

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

MOISÉS JOÃO RECH

**AS RAÍZES DA CRISE AMBIENTAL:  
UMA LEITURA A PARTIR DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**

Caxias do Sul  
2017

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

MOISÉS JOÃO RECH

**AS RAÍZES DA CRISE AMBIENTAL:  
UMA LEITURA A PARTIR DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade de Caxias do Sul, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Jeferson Dytz Marin.

Caxias do Sul  
2017

R296r RECH, Moisés João

As raízes da crise ambiental : uma leitura a partir da Dialética do esclarecimento / Moisés João RECH. – 2017.

311 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2017.

Orientação: Jeferson Dytz MARIN.

1. razão instrumental. 2. crise ambiental. 3. dialética do esclarecimento. 4. dominação. 5. medo. I. MARIN, Jeferson Dytz, orient. II. Título.



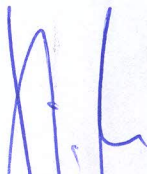
UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

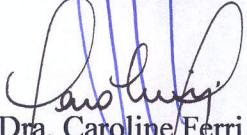
**"As Raízes da Crise Ambiental: uma leitura a partir da obra dialética  
do esclarecimento".**

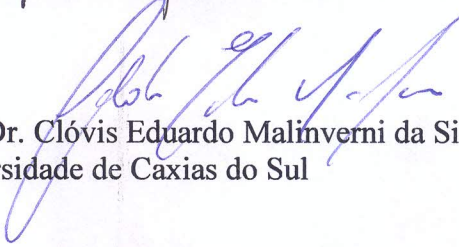
**Moisés João Rech**

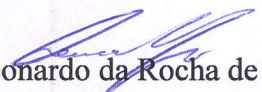
Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito - Mestrado da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Direito, Área de Concentração: Direito Ambiental e Novos Direitos.

Caxias do Sul, 17 de março de 2017.

  
Prof. Dr. Jeferson Dytz Marin (Orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

  
Profa. Dra. Caroline Ferri  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

  
Prof. Dr. Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira  
Universidade de Caxias do Sul

  
Prof. Dr. Leonardo da Rocha de Souza  
Universidade de Caxias do Sul



**CIDADE UNIVERSITÁRIA**

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 - B. Petrópolis - CEP 95070-560 - Caxias do Sul - RS - Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 - CEP 9502-000 - Caxias do Sul - RS - Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 - www.uces.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul - CNPJ 88 648 761/0001-03 - CGCTE 029/0089530

*Para Sabrina.*

## AGRADECIMENTOS

*Agradeço em primeiro lugar à minha primeira orientadora e amiga Prof. Dra. Caroline Ferri, que me auxiliou nos primeiros passos na pesquisa acadêmica, e em mim depositou sua confiança. O suporte, a amizade e as orientações serão lembradas como exemplo de união entre intelectualidade e engajamento.*

*A todos os professores do Programa de Mestrado em Direito da Universidade de Caxias do Sul, em especial aos amigos Dr. Leonardo da Rocha de Souza, Dr. Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira, Dr. Wilson Antônio Steinmetz, Dr. Sérgio Augustin, Dra. Cleide Calgaro, Dr. Sérgio Francisco Carlos Graziano Sobrinho, Dra. Maria Carolina Rosa Gullo e Dr. Paulo César Nodari, os quais os debates sempre foram de enorme ganho e avanço em minhas pesquisas.*

*Não poderia esquecer da figura de um dos maiores intelectuais que já tive o enorme prazer em conhecer, o Prof. Dr. João Ignácio Pires Lucas, cujas aulas e conversas foram as principais incentivadoras da minha decisão em seguir a carreira acadêmica. Suas aulas de Sociologia Jurídica apresentaram-me o pensamento crítico, que serviu de marco teórico para a presente dissertação. Além disso, posso assegurar que nossos debates foram os de mais alto nível e contribuíram para formar meu senso crítico e visão de mundo. Ao professor João deixo minha eterna gratidão e admiração.*

*Ao meu segundo orientador, o Prof. Dr. Jeferson Dytz Marin, o qual aceitou a tarefa de orientador mesmo com a pesquisa desenvolvida. Não poderia deixar de agradecer as orientações e participação da banca de qualificação, contribuindo com importantes observações para o aprimoramento de minha pesquisa.*

*Aos meus colegas de mestrado em especial para os quais revelaram-se grandes amigos, Renan Zenato Tronco e Fábio Hanauer Balbinot. A parceria para artigos e para os jogos de truco renderam boas risadas e uma grande amizade. Aos amigos do grupo de pesquisa, César Augusto Cichelero e Eduardo Brandão Nunes, pela parceria nas publicações e nos debates travados. Meu desejo é de que se tornem grandes intelectuais engajados na construção de um mundo melhor.*

*Aos meus pais agradeço pelo apoio e incentivo em meu desejo de seguir carreira acadêmica. Por óbvio, a atenção e carinho especial eu dedico à Sabrina, que soube aceitar minha ausência e aproveitar cada momento a meu lado. Sem sua ajuda e companheirismo minha jornada teria sido árida e sem cor. A você meu amor, agradeço o profundo carinho e atenção na vida em comum.*

*Não poderia deixar de lembrar da sempre disposta Francielly Pattis, e do financiamento de meus estudos que a CAPES proporcionou.*

*Dedico essa dissertação à memória de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno e a todos aqueles que insistem em não se submeter.*

*Posto que os filósofos não transformaram o mundo, trata-se de continuar a interpretá-lo.*

*Th. W. Adorno*

*Se fosse dada a palavra à natureza ela se poria a chorar.*

*Walter Benjamin*



## RESUMO

A crise ambiental é um dos fenômenos de maior impacto social da contemporaneidade, e diante de sua dimensão emergiram diversas instituições políticas e sociais com o objetivo de contornar e superar as dificuldades impostas pela problemática ambiental. Em virtude desse quadro a presente dissertação busca investigar as origens da crise ambiental a partir da matriz teórica da primeira geração da Escola de Frankfurt – especificamente a partir da obra *Dialética do esclarecimento* de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. A escolha da perspectiva da Teoria Crítica leva em consideração uma posição holista e interdisciplinar que busca, em última instância, transcender a estreita visão dos institutos do Direito Ambiental como sendo os únicos instrumentos – para além do mercado verde – de mediação da relação entre homem e natureza. Destarte, o desenvolvimento de uma perspectiva filosófica a respeito das origens da crise ambiental contribui para se tomar consciência dos reais agentes causadores da crise e, por consequência, desenvolver instrumentos mais efetivos no seu controle. Para tanto, a metodologia adotada elegeu a pesquisa qualitativa, e como procedimento a revisão bibliográfica da obra *Dialética do esclarecimento*; além de uma ampla gama de comentadores e pesquisadores da área ambiental e jurídica. A pesquisa confirmou a hipótese de que a origem da crise ambiental repousa em uma crise epistemológica – originária do próprio medo do homem por toda alteridade e pelo princípio da identidade, que se cristaliza como razão instrumental. É em vista disso que o Direito Ambiental é redimensionado como um instrumento que, embora tenha vital importância para a regulação ambiental, não é em si suficiente para controlar a crise nem mesmo eliminá-la; o que necessitaria de uma revisão das próprias bases do pensamento esclarecido.

**Palavras-chave:** razão instrumental; crise ambiental; Dialética do esclarecimento; dominação; medo.

## ABSTRACT

The environmental crisis is one of the phenomena with the greatest social impact of contemporary times, and in view of its dimension, several political and social institutions have emerged with the objective of getting around and overcoming the difficulties imposed by the environmental problem. With this view, the present essay seeks to investigate the origins of the environmental crisis from the theoretical matrix of the first generation of the Frankfurt School - specifically from the work *Dialectic of enlightenment* by Theodor W. Adorno and Max Horkheimer. The choice of the perspective of Critical Theory takes into account a holistic and interdisciplinary position that seeks, ultimately, to transcend the narrow views of the institutes of Environmental Law as the only instruments - in addition to the green market - to mediate the relationship between man and nature. Thus, the development of a philosophical perspective on the origins of the environmental crisis contributes to becoming aware of the real agents causing the crisis and, consequently, to develop more effective instruments in its control. For that, the adopted methodology chose the qualitative research, and as a procedure the bibliographical review of the work *Dialectic of enlightenment*; as well as a wide range of environmental and legal commentators and researchers. The research confirmed the hypothesis that the origin of the environmental crisis rests on an epistemological crisis - originated from man's own fear for all otherness and the principle of identity, which crystallizes as an instrumental reason. It is in view of this that Environmental Law is re-dimensioned as an instrument that, while vital to environmental regulation, is not in itself enough to control or even eliminate the crisis; which would require a review of the very foundations of enlightened thinking.

**Keywords:** instrumental reason; Environmental crisis; *Dialectic of enlightenment*; fear.

**LISTA DE ABREVIATURAS**

**DE:** *Dialetik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*  
(Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos)

**TkT:** *Traditionelle und kritische Theorie*  
(Teoria Tradicional e Teoria Crítica)

**MM:** *Minima Moralia. Reflexione aus dem beschädigten Leben*  
(Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada)

**DN:** *Negativ Dialetik*  
(Dialética negativa)

**LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 – Fluxo circular da economia .....	229
Figura 2 – Equilíbrio de mercado .....	230
Figura 3 – Economia ecológica .....	237

## SUMÁRIO

<b>1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>10</b>
<b>2. A ESCOLA DE FRANKFURT EM PERSPECTIVA .....</b>	<b>21</b>
2.1 ESBOÇO HISTÓRICO .....	21
2.2 TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA .....	57
2.3 PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS TEÓRICAS .....	76
<b>3. O DOMÍNIO DA NATUREZA NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO.....</b>	<b>97</b>
3.1 O ILUMINISMO COMO PROGRESSO DA RAZÃO .....	101
3.2 DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO .....	117
3.3 ULISSES OU O DOMÍNIO DA NATUREZA INTERNA.....	175
<b>4. A CRISE AMBIENTAL SOB A PERSPECTIVA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO .....</b>	<b>195</b>
4.1 BREVE INTRODUÇÃO AO AMBIENTALISMO.....	199
4.2 A CRISE AMBIENTAL EM PERSPECTIVA.....	222
4.3 AS RAÍZES DA CRISE AMBIENTAL .....	247
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>271</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>285</b>

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao septuagésimo ano de publicação da *Dialektik der Aufklärung* enseja como mínima lembrança, além de sua atualidade, a genialidade de seus autores. A respeito de Theodor W. Adorno, o silêncio de sua voz após o enfarto não evanesceu seu pensamento ainda vivo e crítico. Do mesmo modo como Adorno inicia seus *Três estudos sobre Hegel* ao acusar a arrogante pergunta, de quem tem a sorte de viver mais tarde, do pensamento de autores como Kant e Hegel para o presente. O que de Hegel ainda vive? O que de Kant está morto? A questão é posta por quem se coloca arrogantemente acima do morto. Adorno, com sua habitual sensibilidade, contesta a prepotência de tais questões e afirma o inverso, como Kant entenderia os problemas contemporâneos, ou, o que significa o presente diante de Hegel?

É exatamente no mesmo sentido das palavras de Adorno que este trabalho caminha, i.e., não se busca identificar o que de Adorno e Horkheimer ainda vive para explicar a crise ambiental, nem mesmo de mostrar a perspectiva da compreensão e explicação da crise ambiental pelo autor do trabalho, o que se busca é esclarecer a seguinte questão: como a situação contemporânea de crise ambiental pode ser explicada pela *Dialética do esclarecimento*? Como a crise ambiental é explicada por meio do pensamento crítico cristalizado nessa obra? Este é o problema de pesquisa fundamental.

Nessas considerações iniciais, tal como nas exordiais das práticas forenses, objetiva-se delimitar os limites, os objetivos, as circunstâncias de sua obra, a finalidade que se propõe o autor, e o caminho que escolheu trilhar para atingir seu objetivo. Evidentemente, no núcleo temático está a relação dialética entre o conceito de crise ambiental e as categorias empreendidas nas obras dos frankfurtianos, dentre as se destacam: razão instrumental, mimesis, mito e dominação. Nessa perspectiva temática, tal como o caminho dialético do *Espírito* hegeliano, que se torna mais completo, concreto e pleno de determinações a cada supressão, a crise ambiental se torna mais concreta, completa e cheia de determinações a cada momento em que se relaciona com categorias dos autores frankfurtianos.

Assim, a temática se delimita com o progressivo relacionamento que existe entre a crise ambiental e as categorias de análise da obra *Dialética do esclarecimento*, buscando, desse modo, tornar o conceito de crise ambiental cada vez mais determinado e concreto. Diante disso, o objetivo se torna claro na medida em se compreende o pressuposto desse estudo, o de que não se está partindo da constatação evidente de uma

crise ambiental, ao contrário, essa constatação é seu ponto de chegada. Essa perspectiva metodológica, contudo, não carrega nenhuma espécie de voluntarismo, a originalidade, acredita-se, está muito mais nos fundamentos teóricos da conclusão do que na conclusão em si.

O objetivo principal desse trabalho é, portanto, analisar as causas da crise ambiental contemporânea e buscar identificar suas raízes mediadas pelas categorias de análise da obra *Dialética do esclarecimento*. Para isso, objetiva-se secundariamente: a) definir os principais conceitos sócio-filosóficos da teoria crítica de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer; b) a partir desses conceitos, analisar a obra *Dialética do esclarecimento* a fim de identificar e definir seus conceitos fundamentais que sejam úteis à pesquisa; c) definir o conceito de crise ambiental identificando suas categorias centrais; d) analisar a possibilidade de leitura das categorias de crise ambiental integradas nos quadrantes das categorias da obra *Dialética do esclarecimento*; e) identificar as principais causas e as raízes sócio-filosóficas da crise ambiental por meio da *Dialética do esclarecimento*.

Como hipótese básica destaca-se que as origens da crise ambiental estão no processo de desencantamento do mundo, i.e., no processo de demitificação da natureza e a substituição da magia pelo saber científico. Esse processo de esclarecimento, inaugurado já na Antiguidade, mas intensificado com a filosofia iluminista, identifica-se com a moderna epistemologia positivista, que, sob uma perspectiva materialista histórica, surge como instrumento ideológico de manutenção do *status quo*, e, além disso, de dominação da natureza pela razão instrumental. A hipótese secundária é vista a partir de um ponto de vista psicanalítico, em que a dominação da natureza, compreendida como as raízes da crise ambiental, constitui-se a partir da própria natureza psíquica do homem em desencantar o mundo, em compreender e dominar os fenômenos naturais pelo fato de que o desconhecido é a fonte da angústia e do medo.

Diante da natureza científica desse trabalho é necessário apresentar motivos relevantes que o justifique. Destarte, é forçoso destacar que, muito embora o discurso de crise ambiental, bem como de suas causas já tenha sido pacificado entre os doutrinadores jurídicos,<sup>1</sup> acredita-se que a leitura proposta acerca da crise ambiental ampliará os conhecimentos na área, aprofundando a compreensão da relação entre homem e natureza a ponto de contribuir com a tomada de decisões a respeito das

---

<sup>1</sup> A respeito disso, ver capítulo 4.

medidas que contribua com a suavização e mesmo a eliminação da crise ambiental. Portanto, a justificativa desse estudo alicerça-se na contribuição teórica para um aprofundamento da compreensão do conceito de razão instrumental – compreendida como razão autoconservadora – como uma das possíveis causas da crise ambiental, possibilitando assim, que sejam efetivadas medidas que eliminem tais causas.

No que diz respeito à linha epistemológica essa se aproxima do materialismo histórico dado os pressupostos materialistas e as leis dialéticas como mecanismo de “acesso” às relações entre homem e natureza. Entretanto, ao contrário da posição marxista ortodoxa, se postula uma análise materialista heterodoxa em que, além da situação econômica, as forças individuais igualmente determinam o progresso social, tal como proposto por Horkheimer ao afirmar que tanto a economia como o indivíduo determinam-se continuamente a si mesmos, de modo que nenhum deles pode ser descrito como fator atuante na evolução total, sem que outros também sejam incluídos nessa descrição – enquanto o modo de produção determina a consciência, a consciência retroativamente determina o modo de produção. Desse modo, por meio dos princípios metodológicos do materialismo histórico, a proposta apresentada é ir além do dado, da aparência dos fenômenos, buscando suas causas subterrâneas que produzem a dominação da natureza sob o signo da razão instrumental.

Em relação propriamente à metodologia utilizada, em seus vários aspectos, elegeu-se quanto à abordagem a pesquisa qualitativa em vista de não empregar quaisquer instrumentos estatísticos e de buscar analisar e interpretar a compreensão social. Além disso, esse trabalho não se enquadra nos limites da pesquisa positivista uma vez que essa pressupõe uma análise a-histórica e estática da sociedade, em franca oposição à análise materialista histórica e dialética. Quanto à sua natureza destaca-se a pesquisa básica por gerar novos conhecimentos científicos embora não aplicáveis diretamente na prática. Quanto aos objetivos, transita-se entre a pesquisa exploratória, pois, procura familiarizar-se com o problema apresentado, e pela pesquisa explicativa, na medida em que procura identificar os fatores que causam ou contribuem na ocorrência da crise ambiental. Por fim, quanto aos procedimentos, elegeu-se a revisão bibliográfica do marco teórico, além de obras especializadas e autores clássicos, bem como de comentadores e críticos das obras dos teóricos frankfurtianos.

Quanto aos pressupostos materialistas históricos, seu caráter fica demonstrado no trabalho na medida em que as causas dos fenômenos não são explicadas a partir de concepções metafísicas da realidade, i.e., as causas da crise ambiental são buscadas na



materialidade, e não em fenômenos extra-sensórios. A prioridade é do objeto. Parte-se da matéria e de suas leis gerais, e, além disso, em relação ao caráter dialético e histórico, esses se cristalizam na concepção de que a estrutura econômica produz a formatação da superestrutura político-jurídico-ideológica, embora a superestrutura exerça igualmente influência da estrutura econômica. Destarte, como será visto no capítulo segundo e terceiro, a hegemonia da razão instrumental identifica-se com a ascensão do modo capitalista de produção. Em relação ao caráter qualitativo, destaca-se a análise dos fenômenos sociais que produzem a crise ambiental contemporânea.

Alguns esclarecimentos se fazem necessários enfatizar acerca do marco teórico e quanto aos cortes metodológicos realizados para melhor analisar o objeto desta pesquisa. Em primeiro lugar é necessário esclarecer que a dissertação não abarca a totalidade do pensamento teórico dos autores frankfurtianos, mas em específico o pensamento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, e mais, a análise não será da totalidade de suas obras, mas especialmente da obra *Dialética do esclarecimento*. Obras como *Dialética negativa*, *Teoria estética*, *Minima moralia* dentre outras de Adorno, bem como *Autoridade e família*, *Eclipse da razão* dentre outras de Horkheimer não serão o foco da presente dissertação, mas orbitarão em torno da obra central como fonte de referência e maiores aprofundamentos. Em suma, o marco teórico constitui-se de autores que, embora não tenham tratado diretamente acerca de questões ecológicas, suas contribuições sobre o domínio da natureza externa e interna lastreiam o presente trabalho. No mesmo sentido o conceito de crise ambiental será objeto de análise no capítulo final, no qual serão delimitados seus limites em função do objeto de pesquisa. Essa explanação a respeito dos cortes metodológicos busca, como já referido, aprofundar a análise do objeto de estudo – raízes da crise ambiental – dando mais qualidade e precisão ao esclarecer os limites da pesquisa.

O segundo apontamento acerca do corte metodológico diz respeito à não utilização da totalidade da obra *Dialética do esclarecimento*, esse corte justifica-se na medida em que a obra trata de diversos temas, os quais não estão relacionados com a temática dessa dissertação. Temas como anti-semitismo, moralidade, a própria Indústria Cultural estão em certo sentido distantes do objetivo proposto, de modo que a análise da obra restringe-se ao primeiro capítulo intitulado *O conceito de esclarecimento* e o primeiro excursus, intitulado *Ulisses ou Mito e Esclarecimento*. Assim, busca-se uma análise mais rigorosa dos elementos presentes na obra que digam respeito e que deem suporte para se aprofundar no objetivo proposto. Esse corte metodológico, contudo, não

exclui o estudo da totalidade da obra nem mesmo excluir a possibilidade de buscar suporte na argumentação dos demais capítulos e excursos do livro.

Outra questão que se coloca pertinente nesse momento introdutório é o motivo da escolha de autores não contemporâneos, distantes da realidade brasileira, preocupados com assuntos de sua época histórica, como o fascismo, a Indústria Cultural, anti-semitismo, capitalismo tardio, etc. O que salta aos olhos quando da escolha desse marco teórico é a suposta despreocupação dos autores frankfurtianos<sup>2</sup> com a temática jurídica e ecológica. De fato, essas afirmações são em parte verdadeiras. Entretanto, a despeito da distância do pensamento dos autores frankfurtianos acerca do direito e da ecologia, Adorno foi um pensador a frente de seu tempo, talvez por isso seu pensamento ainda permaneça atual, sua originalidade e seu brilhantismo apenas se igualam à complexidade de seu pensamento, fato que Gabriel Conh, com uma boa dose de humor ilustra ao afirmar que a o pensamento de Adorno contém passagens fáceis e difíceis, as fáceis seriam as citações de Hegel. Nesse sentido, a resposta à pergunta de por que Adorno? Simplesmente pelo fato de ele ser um dos autores mais profundos e fecundos do século XX, e evidentemente, por julgar ser um autor cujo pensamento se adequa aos objetivos aqui propostos.

Horkheimer igualmente possui seus méritos. Como autor original, sua figura está no centro da Escola de Frankfurt, não sendo possível compreender profundamente a teoria crítica sem antes transitar por seu pensamento dialético. A crítica antes afirmada de que o pensamento desses dois autores não possuem intersecções na ecologia, nem mesmo no campo jurídico, é aqui rebatida, primeiro, porque foi na obra *Dialética do esclarecimento* que pioneiramente foi efetuada uma crítica da dominação tecnológica da natureza – resguardando a crítica da razão por Nietzsche e do progresso por Benjamin. E por segundo, o campo jurídico, embora não seja objeto de atenção, não escapa à crítica da ideologia da identidade, núcleo central de seus pensamentos. Em suma, trata-se de dois autores que estão em completas condições de oferecer uma leitura da realidade contemporânea.

É importante indicar também o uso da obra *Dialética do esclarecimento* como a lente para analisar a crise ambiental. De fato, a obra em questão não trata especificamente sobre crise ambiental, o que pode gerar certa perplexidade aos leitores, diante disso é necessário esclarecer que, embora a obra não trate especificamente do

---

<sup>2</sup> A partir de agora o termo “frankfurtiano(s)” designará Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, excluindo qualquer outro autor que não seja expressamente indicado.

tema em questão, ela é pioneira na análise dos malefícios da dominação da natureza pelo homem. A obra é ao mesmo tempo pioneira e atual nessa perspectiva, além de tratar pontos de grande atualidade contemporaneamente, como a opressão das mulheres, o racismo e a mistificação e estultificação das pessoas pelos meios de comunicação; portanto, a *Dialética do esclarecimento* é como uma fenomenologia do processo de coisificação, que denuncia o processo de dominação da civilização e a concomitante reificação do indivíduo e da própria natureza. Não é possível, contudo, deixar de lado a crítica de Nietzsche à razão ocidental nem mesmo os escritos sobre o tema de Walter Benjamin, mas a sistematização de uma crítica à dominação técnico-científica da natureza é apresentada pela obra de Adorno e Horkheimer.

Na *Dialética do esclarecimento* há a ideia de que entre mito e o esclarecimento há uma relação inextrincável, no sentido de que a regressão já está potencialmente contida no progresso – além de que ambos possuem um ponto em comum, a dominação da natureza. Desde suas origens, o mito já era uma forma de esclarecimento, ao procurar compreender a natureza para dominá-la. E o esclarecimento, por sua vez, perpetua a lógica de dominação da natureza, recaindo em uma mitificação do mundo. A partir de duas ideias de antropologia filosófica, o desencantamento do mundo (Weber) e o domínio da natureza (Klages), a *Dialética do esclarecimento* procura demonstrar como a história da civilização é a história da interiorização do sacrifício, i.e., da renúncia das pulsões internas para a constituição do eu. Esse processo de formação do pensamento autônomo (eu) rompe com o estado natural de pura harmonia em que homem e natureza eram indiferenciados. A diferenciação do eu em relação à natureza exige uma renúncia à felicidade, o que obriga o homem a esforçar-se para manter em controle sua natureza interna (pulsões), e desencantar a natureza externa em virtude de ela lembrar um estado primevo de felicidade, bem como em razão do próprio medo do homem pelo desconhecido (heterônimo). O advento da formação do eu, da formação do pensamento abstrato, constitui o próprio processo de identificação que visa dominar a natureza, ou seja, é a materialização do princípio da identidade.

O núcleo do pensamento dos dois autores, cristalizado na *Dialética do esclarecimento*, é o conceito de não-identidade.<sup>3</sup> A obra em questão transita especialmente pela crítica da racionalidade moderna, como o pragmatismo, o idealismo

---

<sup>3</sup> O conceito de não-identidade, que não está textualmente expresso na obra *Dialética do esclarecimento*, será analisado nas obras posteriores de Adorno, como *Dialética negativa*. Tal conceito, ainda que não expresso na obra em análise, está presente como núcleo do pensamento dos autores.

alemão, a fenomenologia de Husserl, a própria ontologia fundamental de Heidegger e o existencialismo de Sartre, mas suas críticas mais severas se dirigem ao positivismo lógico, considerado pelos autores a escória do esclarecimento. Para os frankfurtianos estas escolas representam o pensamento da identidade, sendo assim, a própria estrutura da epistemologia positivista reifica o pensamento e o incapacita de refletir sobre si, instrumentalizando-o. A crítica à filosofia da identidade, portanto, consiste em apontar para a estrutura mitológica do positivismo que perpetua os elementos de *repetição* e de *destino* já presentes no mito, fazendo com que o pensamento instrumentalizado estabeleça uma constante identificação com os fatos, com os dados. Pensar é identificar, é aceitar o dado. As consequências desse processo são a identificação entre razão e dominação da natureza e a total integração do indivíduo na totalidade social. Mas os autores vão além, e buscam uma diagnose radical da filosofia, levantando a questão de que a razão, para impor seu domínio instrumental à natureza, teria de reprimir sua raiz mimética presente no mito, provocando sua reificação.

A partir desse diagnóstico crítico os autores estabelecem uma constante transição entre o campo da epistemologia para a política, onde o próprio modo de pensar, reificado e instrumentalizado, incapaz de refletir e criticar a si mesmo produz a própria regressão da humanidade à barbárie: o fascismo – como manipulação da mimesis reprimida. A crítica dos autores é uma crítica epistemológica, portanto, essa dissertação caracteriza-se como metateoria, dado que para Adorno estabelecer uma crítica da sociedade é ao mesmo tempo estabelecer uma crítica do conhecimento. Em síntese, o que se procura mostrar é que não se busca na ética, na política, na economia ou no direito as contradições mais profundas que originam a crise ambiental, como sói acontecer entre a grande massa dos autores. A crise ambiental é – como acreditasse ser em sua raiz – uma crise epistemológica, originária de um modo defeituoso de conceber a realidade na qual a principal característica é aceitar o imediatamente dado de modo acrítico e irreflexivo. A questão é estabelecer uma relação entre uma epistemologia em crise e os campos da política, direito, economia, ética, história, etc.

Os autores estabelecem assim, uma relação direta entre racionalidade e totalitarismo – epistemologia e política. A proposta da *Dialética do esclarecimento* é, além de diagnosticar a regressão da humanidade a uma nova forma de barbárie, esclarecer o Esclarecimento (*Aufklärung*), ou seja, pensar o pensamento, e cobrar as promessas de emancipação da *Aufklärung*. Tendo em vista que para Hegel pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado, é dizer, pensar é negatividade, é

ir além do dado e dissolver o fato; no mesmo sentido está Adorno ao postular uma dialética negativa em que a verdade encontra expressão na tensão entre o pensamento e a realidade, no campo de força onde o pensamento permanece como negação do dado. Pensar é negar, é resistir ao que lhe é imposto e dissolver todo o conteúdo particular.

É desse modo que os autores instituem uma crítica radical da razão, buscam uma crítica da razão sobre si mesma. Mas não no sentido kantiano, de tribunal da razão, mas sim marxista, como crítica da economia política. Esse objetivo, contudo, é acusado de ser aporético, por destruir seus próprios pressupostos: como é possível fundar uma crítica racional da razão, dado que a razão tornou-se, para os autores, irreflexiva? Ou ainda, como um pensamento crítico é possível uma vez que ele também se inscreve no interior de um movimento histórico totalitário? A resposta, afirmam os autores, está na mimesis estética, na dialética negativa como prioridade do objeto, e na exigência de pensar o pensamento, de rememorar a natureza no sujeito. Mas essa é uma questão para outro momento, pois essa dissertação busca elaborar um diagnóstico crítico da realidade social, não ser propositiva como programa normativo.

Adorno eleva a negatividade como uma constante em seu pensamento, mas não é a primeira vez que um filósofo encarna a figura diabólica de Mefistófeles, que inverter o sentido de todas as palavras, e com sua retórica, embaralhar o sim e o não e estremece o julgamento do solo seguro onde o certo ainda é o certo e o errado, ainda o errado. Adorno, tal como anteriormente Hegel, encarna o próprio Diabo de Goethe, quando afirma que é o espírito que tudo nega, e desse modo, tudo o que existe merece fenecer pela força de seu contrário. É a partir dos remotos escritos da *Metafísica* de Aristóteles que a contradição é considerada o alicerce sob a qual se fundamenta a filosofia, e sua suspensão é vista como desordem caótica.

O partido da dialética, ao identificar e unir a oposição vai além da contradição ao dissolver as estruturas de ordem do real. Heráclito já o sabia. Hegel retoma a potencialidade dialética, mas faz coincidir identidade e positividade, a tal ponto em que todas as contradições tornam-se fluidas e a totalidade emerge reconciliada – a pura identidade entre ser e pensar, entre sujeito e objeto. Porém, o momento afirmativo da totalidade hegeliana identifica-se com o momento da dominação da natureza. Mas Adorno, contra Hegel, radicaliza sua dialética, ao torná-la a consciência consequente da não-identidade; aqui é lícito afirmar que Adorno é a própria encarnação de Mefistófeles, pois é o espírito que tudo nega. Em outras palavras, a dialética é a chave para compreender o pensamento hipercrítico dos filósofos frankfurtianos.

Mas ainda contra Hegel, que postulava um desenvolvimento racional para o tempo histórico, e justificava a realidade através da identidade dialética entre efetividade e racionalidade, tanto Horkheimer como Adorno, e especialmente Adorno, ao passarem pela experiência do fascismo alemão e italiano, do stalinismo da União Soviética e o próprio capitalismo norte-americano, se propuseram a empreender uma crítica contundente à história como progresso inexorável. Enquanto para Hegel as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes em uma totalidade reconciliada, para os frankfurtianos era impossível redimir o sofrimento das vítimas de Auschwitz – que deve ser compreendido como o próprio momento regressivo da história –, e evitar que a humanidade se afogue ainda mais em seu próprio sangue. A *Dialética do esclarecimento* atesta essa regressão à barbárie fascista, na qual o esclarecimento mostrou-se incapaz de cumprir com suas promessas emancipatórias. Os indivíduos perderam a capacidade reflexiva de pensar o pensamento, o pensar reifica-se ao emular a máquina da lógica formal ao mesmo tempo que repete o sempre-idêntico, tal como o mito que repete ciclicamente o mesmo destino. O pensamento da identidade é o princípio norteador da razão instrumental.

Com a *Dialética do esclarecimento* os autores põem em ato seu pensamento anti-totalizante e assistemático. A obra busca revelar a tensão entre particularidade e totalidade ao negar enrijecer-se em estruturas rígidas pré-concebidas. O mundo administrado (*verwaltete Gesellschaft*) configura a cristalização política da categoria de totalidade que anula e sacrifica a individualidade. É no mundo administrado do capitalismo tardio que produzem-se massas acríticas e manipuláveis, na quais os indivíduos, como mônadas, buscam a total integração à totalidade. O princípio da identidade, por sua vez, cristaliza-se no terror para com toda a alteridade, em que o negativo passa a ser encarnado no inimigo do povo, no personagem que ameaça a identidade da sociedade consigo mesma. A identidade, portanto, materializa-se não apenas na violência conceitual, mas na dominação econômica, política e acima de tudo, do homem com a natureza.

A respeito da necessidade de um esclarecimento sobre a natureza filosófica dessa dissertação, tal esclarecimento pode ser empreendido a partir do conceito *thaumazein*. A admiração, o espanto, a perplexidade e o trauma proveniente do choque entre o pensamento e o domínio do efetivo. *Thaumazein* era a expressão grega para descrever esse impulso pelo filosofar, o *trauma* que impele o movimento em direção a algo – foi o que Hegel soube traduzir esse fenômeno no processo dialético, em que a

negatividade é considerada o motor do Espírito. E mesmo Marx que explicara o desenvolvimento histórico como luta de classes. Assim, no desejo de compreender sobre uma das contradições mais atuais da sociedade contemporânea, a crise ambiental, e lançando mão do papel do filósofo de pensar seu tempo em conceitos como já afirmara Hegel, i.e., pensar a atualidade filosoficamente, buscou-se assim, através da atividade conceitual (filosófica) apreender o atual estado de crise do ambiente.

Por derradeiro, a dissertação se estrutura em quatro capítulos que, com a exceção do primeiro que se destina à introdução, são subdivididos em três seções. Cada seção apresenta em sua introdução aspectos metodológicos que visam, além de esclarecer questões controvertidas e o objetivo da seção, delimitar o objeto de estudo da respectiva seção.

O segundo capítulo procura adentra propriamente no conteúdo da dissertação, o qual tem como objetivo transitar no campo teórico da Escola de Frankfurt, no que diz respeito à sua primeira geração. A linha exploratória desse capítulo inicia com um breve esboço da história das ideias da Escola de Frankfurt bem como um esboço histórico do Instituto de Pesquisa Social. Entretanto, o centro de gravidade desse capítulo está na análise do texto *Teoria tradicional e teoria crítica* de autoria de Max Horkheimer, cujo foco é delimitar os temas que serão objetos de crítica na obra *Dialética do esclarecimento*. A análise do referido texto, com evidente natureza metateoria, dita o tom da teoria crítica, além de estabelecer sua metodologia genealógica e materialista. Assim, justifica-se a prévia análise do texto de Horkheimer diante da sua fundamental importância teórica além da necessidade de um primeiro contato com as principais teses da teoria crítica.

O terceiro capítulo destina-se propriamente à análise da obra *Dialética do esclarecimento*, de autoria conjunta entre Theodor W. Adorno e Marx Horkheimer. Nesse capítulo o foco está, primeiramente, na compreensão da tese central da obra dos autores: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia, i.e., a progresso do mito em esclarecimento, e a regressão do esclarecimento em seu oposto, o mito. Essa crítica é de suma importância diante das pretensões desse trabalho, pois, é a partir dessa crítica empreendida pelos autores que se estabelece a relação de dominação entre homem e natureza, que se revela fundamental para compreender as raízes da crise ambiental. Destarte, em um segundo momento, serão identificadas e analisadas as categorias fundamentais dessa crítica, como razão instrumental,

desencantamento do mundo e dominação da natureza. Este capítulo, portanto, destina-se ao estudo do marco teórico do trabalho.

Por fim, o quarto e último capítulo destina-se fundamentalmente a analisar o conceito de crise ambiental por meio da aplicação das categorias dos autores frankfurtianos na busca pelas suas raízes. Desse modo, na primeira seção será apresentada uma breve introdução ao movimento ambientalista como forma de introdução às demandas ambientais, para em seguida analisar o desenvolvimento do conceito de crise ambiental e as correntes teóricas que procuram diagnosticar as causas de sua origem. A última seção condensa, de certo modo, toda a dissertação e corresponde ao ponto mais criativo e original, i.e., a própria leitura da crise ambiental a partir da *Dialética do esclarecimento*.

A presente dissertação está alinhada com a linha de pesquisa presente no Programa de Pós-Graduação em Direito na Universidade de Caxias do Sul intitulada Direito Ambiental e Novos Direitos; em especial com as pesquisas a respeito da categoria “crise”, seja crise do Estado, seja crise ambiental. Contudo, a problemática tratada pelo texto não qualifica-se como hermética e ortodoxa aos estritos limites do campo jurídico – compreendido como conjunto de normas. A pesquisa possui contornos interdisciplinares, e assume, por consequência, uma posição heterodoxa em relação à linha de pesquisa, haja vista que possui a pretensão de desenvolver uma crítica do direito como crítica epistemológica.



## 2 A ESCOLA DE FRANKFURT EM PERSPECTIVA

Este capítulo tem como objetivo apresentar, em um primeiro momento, uma introdução acerca da história das ideias da primeira geração da Escola de Frankfurt e igualmente um breve esboço histórico da criação e do Instituto de Pesquisa Social. Em seguida será analisado o texto *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoria tradicional e teoria crítica) escrito em 1937 por Max Horkheimer, no qual apresenta uma análise crítica do que chamou de teoria tradicional, ao mesmo tempo que estabelece os fundamentos da teoria crítica. Desse modo, a intenção de um primeiro contato com a primeira geração da Escola de Frankfurt visa apontar os principais conceitos sob os quais gira o pensamento de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, especialmente em relação a esse trabalho.

Uma breve análise da história do Instituto e da história das ideias de seus componentes reputa-se de mais alta relevância em vista da problemática apresentada aqui neste trabalho. Assim, ao estabelecer as primeiras noções sobre a Escola de Frankfurt será possível uma maior e mais profunda compreensão de sua teoria social filosoficamente orientada e de suas críticas à razão instrumental. Em suma, este capítulo apresenta-se como uma introdução histórica e teórica da Escola de Frankfurt – no que diz respeito à sua primeira geração – do Instituto de Pesquisa Social e de seus componentes, em especial Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, com o intuito de introduzir as principais características dos teóricos frankfurtianos, aprofundando a compreensão de sua teoria sócio-filosófica, além de delimitar os objetos de estudo destes citados autores e estabelecer o tom crítico do trabalho.

### 2.1 ESBOÇO HISTÓRICO

Com o objetivo de compreender o pensamento crítico e as propostas de pesquisa acerca da Escola de Frankfurt<sup>4</sup> e do Instituto de Pesquisa Social, essa breve

---

<sup>4</sup> Um primeiro conceito pode ser expressa nas palavras de Marcos Nobre “[...] pode-se já concluir que Escola de Frankfurt designa antes de mais nada uma forma de intervenção político-intelectual (mas não partidária) no debate público alemão do pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico como no da esfera pública entendida mais amplamente. E uma forma de intervenção de grande importância e conseqüências, não apenas para o debate público e acadêmico alemão.” (NOBRE, 2004, p. 20). Mesmo que se fale em “Escola”, não há homogeneidade entre o pensamento de seus componentes, apesar de que é possível identificar uma tênue continuidade entre seus alguns integrantes – Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lowenthal, Pollock, e nos primeiros anos de formação, Fromm -, e mesmo entre esses havia muitas tonalidades diferentes. Em relação a seus objetos de estudo, destaca Bottomore (1988, p. 128) que “os

incursão histórica se faz necessária diante da vasta contribuição teórica e da rica história da formação do Instituto e dos próprios teóricos frankfurtianos. Desse modo, ao trazer a história das ideias do que se convencionou chamar de primeira geração da Escola de Frankfurt, em especial atenção para Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, esse primeiro capítulo revela as contingências históricas, intelectuais, econômicas e políticas que moldaram o surgimento da teoria crítica. Tendo como base as principais obras historiográficas acerca da Escola de Frankfurt, tais como *The dialectical imagination* (A imaginação dialética) de Martin Jay e *The Frankfurt School* (A Escola de Frankfurt) de Rolf Wiggershaus, além de outras referências bibliográficas, essa seção tem como objeto a história das ideias e da própria formação do Instituto de Pesquisa Social.

Em primeiro lugar, e como assinala Bottomore (1988, p. 127), a gênese da Escola de Frankfurt é inseparável do debate sobre o marxismo ocidental e sobre o alcance de uma teoria com uma intenção prática: “a crítica e a subversão da dominação em todas as suas formas”. O pensamento da Escola é intrinsecamente vinculado aos turbulentos acontecimentos políticos e históricos que constituíam o seu contexto, a derrota dos movimentos proletários de esquerda na Europa Ocidental logo após a Primeira Guerra Mundial, a crise dos partidos de esquerda na Alemanha, que tornaram-se movimentos reformistas ou dominados por Moscou, além da falência da Revolução Russa com o stalinismo e a ascensão do fascismo e do nazismo. Todos esses acontecimentos, para os marxistas que procuravam abrir seus olhos e aceitar a dura realidade, evidenciavam que o socialismo não era uma tendência inexorável do desenvolvimento histórico. Isso tornou enganosa e mesmo perigosa a linha ortodoxa do marxismo, desenvolvida especialmente na Segunda Internacional, que sustentava essa evolução necessária, o que levou a Escola de Frankfurt a adotar uma postura antibolchevique associada a um marxismo aberto e crítico. Sendo igualmente hostil ao capitalismo e também ao socialismo soviético, a Escola de Frankfurt, por meio de seus

---

pensadores da Escola de Frankfurt buscaram desenvolver uma perspectiva crítica na análise de todas as práticas sociais, isto é, uma perspectiva que se preocupa com a crítica da ideologia, ou seja, de explicações da realidade sistematicamente distorcidas que procuram ocultar e legitimar relações assimétricas de poder. Preocupam-se com a maneira pela qual os interesses, conflitos e contradições sociais se expressam no pensamento e também com a maneira pela qual se produzem e reproduzem em sistemas de dominação. Através da análise desses sistemas, pretendiam intensificar a consciência das raízes da dominação, minar as ideologias e contribuir para forçar transformações na consciência e na ação. [...] A motivação para esse projeto teórico parece ser a mesma em todos os pensadores da Escola de Frankfurt: seu objetivo é lançar as bases para a tematização, em um contexto de pesquisa interdisciplinar, de questões relacionadas às condições que tornam possível a reprodução e a transformação da sociedade, o significado da cultura e as relações entre o indivíduo, a sociedade e a natureza.”

componentes, sempre buscou manter viva a possibilidade de um caminho alternativo para a evolução da sociedade.

Jay (2008, p. 39) irá contextualizar o surgimento da Escola de Frankfurt a partir da perspectiva política europeia do século vinte. Assim, para a elite intelectual do pensamento marxista europeu, ou seja, para os intelectuais de esquerda da Alemanha, o término da Primeira Guerra Mundial trouxe-lhes enorme impacto. Viam-se sob a seguinte situação: ou apoiavam a social-democracia do *Sozialistische Partei Deutschland* (SPD) com sua República de Weimar<sup>5</sup>, recusando assim, a experiência revolucionária russa, ou poderiam ligar-se ao *Kommunistische Partei Deutschland* (KPD) sob a liderança de Moscou e trabalhar para arruinar a transigência entre socialistas moderados da social-democracia com a burguesia alemã. Contudo, havia ainda uma terceira via de ação que, não sendo exatamente uma via política, mas teórica, consistia em romper com ambos os partidos e reexaminar os fundamentos ortodoxos do marxismo. Essa terceira opção surge como uma crítica à corrente marxista reducionista e dogmática da Segunda Internacional<sup>6</sup> (1889-1914), provenientes do moderado teórico Karl Kautsky<sup>7</sup> que rejeitava as vias revolucionárias.

Explicar os erros do passado e traçar novas ações para o futuro eram os novos objetivos dos autores frankfurtianos, que recaíam sob a imagem de uma nova *práxis*. Como destacado por Jay (2008, p. 41), ao seguir a terceira opção, os intelectuais da Escola de Frankfurt do *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social) fazem uma renúncia ao partidarismo. Por inclinações pessoais os teóricos frankfurtianos se comprometeram com a teoria e não propriamente com partidos, e mesmo tendo

---

<sup>5</sup> A República de Weimar constituiu-se após o término da Primeira Guerra Mundial na Alemanha, e perdurou até o início do regime de exceção nazista. Sua forma de governo era a democracia semi-presencial.

<sup>6</sup> “O marxismo no seu conjunto, descontadas algumas raras exceções que confirmavam a regra, se havia empobrecido e se tornara, exatamente, “marxismo da Segunda Internacional”, um marxismo “vulgar”, grosseiramente mecanicista, evolucionista, distanciado da filosofia, mera explicação da necessidade das leis do desenvolvimento histórico, frequentemente traduzido em termos de cientificismo positivista.” (ANDREUCCI, 1989, p. 21).

<sup>7</sup> O austríaco Karl Kautsky (1854-1938) foi um intelectual marxista muito influente na Segunda Internacional entre 1889 e 1914. Aderiu ao movimento socialista em 1875 e engajou-se, em 1880, no partido social-democrata alemã muito por influência de seu amigo Eduard Bernstein, tendo se dedicado quase integralmente à vida partidária. Além de se alinhar à moderação menchevique, renegando a revolução e postulando uma transformação gradual por meios institucionais, Kautsky instaurou o revisionismo dentro do marxismo, ao integrar o darwinismo ao materialismo histórico, e destacou os elementos comuns nas duas correntes, a base materialista, a vocação científica e evolucionismo, isto é, seu marxismo é uma concepção de materialismo científico natural aplicado à sociedade. Ao buscar excluir a dialética a substituindo por uma evolução gradual, o marxismo de Kautsky é visto como economicista e evolucionista, em que percebe a história como uma evolução necessária rumo à igualdade social, um otimismo que os frankfurtinos não compartilhavam. (Cf. MUSSE, 2005), (BOTTOMORE, 1988, p. 206).

consciência do potencial distanciamento da teoria com a *práxis* os resultados dessa terceira opção se mostraram profícuos. Foi com a Escola de Frankfurt que, segundo Anderson (1985, p. 19), o reduto teórico do marxismo foi deslocando-se dos sindicatos para os departamentos universitários, sendo que ao final da década de 20 esse processo tomou força e se acentuou com o período da Guerra Fria nos anos 50, quando raramente havia um intelectual marxista de peso sem ser detentor de alguma cátedra<sup>8</sup> na academia.

Os frankfurtianos reconheceram a amarga experiência stalinista como o exemplo de como o marxismo poderia tornar-se uma ideologia repressiva, e confirmando que ele não fornece necessariamente as chaves para a verdade. Segundo Bottomore (1988, p. 129) esta constatação “constitui uma das premissas fundamentais da teoria crítica.” Reconhecendo, além disso, que, os conceitos marxistas clássicos não fornecem os instrumentos necessários para se analisar fenômenos como o stalinismo e o fascismo, recorrem às teorias de Weber e Freud como modelos para compreender a realidade de seu tempo. Assim, a busca de estabelecer uma interlocução entre conceitos marxistas e não-marxistas constitui uma tentativa não de enfraquecer o marxismo, mas de revigorá-lo.

A burocracia, as relações mais complexas entre estrutura e superestrutura, a expansão do Estado para outros campos da vida, o autoritarismo e a Indústria Cultural são todos exemplos de que a economia política deveria ser integrada com outros campos de pesquisa. Ainda para Bottomore (1988, p. 129) “problemas relacionados com a divisão do trabalho, a burocracia, os padrões culturais, a estrutura da família, bem como a questão central da propriedade e controle” levaram a Escola de Frankfurt a ampliar o campo da crítica e transformar o conceito tradicional de política. Não é sem sentido que a *New Left* (Nova Esquerda) da década de 1960 e 1970 viu na Escola de Frankfurt uma intrigante interpretação da teoria marxista.

Mas além disso, para os componentes da primeira geração da Escola de Frankfurt era praticamente um requisito a independência e a autonomia intelectual. A Escola nunca foi conhecida por ser unidimensional e monolítica. E o que em um primeiro momento possa aparentemente parecer desvantajoso, foi uma das principais razões para uma produção teórica tão ampla e inovadora. Nesse sentido, mesmo que a Escola de Frankfurt não tenha exercido uma profunda influência da República de Weimar ou mesmo durante o período de exílio, ela tornou-se uma potência que

---

<sup>8</sup> “Cargo de professor catedrático do ensino superior, obtido por concurso. [...] Disciplina ensinada por professor dessa categoria.” (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2009, p. 422).

revitalizou o pensamento marxista na Europa Ocidental no pós-guerra. Essa renovação do pensamento marxista ocidental, portanto, está vinculada a um grupo de intelectuais alemães que, participando do mesmo centro de pesquisa vinculado à Universidade de Frankfurt, propuseram-se a efetuar estudos sociais de cunho interdisciplinar, incorporando o freudismo às análises econômicas, filosóficas e sociológicas, embora voltados para a análise materialista histórica da sociedade.

Em vista disso, a Escola de Frankfurt designa, segundo Slater (1978, p. 11) “um grupo de intelectuais e uma teoria social específica”; para Freitag (1993, p. 9-10) “[...] o nome Escola de Frankfurt refere-se simultaneamente a um grupo de intelectuais [marxistas, não ortodoxos] e a uma teoria social [...] que na década de 20 permaneceram à margem de um marxismo-leninismo ‘clássico’ [...].” No mesmo sentido está Assoun (1991, p. 19) ao afirmar que “‘a Escola de Frankfurt’ é assim a etiqueta que serve para marcar um *acontecimento* (a criação do Instituto), um *projeto científico* (intitulado ‘filosofia social’), uma *atitude* (batizada de ‘Teoria Crítica’) [...]” e continua a afirmar que trata-se de uma “*corrente* ou movimentação teórica ao mesmo tempo contínua e diversa (constituída por individualidades pensantes) [grifo do autor].”

Para Nobre (2004, p. 21) a teoria crítica designa três coisas: primeiro um campo teórico, segundo um grupo específico de intelectuais reunidos ao redor desse campo teórico e por terceiro reunidos em torno de uma instituição determinada, o Instituto de Pesquisa Social que foi criado com o objetivo de estudos que não eram possíveis na grade curricular da Alemanha daquela época – estudos voltados para o marxismo. Assim, trata-se de uma teoria crítica da sociedade burguesa, em que teóricos marxistas, por meio de investigações sociológicas, combatem as estruturas institucionais da moderna sociedade capitalista e suas manifestações culturais.

Como destaca Urdanoz (1985, p. 106), diante de sua própria concepção metodológica, os teóricos frankfurtianos não escapavam de uma postura progressista e um espírito de rebeldia, que se traduz em uma crítica implacável das instituições e forças que degeneraram para as sociedades autoritárias. Essa crítica está alinhada contra a consciência burguesa e, postula uma transformação das relações de produção. Mas como se verá posteriormente, a própria ideia de transformação social foi revista diante das contingências históricas. Cumpre esclarecer mais uma vez que, a teoria crítica é

igualmente uma crítica aberta do marxismo, em especial do marxismo dogmático da época stalinista – o *Diamat*.<sup>9</sup>

Os meios materiais necessários à formação do Instituto de pesquisas marxistas estavam assegurados graças a Felix J. Weil e seu pai, um rico comerciante de cereais. Logo após concluir seu doutorado em ciência política em Frankfurt, Weil contribuiu para promover a *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Primeira Semana Marxista do Trabalho), que foi realizada no verão de 1923 em Ilmenau, na Turíngia, onde participaram juntamente com Weil, Max Horkheimer<sup>10</sup> e Friedrich Pollock,<sup>11</sup> além de nomes como György Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, Karl Schmückle, Konstantin Zetkin entre outros. O sucesso do evento criou expectativas para algo maior e mais ambicioso, a criação de um Instituto permanente de pesquisa de orientação marxista. Horkheimer e Pollock, que à época já eram amigos de Weil estimularam essa ideia.

A ideia de um Instituto com recursos próprios era perfeita em virtude do tipo de orientação intelectual dos componentes que não os favorecia para a ascensão na carreira acadêmica alemã. Como salienta Jay (2008, p. 44) “temas como a história do movimento trabalhista e as origens do anti-semitismo, que eram negligenciados no currículo padrão do ensino superior na Alemanha, poderiam ser estudados com um rigor nunca antes tentado.” A primeira ideia de nome ao instituto era *Institut für Marxismus* (Instituto para o Marxismo) que logo foi descartada em virtude do anticomunismo reinante nas academias alemãs, e mesmo porque os componentes não compactuavam com o espírito da letra do marxismo. Desse modo, o nome foi alterado para *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), e o primeiro diretor do Instituto foi Kurt Albert Gerlach que, logo após sua posse veio a falecer.

O sucessor foi o romeno Carl Grünberg que à época era catedrático de Direito e Ciência Política em Viena e editava a revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Arquivos de História do Socialismo e do Movimento Operário), mais conhecida como *Grünbergs Archiv* (Arquivo de Grünberg). A criação oficial do Instituto foi em 3 de fevereiro de 1923 com o decreto do Ministério da Educação, e já em março do mesmo ano foi iniciada a construção do prédio que

---

<sup>9</sup> *Diamat* é a abreviatura de materialismo dialético (*Dialektischer Materialismus*) em alemão.

<sup>10</sup> Uma biografia intelectual de Horkheimer será elaborada em momento oportuno.

<sup>11</sup> Friedrich Pollock (1894-1970) era filho de um negociante judeu que o havia iniciado no ambiente comercial, contudo, a inclinação de Pollock era para estudar economia e política, o que se realizou depois que serviu na guerra. Apresentou sua tese de doutoramento em 1923 sobre a teoria da moeda em Marx, em Frankfurt.

abrigaria as instalações do Instituto no *campus* da Universidade de Frankfurt. Em 22 de junho de 1924 o prédio foi inaugurado e o diretor Grünberg fez um discurso de inauguração em que admitia abertamente sua inclinação ao marxismo citando até mesmo o *Manifesto do partido comunista*, e em sua conclusão, como salientado por Slater (1978, p. 17), afirmou como metodologia científica oficial do Instituto o materialista histórico.

Em 1927 Grünberg foi afastado da direção e em 1929 renunciou ao cargo de direção, foi quando Max Horkheimer assumiu o novo cargo. Com o apoio de amigos do Departamento de Filosofia, entre eles o teólogo e filósofo Paul Tillich substituto da cátedra de filosofia de Hans Cornelius, foi criada uma nova cátedra, a de Filosofia Social para Horkheimer. Em janeiro de 1931 Horkheimer<sup>12</sup> foi empossado diretor, e na cerimônia de posse elaborou seu discurso com o título *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (A situação atual da filosofia social e a tarefa de um Instituto de Pesquisas Sociais).<sup>13</sup>

Em seu discurso Horkheimer buscava evidenciar a atualidade do pensamento filosófico.<sup>14</sup> Desse modo, contrariamente ao antigo diretor Grünberg – que seguia o marxismo ortodoxo de Kautsky, um marxismo evolucionista e otimista que remonta ao pensamento do último Engels, que não via a contradição entre o desenvolvimento técnico, científico e industrial e a degeneração da sociedade humana – Horkheimer não via qualquer teleologia para a história. As atenções se voltaram para as “relações entre a

---

<sup>12</sup> A primeira tarefa de Horkheimer como diretor do Instituto foi a elaboração de “um estudo das atitudes de operários e empregados para com a variedade de problemas da Alemanha e do resto da Europa desenvolvida. Seus métodos deveriam incluir o uso de estatísticas públicas e de questionários, respaldados por uma interpretação sociológica; psicológica e econômica dos dados.” (JAY, 2008, p. 64).

<sup>13</sup> Ao discursar sobre Filosofia Social, Horkheimer afirma seu objeto: “a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são apenas indivíduos, mas membros de uma sociedade.” Se problema concreto de pesquisa: “Quais conexões são possíveis de apurar num determinado grupo social, num período determinado, em determinados países entre a função desenvolvida por este grupo no processo econômico, as mudanças acontecidas na estrutura psíquica dos seus membros, os pensamentos e as instituições que agem sobre este mesmo grupo como totalidade menor no todo social, e que são por sua vez o seu produto?” E seu método materialista dialético, que capte a interação entre estrutura e superestrutura: “[...] o problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as mudanças que têm lugar nas esferas culturais em sentido restrito aos quais não pertencem somente os assim chamados conteúdos espirituais da ciência, da arte e da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de divertimento, o estilo de vida, etc. A intenção de estudar as relações entre estes três campos não é outro que uma formulação, mais adequada aos métodos disponíveis e ao estado do nosso saber, do velho problema da conexão entre a existência particular e a razão universal, entre a realidade e a ideia, entre a vida e o espírito; só que este velho tema vem agora a propósito colocado numa nova constelação de problemas.” (HORKHEIMER, 1999, p. 129).

<sup>14</sup> Esta afirmação em um primeiro momento aparenta uma trivialidade banal, contudo, visualizada a partir do contexto histórico e social da época, evidencia sua obviedade diante das frustrações em realizar a filosofia, isto é, transpor a racionalidade para o real.

vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as modificações do ambiente cultural” (WIGGERSHUAS, 1987, p. 70). Assim, a visão da sociologia precisava ser filosoficamente orientada, em especial atenção para a filosofia de Hegel. Mas contrariamente aos otimistas que viam um progresso inexorável na filosofia hegeliana para a realização do Espírito Absoluto, Horkheimer era pessimista e acusava de ingenuidade essa mentalidade teleológica.

A filosofia social tinha para Horkheimer a vocação de interpretar filosoficamente o destino do homem, assim, é dever da filosofia social se ocupar da vida *social* dos homens. Enquanto que para Horkheimer o *homem* deve ser compreendido como um ser social que inexoravelmente vive em comunidade, não poderia ser a partir de Kant – para o qual a “unidade fechada do indivíduo racional é a única fonte dos princípios constitutivos de cada esfera cultural” (HORKHEIMER, 1999, p. 122) – ou mesmo dos neokantianos – que afirma que “o imperativo de cumprir a nossa destinação humana brota das profundezas da subjetividade” (HORKHEIMER, 1999, p. 122), – mas da filosofia de Hegel cuja essência humana é histórica que Horkheimer afirmar a existência de uma dialética entre sujeito e cultura.

Para Hegel, a estrutura do espírito objetivo, que realiza na história os conteúdos culturais do espírito absoluto, ou seja, a arte, a religião e a filosofia, não emerge mais da análise crítica da personalidade, mas da lógica dialética universal; seu curso e suas obras não são frutos de decisões livres do sujeito, mas do espírito dos povos dominantes que se sucedem através das lutas da história. A determinação do (*Bestimmung*) particular cumpre-se no destino do universal; a essência, o conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence [grifo do autor]. (HORKHEIMER, 1999, p. 122).

Segundo Freitag (1993, p. 11) uma das modificações mais significativas com Horkheimer na direção do Instituto foi, além de fazer com que o Instituto adotasse feições de um verdadeiro centro de pesquisa interdisciplinar mais sofisticado em relação ao período de direção de que Grünberg<sup>15</sup> e que demonstrasse preocupação “com uma análise crítica dos problemas do capitalismo moderno que privilegia claramente a superestrutura” – ou seja, a hegemonia dos estudos não era mais a economia, mas a

---

<sup>15</sup> As principais publicações do período de direção de Grünberg foram: *A Lei de Acumulação e o Colapso do Sistema Capitalista* de Henryk Grossmann, *Experiências de Planejamento Econômico na União Soviética – 1917-1927* de Friedrich Pollock, e *Economia e Sociedade da China* de Karl August Wittfogel. Posteriormente à Grünberg, sob à direção de Horkheimer, obras de grande importância também foram publicadas como, *Behemoth* publicada em 1942 e reeditada em 1944 sob a autoria de Franz Neumann, sendo polemizadas por Pollock em *Is National Socialism a New Order?* (1941), e também *State Capitalism* (1941).



filosofia –, a criação da revista *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social), principal veículo de divulgação das ideias dos teóricos frankfurtianos, sendo lançado seu primeiro número em 1932 e seu último número em 1941. Ainda segundo a citada autora, Horkheimer, como intelectual marxista, pouco se preocupava com a burocracia acadêmica e concentrava todas suas energias em meditações sobre o capitalismo moderno na Europa pós-guerra. Isso evidencia a sofisticação que como diretor Horkheimer dera ao Instituto ao aliar diferentes campos de pesquisa, inaugurando o freudo-marxismo ao incorporar a psicologia ao método materialista histórico. (SLATER, 1978, p. 22s).

Estavam vinculados ao Instituto Max Horkheimer (filósofo, sociólogo e psicólogo social), Friedrich Pollock (economista e especialista em problema de planejamento nacional), Herbert Marcuse (filósofo), Walter Benjamin (ensaísta e crítico literário), Karl August Wittfogel (sociólogo e sinólogo), Erich Fromm (psicanalista e psicólogo social), Otto Kirchheimer (político e jurista), Leo Löwenthal (estudioso da cultura popular e da literatura), Henryk Grossmann (economista político), Franz Neumann (político e jurista) e Theodor W. Adorno (filósofo, sociólogo e musicólogo). Com tanta diversidade intelectual, o Instituto não se caracterizava por um movimento monolítico, pois mesmo que seus componentes utilizassem bases marxistas, eram especialistas em filosofia, sociologia, música, literatura e artes, política, psicologia, economia, etc.

A respeito dos campos de pesquisa os quais se dedicaram os autores frankfurtianos, englobando todos os autores acima citados, Rüdiger (2001, p. 132) destaca que “os frankfurtianos trataram de um leque de assuntos que compreendia desde os processos civilizadores modernos e o destino do ser humano na era da técnica até a política, a arte, a música, a literatura e a vida cotidiana.” O Instituto, contudo, após a tomada do poder pelos nazistas em 30 de janeiro de 1933, forçou o refúgio de seus componentes fora da Alemanha. Horkheimer, em março de 1932 refugiou-se na Suíça, e assim foi iniciado o período de exílio. O novo centro administrativo do Instituto foi erguido em Genebra em fevereiro de 1933, onde adotou o nome de *Société Internationale de Recherches Sociales* (Sociedade Internacional de Pesquisas Sociais), em que Horkheimer e Pollock eram presidentes. O período na Suíça não durou muito e logo se mudaram para os Estados Unidos em 1934 para New York, convidados para lecionar na Universidade de Colúmbia.

Essa primeira fase de existência do Instituto (1923-1933) foi profundamente marcada pelas convicções teóricas e políticas de Horkheimer, ao direcionar as pesquisas do Instituto para a superestrutura econômica<sup>16</sup> (KONDER, 2003, p. 123). O que posteriormente foi denominado de marxismo cultural passou a buscar compreender não mais como a classe operária suportava e enfrentava as crises do capitalismo do século XX, pois o interesse voltou-se à questão do por que essa mesma classe operária não assumir seu papel histórico de revolucionar a ordem capitalista. (FREITAG, 1993, p. 15). Um dos trabalhos do Instituto que buscava estudar essa problemática foi *Studien zu Autoritaet und Familie* (Estudos sobre Autoridade e Família) de 1936, com autoria de Horkheimer e Fromm. Referido estudo buscava estudar a classe operária europeia que havia perdido sua consciência histórica em virtude da subjugação e da dominação contrárias a seu interesse emancipatório. Esse estudo foi uma tentativa de unir a teoria marxista com o freudismo onde as estruturas capitalistas influenciavam a microestrutura da família e do indivíduo sexualmente reprimido.

Além disso, no período compreendido entre as décadas de 30 e de 40 o Instituto sob a direção de Horkheimer empreendeu diversos estudos em diferentes áreas, entre os quais a formação da identidade individual, burocracia, relações familiares, Estado, economia, política, arte e cultura. As principais conclusões destes estudos foram: a) a tendência da crescente integração do campo econômico pelo político, onde monopólios se organizam para interferirem no Estado ao passo de que esse mobiliza-se para resguardar os interesses dos monopólios; b) interdependência crescente entre

---

<sup>16</sup> Enquanto o marxismo ortodoxo concentrava-se no aspecto dinâmico (estrutural) do capitalismo ao qual Marx teorizava no *Manifesto do Partido Comunista* (1847) como as forças produtivas que constantemente se reinventavam com a tecnologia e a ciência, o aspecto estático (superestrutural) que era objeto de estudo do marxismo ocidental e em específico o marxismo praticado pelos frankfurtianos, consiste nas relações de produção, antagonismo de classe e dominação. Esta linha revisionista, também conhecida como marxismo ocidental, contrapõe-se claramente ao dogmatismo do marxismo ortodoxo de linha leninista-stalinista. Esta postura crítica e revisionista deslocou a atenção do marxismo da economia política (estrutura) e do Estado - que identificava o marxismo como uma ciência da história, rigidamente positivista, que buscava as leis do desenvolvimento histórico, mas que não comportava as categorias de crítica de subjetividade e de consciência de classe - para a cultura, a filosofia e a arte (superestrutura). Desse modo, os marxistas ocidentais romperam com as autoridades de Lenin, Stalin, Kautsky e Bukharin, que definiam o marxismo como uma teoria materialista que formula leis de desenvolvimento histórico, para voltar suas atenções para as estruturas subjetivas como a cultura, a subjetividade, fetichismo da mercadoria, ideologia e alienação. Além disso, usaram um vocabulário hegeliano para re filosofar o marxismo. Além dos teóricos frankfurtianos, estão entre os marxistas ocidentais Korsch, Lukács, Gramsci, Lefebvre, Althusser. (BOTTOMORE, 1988, p. 249s). Cf. (MUSSE, 1997, parágrafo 37). Voltando a atenção para a Escola de Frankfurt, as análises superestruturais necessitavam de uma compreensão do desenvolvimento econômico da Alemanha da República de Weimar, diante dessa necessidade, fora Pollock designado para apresentar o desenvolvimento econômico da Alemanha, enquanto Horkheimer e os outros componentes voltava sua atenção para componentes superestruturais. (SLATER, 1978, p. 34).

economia e política, em que a iniciativa privada e a alocação de recursos é subordinada ao planejamento centralizado, e a sociedade é coordenada por administrações públicas e privadas que são auto-suficientes e se orientam para a produção; c) burocratização e coordenação social em que a razão instrumental busca a eficiência entre meios e fins pré-determinados; d) isolamento do trabalhador em virtude da divisão do trabalho cada vez mais fragmentado e mecanizado, dificultando ao trabalhador o conhecimento do processo total de trabalho; e) diante desta fragmentação da divisão do trabalho e do conhecimento, a consciência de classe diminui e a dominação torna-se cada vez mais impessoal, conseqüentemente, os indivíduos se tornam, afirma Bottomore (1988, p. 130), meios para a realização de fins que parecem ter existência própria, assim, os padrões particulares de relações sociais se tornam cada vez mais reificados e as relações sociais tornam-se cada vez menos compreensíveis. Os conflitos sociais deslocam-se cada vez mais para questões marginais que não conferem atenção para os fundamentos da sociedade. (BOTTOMORE, 1988, p. 130).

Nesses estudos a Escola de Frankfurt procurou pôr em evidência os fundamentos dessa dominação aparentemente impessoal, buscando assim revelar os elementos que impedem que os indivíduos tenham consciência de si como sujeitos. O foco desses estudos foi compreender como as ideias e crenças são transmitidas através da cultura popular, “a maneira pela qual o domínio do pessoal, do privado, é minado pela socialização exterior (extra-familiar) do ego.” (BOTTOMORE, 1988, p. 130). Esses estudos repercutem quando, no ano de 1940 Horkheimer e Adorno se transferem para Los Angeles, na Califórnia, onde se deparam com grandes indústrias do entretenimento. Foi quando do desenvolvimento da expressão *Kultur indutrie* (Indústria Cultural),<sup>17</sup> que tem um papel importante na “socialização exterior do ego”.

---

<sup>17</sup> “O termo ‘indústria’ refere-se, aqui, à ‘padronização’ e à ‘pseudo-individualização’, ou diferenciação marginal, dos artefatos culturais [...] e à racionalização das técnicas de promoção e distribuição. Sem preocupar-se com a integridade da forma artística, a indústria da cultura interessa-se pela ‘predominância do efeito’. Ela visa principalmente à criação de diversões e distrações, proporcionando uma fuga temporária às responsabilidades e à monotonia da vida cotidiana. Mas a indústria da cultura não propicia uma evasão autêntica. O relaxamento que proporciona – isento de demandas e esforço só serve para distrair as pessoas das pressões básicas que atuam sobre suas vidas e para reproduzir a sua vontade de trabalhar. [...] Adorno tentou mostrar como os produtos desta ‘indústria’ simplesmente reproduzem e reforçam a estrutura do mundo de que as pessoas procuram se evadir, na medida em que fortalecem a convicção de que os fatores negativos da vida são devidos a causas naturais ou ao acaso, promovendo assim um senso de fatalismo, de dependência e de obrigação. A indústria da cultura produz um ‘cimento social’ para a ordem existente. [...] Através da análise da arte e da música moderna, a Escola de Frankfurt procurou apreciar a natureza de diferentes fenômenos culturais. Nessa investigação, tentou mostrar como a maioria das atividades de lazer são dirigidas e controladas. Tanto a esfera da produção como a do consumo exercem uma influência crucial sobre a socialização dos indivíduos. Forças impessoais

Ainda em relação às constatações de socialização do ego, os teóricos frankfurtianos, ao usarem de conceitos psicanalíticos, procuraram compreender como a sociedade constitui o indivíduo ao produzir determinados tipos de caráter social. Os resultados indicam que no processo de socialização a influência dos pais está diminuindo gradativamente, dado que as famílias oferecem uma proteção cada vez menor em relação às pressões do mundo exterior. Concomitante à diminuição da influência dos pais está a diminuição da própria autoridade do pai, isso se reflete quando os meninos não buscam mais uma identificação com a imagem do pai, mas sim de imagens projetadas pela Indústria Cultural. Assim, o poder paterno torna-se arbitrário em virtude de que as exigências de proibição são mal interpretadas, o que facilita a busca por uma pai mais “poderoso” e, conseqüentemente, às imagens de fascistas.

Foi no período de estadia na Califórnia que Adorno e Horkheimer produziram uma série de textos que originaram a expressão teoria crítica e duas obras de enorme relevância para o pensamento sociológico e filosófico, trata-se da *The Authoritarian Personality* (A personalidade autoritária) de 1950 que é considerado um marco para a pesquisa sociológica e da *Dialektik der Aufklärung* (Dialética do esclarecimento), publicada em 1947. E o texto que deu nome à teoria crítica foi de autoria de Horkheimer, com título *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoria tradicional e teoria crítica) de 1937. Com esse texto, afirma Freitag (1993, p. 18), Horkheimer procurava preservar a reflexão filosófica dialética em face da tendência crescente do positivismo nas ciências sociais, lançando assim, os alicerces da Escola de Frankfurt.

Conforme Rouanet (1983, p. 162s), a obra *A personalidade autoritária: estudos sobre o preconceito*, que consiste em uma pesquisa liderada por Adorno em solo norte-americano, tinha como objetivo a identificação de traços de personalidade filo-fascista com relação ao preconceito anti-semita. O estudo buscava estabelecer relações entre traços de caráter e opiniões políticas que poderiam ser consideradas fascistas, como o nacionalismo e preconceito de raça. O fio condutor desse estudo foi a constatação por parte de Wilhelm Reich e outros freudo-marxista dos anos 30 de que grande parte de indivíduos, em virtude de sua posição econômica, deveria ser imunes à ideologias conservadoras, porém, paradoxalmente aderiam a essas ideologias em contradição direta com seus interesses de classe.

---

controlam não apenas as crenças dos indivíduos como também seus impulsos.” (BOTTOMORE, 1988, p. 130). Para mais, dentre outros, Cf. (THOMSON, 2010, p. 92-100) e (ADORNO, 1986e, p. 92-99).

Adorno buscava, portanto, tal como o fez Horkheimer e Fromm em sua *Autoridade e família*, analisar as interações entre a dinâmica psíquica do indivíduo e as condições sociopolíticas em que estão inseridos. Esse estudo revelou a profundidade em que a ideologia estava enraizada, além de mostrar como as pessoas aceitas sistemas de valores contrários aos seus interesses racionais. O caráter autoritário foi contraposto ao caráter autônomo e crítico. Outro de seus trabalhos mais importantes no período de exílio, como já referido, foi a *Dialética do esclarecimento*, obra em que os autores analisam a não realização das promessas emancipatórias do Iluminismo. A *Dialética do esclarecimento* é justamente a visualização do esclarecimento como idêntico a seu oposto, o mito, ou melhor, a irrazão. Na obra é tematizada a morte do esclarecimento na perspectiva kantiana<sup>18</sup>, em virtude da moderna sociedade capitalista.

Em 1948 Horkheimer regressa a Frankfurt juntamente com Adorno, e logo são nomeados professores catedráticos do Departamento de Filosofia da Universidade de Frankfurt. Horkheimer continua sendo diretor do Instituto e torna-se reitor da Universidade entre 1951 a 1953. Ministraram aulas regulares até 1969 e em 1967 Adorno torna-se o diretor do Instituto. A volta de Adorno e Horkheimer para a Alemanha fez com que se estabelecesse o rótulo “Escola de Frankfurt” *a posteriori* à década de 1960. (ASSOUN, 1991, p. 8). Após a década de sessenta associam-se a eles Alfred Schmidt e Jürgen Habermas, que seria reconhecido como o principal nome da segunda geração de intelectuais da Escola.

Com a revolta estudantil de 1966 em que os estudantes alemães se voltaram contra a estrutura autoritária das universidades alemães, nomes como Alfred W. Rudi Dutschke e Daniel Cohn-Bendit que lideraram o movimento estudantil e tinham como base intelectual as ideias progressistas de Horkheimer, Adorno e Marcuse. Segundo Freitag (1993, p. 24) Dutschke tinha alto nível de formação intelectual e, como líder estudantil, pôde transpor as ideias da teoria crítica na prática. Contudo, aos olhos de Adorno a revolta estudantil estava repleta de estudantes imaturos que seguiam seu líder não por motivos racionais, mas sim pelo seu carisma que os impediam de realizar autocrítica.

Após a morte de Adorno em 1969 seguiu-se o debate com Jürgen Habermas (1929), Rolf Tiedemann (1932), Alfred Schmidt (1931-2012), Albrecht Wellmer (1933), Claus Offe (1940), entre outros. Resumidamente a Escola de Frankfurt pode ser

---

<sup>18</sup> O texto referido de Kant é: “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento,’” que será objeto de análise no capítulo posterior, seção 3.1.

dividida em três períodos, o primeiro sob a orientação de Horkheimer que perdurou antes e durante a Segunda Guerra Mundial, até a chegada de Horkheimer e Adorno em Frankfurt em 1950. Após essa data foi Adorno que, ao assumir a direção do Instituto, volta a atenção para estudos estéticos e culturais. O segundo período sob a direção de Habermas que diante do pessimismo dos teóricos da primeira geração, irá propor o paradigma da razão comunicativa e uma volta a Kant. Esse momento habermasiano inicia em 1970. O terceiro período está voltado para as pesquisas intersubjetivas, iniciadas por Axel Honneth que se desenvolvem até os dias de hoje. Sobre Honneth destaca-se as obras *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica do poder: estágios de reflexão de uma teoria social crítica) publicado em 1985 e *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais) publicado em 1992.

Até este momento transitou-se brevemente sobre o histórico do Instituto de Pesquisa Social do período inicial até é o regresso à Alemanha (1923-1948). Essa breve incursão reputa-se da mais alta relevância diante da proposta de compreensão do pensamento crítico e propriamente da posterior análise da obra *Dialética do esclarecimento*. Neste momento, contudo, é necessária uma análise histórica do pensamento frankfurtiano, em especial Adorno e Horkheimer, o que possibilitará com que a compreensão da teoria crítica seja mais densa e profunda, o que irá facilitar o desenvolvimento do terceiro capítulo. Desse modo, uma das características pessoais mais importantes dos pensadores frankfurtianos era, além da ascensão judaica, sua condição econômica de classe média e classe média-alta. Isso municiou os críticos da Escola de Frankfurt a apontar a incoerência entre a solidariedade para com a classe trabalhadora e o estilo de vida adotado da *haute bourgeoisie*.

Consciente disso, Horkheimer, em sua obra *Dämmerung* – que significa concomitantemente aurora e crepúsculo – no aforista chamado *Uma fábula sobre a coerência* que justificou a combinação entre um padrão de vida burguês e sua identificação com a classe trabalhadora. No fragmento dois poetas pobres são convidados a aceitar uma quantia do rei apóstata por valorizar seus trabalhos. O primeiro recusa e o segundo aceita a proposta. O segundo, ao aceitar a proposta, é acusado de incoerência, e ouve como resposta: “Se pensas assim, deve continuar a

passar fome. Quem se sente identificado com os pobres deve viver como eles.”<sup>19</sup> (HORKHEIMER, 1986, p. 110). Diante da recusa da oferta do rei o poeta coerente acabou morrendo enquanto o segundo tornou-se o poeta da corte. Ao final do texto a conclusão: “Ambos foram coerentes e ambas coerências favoreceram o tirano. Para a prescrição moral geral de coerência parece haver uma condição: ela é mais favorável aos tiranos do que aos poetas pobres.”<sup>20</sup> (HORKHEIMER, 1986, p. 110).

A crítica de Lukács aos frankfurtianos e em especial à Adorno direciona-se no mesmo sentido, uma vez que Adorno é adjetivado de negativista sobre o curso da história, além de descrever a implosão da razão iluminista e a ruína dos regimes de apreensão categorias sem fornecer quaisquer esquemas práticos de engajamento.<sup>21</sup> Lukács afirma que os frankfurtianos, “a nata da inteligência alemã, inclusive Adorno,” alojaram-se no *Grand Hotel Abgrund* (Grande Hotel Abismo), “belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto,” um hotel com boas refeições e os mais belos deleites artísticos, enquanto pela janela podem ver, melancólicos, o abismo social. Novamente essa é a crítica sofrida pelos frankfurtianos sobre seu estilo de vida burguês e sua identificação com a classe trabalhadora. (LUKÁCS, 2000, p. 18).

Entretanto, Lukács não saiu ileso de seu combate com Adorno. Na verdade, Adorno indicava por meio de suas críticas ao neopositivismo, uma das mais fortes ideologias cravadas no século XX, que afeta até mesmo a classe operária e se estende às forças políticas ortodoxas, um otimismo irrefletido. Afirma Konder (1977, p. 90) que esse mesmo otimismo, ao qual Lukács era partícipe, era condenado por Adorno. Lukács chegou a afirmar que Adorno defende um “conformismo disfarçados de não-conformismo” (LUKÁCS, 1962, p. 18), embora Adorno estava autorizado a não se sentir atacado pelas críticas, pois, suas ideias haviam encontrado receptividade por estudantes universitários rebeldes, assim, “quando, em 1968, a contestação estudantil alcançou seu clímax em diversos países da Europa, o ‘marxismo ocidental’ da ‘Escola

---

<sup>19</sup> No original: “Si piensas así, deberías continuar pasando hambre. Quien se siente unido a los pobres tiene que vivir como ellos.”

<sup>20</sup> No original: “Ambos fueron coherentes; y ambas coherencias favorecieron al tirano. La universal prescripción moral de la coherencia parece que tiene su propia peculiaridad: que es más favorable a los tiranos que a los poetas pobres.”

<sup>21</sup> Em defesa de Adorno, é necessário destacar seus estudos a respeito da educação e da profissão do magistério. Cf. (ADORNO, 1995d).

de Frankfurt' parecia demonstrar a eficácia de seu não-conformismo." (KONDER, 1977, p. 90).

No mesmo sentido, afirma Rüdiger (2004, p. 11), está Umberto Eco que somava-se ao coro de críticos, ao qualificar os frankfurtianos de anacrônicos e elitistas. Em sua obra *Apocalípticos e integrados*, publicada em 1965, Eco os classifica como apocalípticos (os integrados seriam os funcionalistas), o que resultaria de seu quietismo, uma atitude passiva diante da realidade. Conforme Eco (2001 p. 9) "o Apocalipse é uma obsessão do *dissenter*, a integração é a realidade concreta dos que *não dissentem* [grifo do autor]". E segue acusando o pseudomarxismo dos frankfurtianos que "a convicção de que o pensador (o 'crítico') não poderá e não deverá propor remédios, mas, [...] testemunhar sua própria dissensão." E continua a afirmando: "Horkheimer [...] em polêmica com a cultura pragmatista, acusada de desviar e consumir as energias necessárias à reflexão [...]" (ECO 2001, p. 17). O que se está a criticar é a passividade política da Escola de Frankfurt, e sua auto-afirmação como indivíduos acima da média, como o *Übermensch* de Nietzsche. "No fundo, o apocalíptico *consola* o leitor porque lhe permite entrever, sob o derrocar da catástrofe, a existência de uma comunidade de 'super-homens', capazes de se elevarem, nem que seja apenas através da recusa, acima da banalidade média [grifo do autor]". (ECO, 2001, p. 9). Esse é um dos pontos fracos dos frankfurtianos embora não invalide a grandiosidade de suas pesquisas.

As críticas dirigidas a Adorno<sup>22</sup> e Horkheimer, de ceticismo elitista, compartilhadas por Konder (1977, p. 91), são rebatidas por Martin Jay (2008, p. 76), quando esse afirma que "seria fácil chamar esse comportamento de elitista [...]. Mas parece improvável que o rejuvenescimento da teoria marxista, para o qual eles contribuíram tão amplamente, pudesse ter sido promovido pela decisão de usar bonés de tecido." No mesmo sentido está Thomson (2010, p. 51) ao afirmar que tanto Adorno como Horkheimer eram intelectuais públicos, em que contribuíam com trabalhos, palestras e ensaios. E ainda, por de trás disso, havia um amplo trabalho burocrático de

---

<sup>22</sup> Diante desse quadro crítico, Jameson (1997, p. 18) afirma que "Adorno não foi, com certeza, o filósofo dos anos 30 (o qual, temo, tem de ser identificado retrospectivamente como Heidegger); tampouco o filósofo dos anos 40 e 50; nem mesmo o pensador dos anos 60 – estes são Sartre e Marcuse, respectivamente; e eu afirmo que, filosófica e teoricamente, seu discurso dialético antiquado era incompatível com os anos 70. Porém, há alguma chance de que ele possa se revelar ter sido o analista de nosso próprio período, o qual ele não viveu para ver, e no qual o capitalismo tardio esteve a ponto de eliminar os últimos resquícios da natureza e do inconsciente, da subversão e da estética, da práxis individual e coletiva e, com um impulso final, a ponto de eliminar qualquer vestígio de memória do que não mais existia na paisagem daí em diante pós-moderna. Parece possível, hoje, que o marxismo de Adorno, que não foi de grande ajuda nos períodos anteriores, pode revelar-se exatamente como o que necessitamos em nossos dias."



reformular pedagógicas a fim de conduzir ao desenvolvimento da Sociologia como uma disciplina na Alemanha. Os frankfurtianos estavam no interior daquilo que Foucault (2000, p. 1-14) se referiu como a “política da verdade”, eles estavam operando dentro dos dispositivos de poder, pondo em xeque a construção das verdades sociais, i.e., desconstruindo as políticas de legitimação e aprovação das verdades. Para Thomson (2010, p. 51) “é difícil afirmar que houve um afastamento da política em seu[s] trabalho[s]: se há algo, é uma virada rumo a ela.” Por outro lado, é possível afirmar que uma prática política ativa fortaleceria o grupo e enriqueceria sua teoria. Como exemplo há Antonio Gramsci o qual com sua experiência política pôde conferir qualidade concreta à teoria, o que faltou à Escola de Frankfurt. Mas as opções políticas de esquerda da Alemanha, contudo, se mostravam fracas.

Como já salientado anteriormente, tanto Horkheimer como seu círculo de amigos alienaram-se de partidos políticos de esquerda, em relação ao SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) foi visto com desdém pela sua traição à classe trabalhadora, o KPD (*Kommunistische Partei Deutschlands*), igualmente foi rejeitado em virtude de sua dependência de Moscou e por sua falência teórica. Os frankfurtianos preferiram a teoria à *práxis*, mas não por um completo desdém pela *práxis*, mas por perceber o esgotamento da prática política e não vislumbrar outra alternativa viável que não seja a teoria. (DUARTE, 2004, p. 10). A superioridade da razão sobre a *práxis* nunca foi segredo para ninguém quando se trata da Escola de Frankfurt, e Marcuse, outro destacado teórico frankfurtiano, em sua obra *Razão e revolução* publicada em 1941 afirma que “a teoria preserva a verdade mesmo se a prática revolucionária se desvia do seu caminho próprio. A prática segue a verdade, e não a verdade à prática.” (MARCUSE, 2004, p. 276). Foi assim que os frankfurtianos inauguraram o marxismo de cátedra.<sup>23</sup>

Desarte, a ortodoxia marxista de Kautsky foi reinventada pela Escola de Frankfurt. Após a morte de Hegel em 1831 constatou-se um considerável interesse no pensamento hegeliano, e na década de 1840 os hegelianos de esquerda, também conhecidos pela alcunha de jovens hegelianos – constituídos por David Strauss, Bruno Bauer, Max Stiner, Ludwig Feuerbach, e o mais destacado, Karl Marx –, começaram a analisar por meio das categorias do Espírito Objetivo os fenômenos sociais e políticos,

---

<sup>23</sup> Embora não estivessem sozinhos: Lukács em Budapeste, Korsch em Nova Iorque, Marcuse em Brandeis e La Jolla, Lefebvre, Goldmann e Althusser em Paris, Della Volpe em Messina, Colletti em Roma, apenas Gramsci e Benjamin – as duas vítimas do fascismo – viveram sempre fora das universidades. (ANDERSON, 1976, p. 67).

formando o que futuramente seria a Filosofia Social extensamente empregada pelo marxismo. Posteriormente à Primeira Guerra Mundial as dimensões filosóficas do marxismo foram sendo substituídas por uma perspectiva positivista, dita científica, até a Segunda Internacional.

Foi com a publicação das obras *Marxismo e Filosofia* de Karl Korsch e *História e Consciência de Classe* de György Lukács ambas em 1923 que foi retomada as raízes hegelianas da filosofia marxista. A ortodoxia marxista da Segunda Internacional estava atrelada à refutação marxista da filosofia em benefício de uma concepção mais científica, isso levou a um empobrecimento do *corpus* teórico marxista. O principal efeito diante da desvalorização da filosofia pelos intelectuais marxistas era a perda da relação dialética entre teoria e práxis, acarretando uma desvalorização da própria prática revolucionária. As afirmativas de Marx de que o socialismo científico ou o comunismo não eram essencialmente uma filosofia vinham a deixar claro que, o movimento operário alemão, embora tenha recebido influência da filosofia clássica alemã, é mais que uma filosofia. (KORSCH, 1977, p. 81).

O socialismo científico tinha a incumbência de suprassumir (*Aufheben*) a filosofia idealista burguesa e toda a filosofia em geral, essa foi, portanto, a mensagem deixada por Marx e Engels. Para os teóricos da Segunda Internacional, ocupar-se da filosofia era perda de tempo, tanto Franz Mehring como Karl Kautsky e Eduard Bernstein rejeitaram os aspectos filosóficos do marxismo, em especial o que diz respeito à metafísica e dialética hegeliana. Segundo Korsch (1977, p. 63-64), estava claro tanto para a ciência burguesa como para os intelectuais marxistas de que a filosofia não fazia parte do marxismo, e se para os professores de filosofia burgueses esta clivagem entre marxismo e filosofia era uma fragilidade, para os marxistas ortodoxos<sup>24</sup> isso não era um mínimo problema.

Contudo, ainda segundo Korsch, embora Marx e Engels se afastem da filosofia hegeliana, eles mantêm a dialética como princípio do processo de evolução histórica e social. O materialismo histórico ao qual Marx o caracteriza como científico e não como filosófico, a partir de 1945, deve ser entendido levando em conta que para eles a

---

<sup>24</sup> Com a publicação de *Materialismo e empiriocriticismo* em 1909, Lenin esqueceu-se da lógica de Hegel e voltou-se para pura e simplesmente o *materialismo* de Marx. Não tratava-se de uma incompreensão, mas não de especificar a importância da dialética em relação ao materialismo vulgar. Como assinala Slater (1978, p. 64) “embora essa hiato não tivesse grandes consequência para seu trabalho de 1909 [...] teve implicações desastrosas, quando, no meio da década de 20, *Materialismo e empiriocriticismo* tornou-se a obra clássica do ‘marxismo-leninismo ortodoxo’ [adotado pela Terceira Internacional] e a última palavra sobre toda a epistemologia marxista. Esse ‘texto sagrado’ encontrou um oponente explícito em Korsch, vem como um oponente basicamente implícito na Escola de Frankfurt.”

filosofia é sinônima de filosofia burguesa, tal como a crítica ao Estado em geral e não a um Estado determinado, uma vez que o Estado é identificado com o Estado burguês, a crítica marxista à filosofia é dirigida à filosofia em geral. (KORSCH, 1977, p. 83). As expressões de Marx e Engels induziram os teóricos da Segunda Internacional a entender que a supressão da filosofia significa sua substituição por um sistema de ciência positiva. Embora o real significado dessa supressão seja, segundo Korsch (1977, p. 64), a supressão por parte do socialismo científico de todas as filosofias e de todas as ciências e suas condições materiais atuais que nelas tinham encontrado expressão. Muito do que Lukács e Korsch afirmaram foi confirmado com a descoberta dos manuscritos parisienses de Marx,<sup>25</sup> que até então estavam desconhecidos.

No que diz respeito à Lukács, em sua obra buscou re filosofar o marxismo ortodoxo que havia deixado de lado seu papel de “ciência da história” e de “teoria da alienação”, onde a ortodoxia marxista – o leninismo e stalinismo - elaborava uma interpretação mecanicista da história. Segundo Matos (2005, p. 15), Lukács afirmara a fetichização da dialética como dogmatismo, ou seja, a dialética, como método de interpretação da história, havia se tornado positivista e dogmática. Portanto, foi com as obras desses dois autores que revigorou-se a ligação existente entre filosofia e marxismo, o que foi assumido posteriormente pelos frankfurtianos quando procederem com uma hegelianização do marxismo. “Até certo ponto, portanto, pode-se dizer que a Escola de Frankfurt reencontrou os interesses dos hegelianos de esquerda da década de 1840. [...] seus membros se interessaram pela integração da filosofia à análise social” (JAY, 2008, p. 85), e ainda, se interessaram pelo método dialético hegeliano redirecionado para o materialismo, bem como pela possibilidade de a práxis transformar a sociedade.

Assim, as semelhanças entre os jovens hegelianos do século XIX e os frankfurtianos de uma teoria social filosoficamente orientada terminam justamente nessa união entre sociologia e filosofia, pois, segundo Jay (2008, p. 85), separados por um século, os jovens hegelianos eram herdeiros diretos do idealismo alemão; mas para os frankfurtianos, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Bergson, Husserl, Schopenhauer, Weber e outros os separavam de Kant e Hegel. As próprias condições materiais eram diferentes, à época dos jovens hegelianos o capitalismo ainda estava dando seus

---

<sup>25</sup> Os *Manuscritos de Paris* ou *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx datam de 1844, mostram o *humanismo* de Marx. Nesse texto que Marx escreveu entre abril e agosto de 1844 em Paris foi encontrado e traduzido primeiramente para o russo e publicado em Moscou em 1927, sendo introduzido pela primeira vez na Alemanha em 1932.

primeiros passos, e pouco se sentia os efeitos da modernização. Enquanto que para os frankfurtianos o capitalismo já estava em uma outra fase qualitativa, que passa da fase concorrencial para se tornar monopolista e com forte intervenção estatal. O capitalismo tardio, ou capitalismo organizado ou ainda, capitalismo de Estado foi a fase diagnosticada inicialmente por Pollock<sup>26</sup> e adotada como paradigma por Horkheimer e Adorno.

---

<sup>26</sup> Pollock no texto *State Capitalism* (1941) desenvolve sua teoria sobre o capitalismo de Estado, afirmando que, ao contrário do capitalismo liberal do final do século XX, o capitalismo de Estado se caracteriza por um planejamento estatal da economia, em que se retira da competência do mercado a função de coordenador da produção e da distribuição. Os meios de produção e a apropriação da mais-valia como lucro, contudo, seriam mantidos sob a propriedade privada. Essa transição entre fases do capitalismo caracteriza-se por uma era predominantemente econômica para uma era predominantemente política. (Cf. RUGITSKY, 2013). No mesmo sentido reitera Cohn (1986, p. 10) ao afirmar que, ao contrário de Franz Neumann em *Behemoth* (1942) que afirmou permanência da dinâmica nuclear do sistema na esfera econômica, para Pollock, o Capitalismo de Estado desloca o primado da economia para a esfera do poder político. Esta nova formatação do capitalismo não significa uma restrição a seu modo de funcionamento, mas o contrário, expressa a plena universalização da lógica capitalista de produção, alcançando o máximo alcance na circulação e produção de mercadorias. Há, portanto, um controle político da produção, circulação e distribuição das mercadorias. Irá afirma Pollock (1941, p. 201) em seu estudo que “A palavra capitalismo de Estado (assim corre o argumento) é possivelmente enganosa na medida em que poderia ser entendido como denotando uma sociedade em que o Estado é o único proprietário de todo o capital [...] No entanto, indica quatro itens melhor do que todos os outros termos sugeridos: que o capitalismo de Estado é o sucessor do capitalismo privado, que o Estado assume funções importantes do capitalista privado, que os interesses de lucro continuam a desempenhar papel significativo, e que isto não é o socialismo. Nós definimos "capitalismo de Estado" em suas duas variedades mais típicas, a sua forma totalitária e sua forma democrática, como uma ordem social diferente nos seguintes pontos de "capitalismo privado" de que teve origem historicamente: (1) O mercado é deposto de sua função de controle para coordenar a produção e distribuição. Esta função foi assumida por um sistema de controle direto. Liberdade de comércio, empresas e do trabalho estão sujeitas a interferência governamental de um tal ponto que elas estão praticamente abolidas. Com o mercado autônomo as chamadas leis econômicas desaparecer. (2) Esses controles são investidos no estado que utiliza uma combinação de dispositivos antigos e novos, incluindo um "pseudo-mercado", para regular e expandir da produção e articulando-as com o consumo. O pleno emprego de todos recursos é reivindicado como a principal conquista no campo econômico. O estado ultrapassa todos os limites desenhados para atividades estatais em tempo de paz. (3) De acordo com uma forma totalitária do capitalismo de Estado o Estado é o instrumento poder de um novo grupo dominante, que resultou da fusão dos mais poderosos interesses instalados, o topo do ranking em gestão de pessoas na industrial e na empresa, estratos mais elevados da burocracia estatal (incluindo militares) e as principais figuras burocratas dos partidos vitoriosos. Todo mundo que não pertence a este grupo é um mero objeto de dominação.” Tradução livre. No original: “The word state capitalism (so runs the argument) is possibly misleading insofar as it could be understood to denote a society wherein the state is the sole owner of all capital [...]. Nevertheless it indicates four items better than do all other suggested terms: that state capitalism is the successor of private capitalism. that the state assumes important functions of the private capitalist, that profit interests still play significant role, and that it is not socialism. We define "state capitalism" in its two most typical varieties, its totalitarian and its democratic form, as a social order differing on the following points from "private capitalism" from which it stems historically: (1) The market is deposed from its controlling function to coordinate production and distribution. This function has been taken over by a system of direct controls. Freedom of trade, enterprise and labor are subject to governmental interference of such a degree that they are practically abolished. With the autonomous Market the so-called economic laws disappear. (2) These controls are vested in the state which uses a combination of old and new devices, including a "pseudo-market," for regulating and expanding production and coordinating it with consumption. Full employment of all resources is claimed as the main achievement in the economic field. The state transgresses all the limits drawn for peacetime state activities. (3) Under a totalitarian form of state capitalism the state is the power instrument of a new ruling group, which has resulted from

No que diz respeito ao proletariado, para os jovens hegelianos a classe proletária era vista como agente concretizador da filosofia, enquanto que para os frankfurtianos estava desacreditada; ainda que na década de 20 Lukács deposite na classe trabalhadora a tarefa de sujeito e objeto da história. Pouco a pouco a tomada de consciência sobre o enfraquecimento da classe e sua integração à sociedade foi percebido, sendo tal diagnóstico ainda mais acentuado com a emigração de Adorno e Horkheimer aos Estados Unidos. Assim, diferentemente de todas as análises marxistas<sup>27</sup> da época, os frankfurtianos deslocam o conflito de classes para a relação entre homem e natureza, e localizam o “pecado original” na origem do pensamento abstrato. (MÜLH, 1996, p. 76). Desse modo, se a relação entre filosofia e marxismo fosse bem compreendida, segundo Korsch (1977, p. 133), seria possível afirmar a real importância de sua discussão para a prática revolucionária, e identificar porque a indiferença do marxismo ortodoxo para com a filosofia era tão problemática. Esse processo de volta à filosofia, de hegelianização do marxismo é realizado, portanto, pela Escola de Frankfurt.

Outro importante elemento marxista revisitado pelos frankfurtianos foi a complexa relação e mediação dos modos de produção para com a superestrutura, que consiste em um dos principais elementos do *corpus* teórico marxistas. Os autores buscaram mostrar que os modos de produção não podem ser caracterizados simplesmente como estruturas objetivas, que se desenvolvem automaticamente e independentemente da atividade intelectual do homem. Essa interpretação se contrapõe à concepção positivista e determinista do materialismo histórico praticado até então, cujas principais características são: a crença na evolução histórica inexorável para o socialismo, e a adoção do modelo metodológico das ciências naturais para a compreensão das fases históricas. Esse modelo interpretativo do marxismo como uma espécie de darwinismo social corresponde a uma forma de pensamento que o próprio Marx rejeitava, (BOTTOMORE, 1988, p. 129), que é o modelo de materialismo contemplativo que esquece a importância elementar da subjetividade humana. O marxismo ortodoxo não percebia que as contradições entre forças produtivas e relações de produção não pré-determinava um caminho para a crise e conseqüentemente para a

---

the merger of the most powerful vested interests, the top ranking personnel in industrial and business management, the higher strata of the state bureaucracy (including the military) and the leading figures of the victorious party's bureaucracy. Everybody who does not belong to this group is a mere object of domination.”

<sup>27</sup> Sobre Adorno e o marxismo, Cf. (DUARTE, 1997, p. 109-115) e (KONDER, 2003, p. 121-130).

revolução, esse curso depende das práticas dos agentes sociais e de como esses agentes compreendem a situação social em que fazem parte. Assim, para os frankfurtianos deve-se analisar as implicações mútuas entre estrutura e as práticas sociais, ou em outras palavras entre estrutura e superestrutura. “Ambos os elementos [economia e indivíduo] determinam-se continuamente a si mesmos, de modo que nenhum deles pode ser descrito como fator atuante na evolução total, sem que outros também sejam incluídos nessa descrição”. (HORKHEIMER, 2012b, p. 45).

Há uma tentativa por parte dos frankfurtianos de fortalecer a racionalidade da sociedade pela análise de questões sociais e políticas. Questões como a luta pela emancipação e as próprias razões dessa luta são abordada com o objetivo de desnudar a identificação entre indivíduo e sociedade mediada pela ideologia hegemônica. Em *Razão e revolução* Marcuse defende contra o revolucionário de postura ascética e puritana, uma gratificação pessoal; contra os que afirmam que a emancipação decorre das transformações das relações de produção e das forças produtivas, afirma a auto-emancipação individual; contra os que postulam acelerar o progresso tecnológico existente, afirma novas alternativas à relação homem e natureza, e tais teses, assevera Bottomore, (1988, p. 129) exemplificam o afastamento do marxismo ortodoxo.

Horkheimer, Adorno e Marcuse nunca representaram, porém, um conjunto rígido de formas políticas. Isso porque um princípio central do seu pensamento, como também do de Habermas, é o de que o processo de liberação implica um processo de *auto-emancipação* e *autocriação*. Assim sendo, as organizações leninistas de vanguarda foram avaliadas criticamente por estes teóricos porque reproduziam uma divisão do trabalho crônica, a burocracia e a liderança autoritária. Embora os teóricos críticos não tenham produzido uma teoria política completa e circunstancialmente fundamentada, *situaram-se na tradição dos que sustentam a unidade entre socialismo e liberdade e que argumentam que os objetivos de uma sociedade racional devem ser prefigurados e coerentes com os meios usados para se chegar a ela* [grifo nosso].

Uma das principais preocupações dos frankfurtianos era explicar porque a revolução não ocorreu no Ocidente, ao contrário das previsões de Marx. Ao buscarem respostas para essa questão sobrevalorizaram a capacidade do “sistema” de absorver a oposição, i.e., subestimaram a complexidade dos acontecimentos políticos, o que os levou a dar um peso excessivo às forças que estabilizam a sociedade. Em virtude disso a teoria crítica perdeu de vista importantes lutas sociais. Essa e outras lacunas teóricas foram posteriormente problematizadas por Habermas, o qual desenvolveu seu pensamento nos quadros referenciais de Horkheimer, Adorno e Marcuse, embora divirja

substancialmente com relação a estes três autores. Neste momento será objeto de análise o pensamento dos dois principais representantes da primeira geração da Escola de Frankfurt e que são as bases intelectuais deste trabalho.

A figura e o pensamento de Theodor W. Adorno e de Max Horkheimer são objeto de estudo nesse momento, com o único objetivo de ampliar e aprofundar o conhecimento de seus pensamentos. Em virtude de que a imagem desses dois intelectuais reflete a imagem da própria Escola de Frankfurt em se tratando de sua primeira geração. Theodor Ludwig Wiesenhgrund-Adorno, mais conhecido apenas pelo sobrenome da mãe, Adorno, nasceu em 11 de setembro 1903, em Frankfurt *am Main*, em uma família burguesa abastada. Adjetivado de pernóstico por Brecht e presunçoso por Hanna Arendt, Adorno foi zombado por Lukács e descrito por José Merquior como “careca, gorducho e baixote” (KONDER, 2003, p. 121). De origem judaica, seu pai, Oslar Wiesengrund era judeu convertido que comercializava vinhos, e sua mãe, Maria Calvelli-Adorno, de descendência corso-genovesa, era católica e cantora profissional.

Adorno, como será adotado, aprendeu piano e estudou composição com Bernhard Sekles, e a filosofia apareceu em sua vida quando aos 15 anos fora orientado nas leituras da *Crítica da razão pura* por seu amigo Siegfried Kracauer, e posteriormente ingressou na Universidade de Frankfurt no curso de filosofia. Defendeu sua tese de doutorado sobre Husserl, com o título *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (A transcendência do objeto e o do noemático na fenomenologia de Husserl) em 1924. Mas em toda sua formação filosófica Adorno não abandona seus estudos sobre estética e música, e no ano de 1924 mudou-se para Viena para estudar composição com Alban Berg e técnica de piano com Eduard Steuermann, sendo influenciado mais pela atonalidade de Arnold Schönberg do que pelo seu sistema dodecafônico. A música e a filosofia marcaram a trajetória de Adorno, a ponto de em uma carta escrita a Thomas Mann, em 1948, afirmar: “Estudei filosofia e música. Em vez de me decidir por uma, sempre tive a impressão de que perseguia a mesma coisa em ambas.” (ADORNO, 2002, p. 9).

Após três anos em Viena Adorno retorna à Frankfurt atraído pelo círculo de intelectuais do Instituto. Adorno conhecera Horkheimer em 1922 com 19 anos em um seminário sobre Husserl, além de estudarem psicologia com Adhémar Gelb juntos. No ano de 1931 em Frankfurt tornou-se *Privatdozent* com a apresentação da tese *Kierkegaard: Konstruktion des Asthetischen* (Kierkegaard: a construção da estética),

sob orientação de Paul Tilich e com Horkheimer na banca de defesa. Apresenta no mesmo ano seu discurso como assistente de Filosofia na Universidade de Frankfurt sob o título *Die Aktualität der Philosophie* (A atualidade da filosofia). Após lecionar filosofia em Frankfurt até 1933, tem sua licença cassada pelos nazistas e no ano de 1934 é obrigado a deixar a Alemanha, refugiando-se na Inglaterra. Durante o tempo na Inglaterra desenvolve a primeira versão de estudos sobre Husserl, que no ano de 1956 será publicado com o título *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (Metacrítica da epistemologia: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas). Em 1938 transfere-se para Nova York a convite de Horkheimer, onde trabalha meio período na *The Princeton Radio Research* e meio período do Instituto de Pesquisa Social.

Posteriormente, no ano de 1941, Adorno transfere-se para Los Angeles novamente a convite de Horkheimer onde o Instituto se atualmente se encontrava. Em parceria com Horkheimer Adorno dedica seu tempo na redação de uma das obras capitais da Escola de Frankfurt e mesmo do século XX, a *Dialektik der Aufklärung: philosophische fragmente* (Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos), publicada em 1947 em Amsterdã pela editora Querido Verlag. Entre publicações de artigos, de 1944 a 1947, compõe seu livro de crônicas filosófico-estéticas, *Minima moralia: reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada). De 1946 a 1949 desenvolve em parceria com um grupo de psicólogos sociais e psicólogos clínicos da Universidade de Berkeley pesquisas empíricas sobre a dinâmica psíquica dos indivíduos nas condições culturais e políticas da sociedade norte-americana. A obra *The Authoritarian Personality* (Personalidade autoritária: estudos sobre o preconceito), publicada em 1950, estudo traçou de elementos fascistas nos indivíduos.

No ano de 1950 Adorno e Horkheimer estão de volta a Frankfurt como professores catedráticos da Universidade. Com sua volta à Alemanha, Adorno ajuda Horkheimer a reorganizar o Instituto e nas décadas de 1950 e de 1960 publica inúmeros textos sobre estética e filosofia, dentre eles estão: *Prismas: crítica cultural e sociedade*, 1955; *Dissonâncias: música no mundo administrado*, 1956; *Mahler: a fisionomia musical*, 1960; *Introdução à sociologia da música*, 1962; *Intervenções: novos modelos críticos*, 1963; *O jargão da autenticidade*, 1964; *Três estudos sobre Hegel*, 1969 e *Palavras e sinais: modelos críticos*, 1969. Em 1961, Adorno participa de um debate com os positivistas e neopositivistas do Círculo de Viena de Moritz Schlik, e com



liderança de Karl Popper. O texto de Adorno, *A polêmica do positivismo na sociologia alemã* de 1961, e o texto de Ralf Dahrendorf, *Anotações sobre a discussão*, evidencia a posição de Adorno como defensor de uma ciência social crítica e comprometida.

Em 1960 a 1969 Adorno, por meio de uma série de entrevistas e palestras veiculadas pela Rádio Hessen, publica a coletânea de textos *Educação e emancipação*, dentre os quais estão *Educação após Auschwitz* (1965); *Educação – Para quê?* (1967); *A educação contra a barbárie* (1968); *Educação e emancipação* (1969). Publica ainda *Notas de literatura*, com 35 ensaios e 17 apêndices. Os três primeiros volumes foram publicados respectivamente em 1958, 1961 e 1965, o quarto e último volume em 1974. No primeiro ensaio intitulado *O ensaio como forma* Adorno propõe a forma ensaística como impulso antissistemático e anti-metodológico: “o ensaio procede, por assim dizer, metodologicamente sem método.” (ADORNO, 2003, p. 30). A forma ensaística e aforismática é a forma pela qual a filosofia de Adorno se constrói. Por fim, temos duas de suas obras mais conhecidas e polêmicas, a *Negative Dialektik* (Dialética Negativa), publicada em 1966, e *Aesthetic Theory* (Teoria Estética), publicada postumamente em 1970.

A *Dialética negativa*, uma de suas obras mais polêmicas, parte de Hegel e, ao mesmo tempo, volta-se contra ele. Parte de Hegel, pois lança mão de seu método dialético do conhecimento, mas volta-se contra Hegel no exato sentido que nega o movimento especulativo ou positivo-racional da identidade entre sujeito e objeto.<sup>28</sup> Pois Adorno tem consciência da violência de que o todo faz ao particular, da violência de abarcar a totalidade do real pelo pensamento. Além de Hegel, Adorno vai contra Marx em priorizar a negatividade da dialética em meio a uma sociedade que se abstém de transformar-se. Contra a décima primeira tese sobre Feuerbach<sup>29</sup>, Adorno assinala a incapacidade da filosofia em dirigir a práxis e de realizar a emancipação do mundo da necessidade para o mundo da liberdade.

---

<sup>28</sup> “A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a *de* estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.” (HEGEL, 2011a, p. 73). E ainda, “Entretanto, o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito[grifo do autor].” (HEGEL, 2011a, p. 76).

<sup>29</sup> “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo* [grifo do autor].” (MARX, 1998, p. 103).

A respeito da obra *Teoria estética*, que fora publicada ainda inacabada em 1970, consoma-se em um escrito basilar sobre a análise e a interpretação da arte moderna. Com sua estrutura de aforismos o livro é a suma da experiência de Adorno como músico e filósofo, e reúne a síntese de seus ensaios sobre literatura, arte, retórica e composição. Além disso, a obra desenvolve um de seus conceitos fundamentais já estudados na *Dialética do esclarecimento*, os conceitos de Indústria Cultural e razão instrumental. Conceitos esses que serão abordados em momento oportuno. Já no ano de 1967 Adorno assume a direção do Instituto de Pesquisa Social com a aposentadoria de Horkheimer, e nos anos de 1966 a 1968 acompanha a rebelião estudantil contra o autoritarismo das universidades, e condena a atuação dos estudantes por serem imaturos e radicais em suas posições.

Após a leitura de *História e consciência de classe* e deu seu primeiro contato com Walter Benjamin na primeira metade dos anos 20, Adorno se tornou marxista, mas como assinala Konder (2003, p. 122) “[...] bem a seu modo. Seu marxismo não só rejeitava a doutrina oficial do ‘marxismo-leninismo’, como viria a se permitir [...] uma posição de crítica política explícita ao ‘sistema’ adotado na União Soviética.” Tanto é que seu marxismo heterodoxo estava convencido de que havia no legado de Marx duas partes distintas, a parte negativa e crítica do capitalismo e reveladora de suas contradições; e a outra positiva e propositiva de uma alternativa que era a revolução proletária e a instalação do comunismo. Ainda segundo Konder (2003, p. 124) “a primeira era magnífica; a segunda estava superada.” Adorno ressaltava que a dialética-positiva dos comunistas não era adequada para combater o nazi-fascismo e o capitalismo, uma vez que a concepção da dialética-positiva é de positividade e continuidade da histórica como movimento, em detrimento da descontinuidade. A subordinação, portanto, do particular ao geral, do singular ao universal, e das partes ao todo despertavam o desgosto em Adorno, que se sentira traído pelo proletariado alemão que se integrara ao regime nazista. Nesse clima de tragédia Adorno se pôs a aplicar o materialismo histórico “*exclusivamente à crítica da sociedade capitalista*, rejeitando como ilusória a parte relativa ao papel da classe operária, à edificação da sociedade socialista [grifo do autor].” (KONDER, 1977, p. 54).

A filosofia de Adorno é combativa aos modelos sistemáticos e totalizadores da antiga filosofia alemã. Sendo uma filosofia antissistemática, é por meio do ensaio e do aforismo que Adorno encontra expressão adequada para sua filosofia. Sobre o ensaio Adorno irá afirmar em seu artigo *O ensaio como forma* (2003, p. 18) “[...] o ensaio se

diferencie da arte tanto por seu meio específico, os conceitos, quanto por sua pretensão à verdade desprovida de aparência estética.” E segue afirmando que o “ensaio não segue as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas, [...] o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta, sobretudo, contra a doutrina [...] segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia.” (ADORNO, 2003, p. 25). Dentre os membros da Escola de Frankfurt Adorno é sem dúvida aquele que mais vivamente e abertamente expressou sua aversão à ontologia e à teoria da identidade inaugurada pelos idealistas alemães.<sup>30</sup> Em sua obra *Metacrítica da teoria do conhecimento* Adorno afirma que a reificação da lógica “[...] se reporta à forma da mercadoria, cuja identidade consiste na ‘equivalência’ dos valores de troca.” (ADORNO, 2015, p. 130).

Substituí em seus textos os encadeamentos tradicionais de proposições filosóficas pela parataxe, que consiste em “arranjos de fragmentos de discurso propositalmente divididos e dispostos em forma de constelação em torno de um tema central.” (HUSMAN, 2001, p. 10). Desse modo, é por meio de aforismos e fragmentos que Adorno expõe sua filosofia antissistemática, não é à toa que uma de suas principais obras, a *Dialética do esclarecimento*, tem como subtítulo *fragmentos filosóficos*. Uma das chaves centrais de sua filosofia é a ideia de declínio, negação, falência, crise, decomposição (*Zerfall*), que está presente em praticamente todos seus textos. Contudo, seu pessimismo<sup>31</sup> decorre do período em que viveu, como exemplo, ao contrário de Marx, que viveu em uma época marcada pelas tentativas de fazer cumprir as promessas contidas nos escritos filosóficos, em especial dos metafísicos alemães, Adorno e Horkheimer, por outro lado, viveram em um momento diferente da história, cuja marca

---

<sup>30</sup> A filosofia da identidade proveniente do idealismo alemão procurou uma superação do idealismo transcendental kantiano e sua diferenciação entre fenômeno e nùmeno. A filosofia da identidade, apesar de ser fundada pela lógica aristotélica, é iniciado por Fichte, continuada por Schelling e sua forma acabada é realizada por Hegel. Tal filosofia afirma que o sujeito e o objeto coincidem. Portanto, o Absoluto é entendido como *coincidentia oppositorum*, ou seja, identidade originária entre sujeito-objeto, eu e não-eu. Cf. (REALE; ANTISERI, 1991, p. 54).

<sup>31</sup> Como destaca Nobre (2008, p. 40s) no diagnóstico feito pelos autores na década de 1930 revelaram-se três elementos que bloqueavam qualquer forma de ação transformadora, são eles: a estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo mediante a intervenção do Estado na economia de mercado; a integração das massas no sistema capitalista, em virtude da melhora da qualidade de vida dos trabalhadores ao criar uma espécie de “aristocracia trabalhadora”; por último, o avanço do fascismo que reprimia qualquer movimento de contestação. Já na década de 1940 o diagnóstico torna-se ainda mais pessimista com a obra *Dialética do esclarecimento*, onde os autores visualizavam um bloqueio estrutural da ação transformadora, e esse bloqueio se dá pelo signo da razão instrumental e do capitalismo de Estado diagnosticado por Pollock.

era possível identificar claramente em sua filosofia, em especial na busca por entender o monstruoso fracasso daquelas promessas.<sup>32</sup>

Sua filosofia emerge das ruínas da tentativa de realização da filosofia, tal como aparece na primeira frase da *Dialética negativa*. “O juízo sumário de que ela [filosofia] simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa.” (ADORNO, 2009, p. 11). Igualmente no seu texto *Atualidade da filosofia*, nome da aula inaugural na Faculdade de Filosofia da Universidade de Frankfurt, em 7 de maio de 1931, Adorno formula a questão sobre a sobrevivência da filosofia no momento de crise dos sistemas idealistas. Assevera a necessidade de abandonar a pretensão filosófica de se apoderar da totalidade do real pelo pensamento. Essa tendência de a filosofia abarcar o todo e procurar dar respostas a todos os problemas que envolvem o homem conduz a uma instrumentalidade da razão, que apenas serve aos interesses da sociedade burguesa e à manutenção do capitalismo tardio. Segundo Adorno (1970, p. 17) “o ‘primeiro’ da filosofia já deve conter sempre tudo, o espírito confisca aquele que não se assemelha, para possuí-lo. Nada deve escapar pelas suas malhas, pois o princípio deve organizar a integridade.” É nesse sentido que a filosofia é vista pelos frankfurtianos com vinculada à dominação.

A questão que se coloca é “depois do fracasso dos esforços em prol de uma filosofia grande e total, se apresenta uma forma mais singela: se a filosofia é absolutamente atual.” (ADORNO 1996b, parágrafo quarto). A atualidade da filosofia é colocada frente aos acontecimentos históricos que desmentem a tradição do idealismo alemão da afirmação da identidade entre ser e pensar. Adorno continua afirmando que mesmo após grandes esforços da filosofia em responder as questões humanas, “existe ainda alguma adequação entre as questões filosóficas e a possibilidade de respostas: se realmente o resultado da história do problema mais recente não é a impossibilidade, por princípio, de resposta para as questões filosóficas cardeais.” (ADORNO, 1996b, parágrafo quarto). Enfim, com a persistência na não-identidade e na contingência, a filosofia de Adorno tornou-se tão ‘atonal’ quanto a música que havia absorvido de Schönberg. (JAY, 2008, p. 116).

---

<sup>32</sup> Para Souza (2004, p. 108) “não estamos mais na época dos otimismo historicistas de qualquer espécie, mas no declínio de estruturas de convicções de sentido de abertura frente à realidade, que aparecem ao filósofo de uma forma extremamente clara, na medida em que a consciência da *coisificação* da realidade – mesmo em sua forma filosófica – tornou-se muito aguda [grifo do autor].”

Nesse momento, é possível estabelecer uma comparação com a obra de Schönberg e o pensamento de Adorno. Músico vienense, Schönberg é conhecido como o desenvolvedor do sistema dodecafônico ao romper com o sistema de tonalidade tradicional da música. Assim, ao contrário da música clássica ocidental dos séculos XVIII e XIX, que “fora organizada em torno de um conjunto de relações entre notas em pontos específicos da escala musical, a música atonal buscava uma fluidez e liberdade maiores por meio da recusa em acomodar-se a tais padrões determinados.” (THOMSON, 2010, p. 58). Ao trabalhar com doze tons, rejeitando o sistema rígido da música tradicional, Schönberg permitia-se transitar mais livremente em relação ao sistema tonal convencional. Na verdade, não se trata de uma total rejeição da tradição musical, mas sim de uma ampliação de suas possibilidades imanentes.

Em comparação, o pensamento de Adorno, igualmente a Schönberg, não postula uma criação da filosofia a partir do zero. O pensamento de Adorno é mais desconstrutivo do que propriamente construtivo. A atenção de Adorno volta-se ao particular, ao *hic et nunc* (aqui e agora) de eventos específicos. É uma busca na descrição da tensão entre a generalização do pensamento conceitual com a singularidade e a particularidade dos objetos do pensamento, do mundo em si. Adorno entende o pensamento como uma luta para determinar e reduzir o mundo a objetos cognoscíveis e repetíveis, com o objetivo de explicá-lo e entendê-lo. “Sua tarefa é encontrar uma forma de pensar na qual essa luta não se resolva unilateralmente na subordinação dos objetos de pensamento pelo padrão a eles imposto pelo pensador.” (THOMSON, 2010, p. 61). Em suma, o pensamento de Adorno é um constante movimento de negação da totalidade pela particularidade, i.e., uma constante crítica por parte do indivíduo em particular na resistência ante a violência do todo social, que faz com que o particular se integre à totalidade social capitalista ou fascista. Adorno busca expressar a não-identidade diante dessa tensão de identificação entre a parte e o todo, p.ex., a integração do trabalhador na sociedade burguesa e em sua visão de mundo,<sup>33</sup> bem como a obra de arte na Indústria Cultural.<sup>34</sup> Adorno irá falar em sua *Dialética negativa*: “se o leão

---

<sup>33</sup> “Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, mas, além deles, muito mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele.” (ADORNO, 1986c, p. 68).

<sup>34</sup> Para uma análise introdutória do pensamento de Adorno sobre a não-identidade voltada para o campo ideológico, entre outros, Cf. (EAGLETON, 1997, p. 115s) e (COHN, 1986, p. 11-14).

tivesse uma tal consciência, então a sua fúria contra o antílope que ele quer devorar seria ideologia.” (DN, p. 289).

Para Adorno, e mesmo para Horkheimer, o postulado da identidade como Hegel o havia concebido era falso, em vista de que partia de um pressuposto idealista de que o sujeito e o objeto do conhecimento são idênticos, dado que para Hegel (2012a, 2012b) o conhecimento é autoconhecimento do Espírito Absoluto. Conforme ressalta Rouanet (1983, p. 74) essa identidade não é nem possível, de um ponto de vista materialista, nem válida, a partir de uma perspectiva política, “pois acaba conduzindo à totalidade abstrata de um *sistema*, que inclui cada doutrina como momento da verdade total, e nivela a verdade com o erro [grifo do autor].” Tal como Lukács em *História e consciência de classe* como em toda filosofia iluminista, ambos partiam do postulado da identidade.

Lukács pressupõe a filosofia da identidade ao identificar o proletariado como o sujeito e objeto da história, e a filosofia iluminista com a apropriação do objeto pelo sujeito onipotente, a fim de estabelecer a dominação da razão. Não se trata, para Adorno, de dissolver o objeto no sujeito, como na razão idealismo, nem do pseudomaterialismo ilustrado, que reduz o sujeito ao objeto. Para Adorno a verdade está no *campo de força*<sup>35</sup> entre sujeito e objeto. (ROUANET, 1983, p. 75). A não-identidade busca igualmente a não dissolução do particular no universal, a tentativa de totalização é necessariamente repressiva, embora, necessária para não recair num quietismo da razão. A totalidade enquanto dominação é a inversão da afirmação hegeliana – a verdade é o todo –, que Adorno a inverte ao afirmar que *das Ganze ist das Unwahr* (o todo é o não-verdadeiro). (MM, p. 46).

Voltando agora a atenção para a figura de Max Horkheimer, diante de sua importância para a Escola de Frankfurt e para o objeto deste trabalho. Além disso, é somente conhecendo esse personagem que se torna possível compreender o espírito norteador da Escola de Frankfurt. Nascido em Stuttgart em 14 de fevereiro de 1895, Horkheimer cresceu em uma família da média burguesia industrial. Filho de Moritz Horkheimer e Babetta Horkheimer, trabalhou na construtora de seu pai até 1917

---

<sup>35</sup> “Tanto a teoria empírica como a idealista erra a realidade ao fixá-la como um ente (que Husserl chama ‘ser’), enquanto está em um campo de força. Por certo que ‘não se pode relativizar a verdade e ater-se firmemente à objetividade do ser’. No entanto, o próprio Husserl situa, no lugar de uma tal objetividade, um esvaziamento, uma mera forma, porque não logra conceber.” (ADORNO, 1970, p. 95). No original: Tanto la teoría empírica como la idealista yerra la realidad al fijarla como un ente (que Husserl llama "ser"), mientras ésta es un campo de fuerzas. Por cierto que "no puede relativizarse la verdad y atenerse firmemente a la objetividad del ser". Pero el próprio Husserl sitúa, en el lugar de una tal objetividad, su vaciado, la mera forma, porque no logra concebir.

quando saiu para prestar serviço militar, o que rendeu importantes consequências para seu pensamento. Após servir na guerra buscou formação intelectual onde atuou inicialmente no campo da Psicologia sob a orientação de Adhemar Gelb, mas logo ao ingressar em Frankfurt se interessou em Filosofia, tendo como mentor Hans Cornelius.

Cornelius exerceu grande influência no pensamento de Horkheimer, o qual absorveu sua postura progressiva na política combinada com seu pessimismo cultural. (JAY, 2008, p. 87). O posicionamento marxista da Escola de Frankfurt foi posterior à formação de seus componentes. É o caso de Horkheimer que se interessara por Schopenhauer e Kant, e só posteriormente à sua formação acadêmica voltou sua atenção para Hegel e Marx. Concluiu seu doutorado sob a orientação de Cornelius com uma tese sobre Kant, intitulada *Zur antinomie der teleologischen Urteilskraft* (Sobre a antinomia do juízo teleológico) e sua *Habilitationsschrift*<sup>36</sup> em 1925, igualmente sob a orientação de Cornelius, foi uma análise da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, sob o título *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Crítica de Kant do julgamento como uma ligação entre a filosofia teórica e prática), o que o habilitou como *Privatdozent*. (JAY, 2008, p. 43).

Ao receber a influência de Kant Horkheimer negou a teoria do conhecimento marxista, pois aceitava o componente ativo do conhecimento. Sua influência kantiana, contudo, é limitada até as críticas de Hegel aos dualismos entre razão teórica e razão prática, fenômeno e *númeno*, ser e dever-ser. (JAY, 2008, p. 89). A inspiração hegeliana de Horkheimer está no método dialético e na existência de uma lógica substantiva, mas ao mesmo tempo renega as intenções de Hegel na afirmação de uma verdade absoluta, dado que o sistema hegeliano pode sustentar a manutenção do *status quo*,<sup>37</sup> o oposto que Horkheimer vira no marxismo – a constante busca por mudança social. Essa crítica do idealismo hegeliano está expresso no texto *Zum problem der wahrheit* (Sobre o

<sup>36</sup> Para uma explicação sobre a hierarquia no sistema acadêmico alemão Cf. (JAY, 2008, p. 43).

<sup>37</sup> Basta lembrar a asserção hegeliana no prefácio de seus *Princípios de filosofia do direito*, publicada em 1820: “O que é racional é real e o que é real é racional.” (HEGEL, 1997, p. XXXVI). Após a morte de Hegel duas correntes antagônicas de discípulos – os velhos hegelianos ditos de direito e os jovens hegelianos ditos de esquerda – reivindicaram para si o espólio teórico de seu mestre. O antagonismo teórico tinha como centro gravitacional o tema da reconciliação do real com o racional. Os hegelianos de direita - Karl Friedrich Göschel, Johann Philipp Gabler, Johann Eduard Erdmann, Julius Schaller, Johann Karl Rosenkraz, Philipp Konrad Marheineke, Charles-Louis Michelet – puderam justificar e conservar o *status quo*, ao afirmarem que o real está em conformidade com os imperativos da razão, sendo que apenas uma desrazão poderia movimentar uma contestação. Por outro lado, os jovens hegelianos - David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Bruno Bauer – afirmavam que o *real* não deveria ser identificado imediatamente com o *racional*, ou seja, apenas com o trabalho do negativo que a realidade poderia ser supressumida a um âmbito mais elevado do conceito. Cf. (REALE; ANTISERI, 1991, p. 163).

problema da verdade)<sup>38</sup> de 1935 e *Hegel Und Das Problem der Metaphysik* (Hegel e o problema da metafísica) de 1932.

Porém, mais do que isso, Horkheimer, como já ressaltado, rejeitava em Hegel sua principal tese acerca da identidade entre sujeito e objeto, ou seja, de que o conhecimento é um autoconhecimento do sujeito infinito. Horkheimer afirma que há apenas o pensamento específico do homem concreto e não o pensamento do sujeito infinito que pensa a si mesmo. Rejeita assim o pensamento da identidade e ao mesmo tempo os postulados do positivismo na apoteose dos fatos; em suma, a sistematização metafísica e o empirismo irreflexivo. No que diz respeito à sua crítica ao positivismo, que restringia a realidade àquilo que poderia ser expresso em sentenças a partir de dados empíricos, Horkheimer o rejeita igualmente em virtude de não expressar a não-identidade, ou seja, para ele o positivismo era uma renúncia à reflexão. “Em grande medida, a eficácia da teoria crítica nasceu dessa recusa de sucumbir às tentações das duas alternativas.” (JAY, 2008, p. 90). A identidade entre real e racional é, portanto, rejeitada no materialismo dialético de Adorno e Horkheimer, a ponto de Horkheimer (1938, p. 50) afirmar em seu ensaio *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (Montaigne e a função do ceticismo) que:

A partir da dialética materialista, tal como consta na teoria crítica, em contraste com Hegel, *a unidade de pensamento e história não será tolerada*. Atualmente, existem verdadeiras formas de sócio-históricas cuja irracionalidade já foi apreendida pelo pensamento. A dialética não está concluída. Entre pensamento e ser não há harmonia, mas a contradição se revela, ainda hoje, como força motriz; e que não apenas entre homem e natureza, mas sim entre as próprias pessoas com suas necessidades e capacidades, bem como a sociedade que eles produzem [grifo nosso].<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> “A opinião de Hegel de que seu pensamento atinge as características de todo ser existente, cuja unidade, intocada pelo vir-a-ser e perecer dos indivíduos permanece a hierarquia e totalidade perfeitas tais quais aparecem no sistema, significa, conseqüentemente, a eternização intelectual das condições terrenas originais. A dialética mantém sua função transfiguradora. Os regimes nos quais, segundo Hegel, têm seu lugar eterno tanto a dominação e a servidão como a pobreza e a miséria, são sancionados porque o contexto conceitual em que estão enquadrados equivale a algo mais elevado, ao diviso e absoluto. Assim como a religião e a deificação de uma raça ou de um Estado, ou a adoração da natureza oferecem ao indivíduo que sofre um ser que não morre e está eternamente perfeito dentro de si, Hegel acredita poder desvendar um sentido eterno, em cuja contemplação o indivíduo, com toda a sua miséria pessoal, deve sentir-se amparado. É este o traço dogmático, metafísico e ingênuo de sua teoria.” (HORKHEIMER, 2012g, p. 148).

<sup>39</sup> No original: Von der materialistischen Dialektik, wie sie in der kritischen Theorie enthalten ist, wird im Unterschied zu Hegel die Einheit von Denken und Geschichte nicht hingenommen. In der Gegenwart existieren reale historische Lebensformen, deren Irrationalität sich dem Denken bereits ergeben hat. Die Dialektik ist nicht abgeschlossen. Zwischen Denken und Sein herrscht keine Harmonie, sondern der Widerspruch erweist sich noch heute als treibende Macht; und zwar nicht bloss zwischen Mensch und Natur, vielmehr zwischen den Menschen selbst mit ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten und der Gesellschaft, die sie hervorbringen.



A unidade entre ser e pensar, entre razão e história não era tolerada pelo materialismo dialético praticado pela teoria crítica, pois como assinala Horkheimer, já são visíveis formas históricas irracionais. Sob uma severa crítica, a justificação histórica hegeliana é acusada de racionalizar o sofrimento humano. Adorno irá afirmar em sua *Dialética negativa* que “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica.” (DN, p. 266). Adorno procura dizer que a filosofia hegeliana está a serviço da justificação do sofrimento humano, da violência na história. Segundo Matos (2005, p. 26) o pensamento de Hegel não é um pensamento da negatividade dialética, em vista de que afirma o real, é uma dialética positiva da identidade, em que afirma o atual como necessário. Isso significa afirmar que Hegel legitima o fogo e o sangue, a miséria e a fome do homem.

Outro aspecto importante do pensamento de Horkheimer era, motivado por seu desejo de reexame dos fundamentos do marxismo, sua proposta de teoria materialista da sociedade, mas que se diferenciava do materialismo vulgar do marxismo ortodoxo. No seu trabalho *Materialismus und Metaphysik* (Materialismo e Metafísica), publicado em 1933, Horkheimer afirmou a constante interação entre a superestrutura e a estrutura, sendo errônea a percepção do marxismo ortodoxo de preferência da base econômica da sociedade. “Assim, a evolução do caráter humano é condicionada tanto pela situação econômica, como também pelas forças individuais do indivíduo determinado.” E continua: [...] “ambos os elementos determinam-se continuamente a si mesmos, de modo que nenhum deles pode ser descrito como fator atuante na evolução total, sem que outros também sejam incluídos nessa descrição.” (HORKHEIMER, 2012c, p. 45). O papel ativo do indivíduo não era uma sedução idealista, i.e., tal como o pensamento burguês fazia acreditar ao afirmar a precedência do indivíduo sobre o coletivo (CHESNOKOV, 1965, p. 454), ao contrário, a influência superestrutural se direciona a esfera de produção, na utilização de bens materiais e dos instrumentos de trabalho. Assim, a experiência do homem e seus pensamentos se transmitem aos demais homens, em uma implicação dialética entre estrutura-superestrutura e superestrutura-estrutura. Como destaca Chesnokov (1965, p. 454) “na esfera social, a atividade do homem se

manifesta no fato de que, uma vez que experimenta a ação de outros homens, o mesmo influi constantemente sobre eles.”<sup>40</sup>

A prática do campo político autonomizou-se no século XX com o leninismo e com o fascismo, o que reciprocamente influenciava a estrutura. O materialismo de Horkheimer revisitou as bases hegelianas do marxismo, ao contrário do marxismo ortodoxo que se concentrava apenas na base econômica. Para Horkheimer o verdadeiro materialismo era dialético por envolver um constante intercâmbio entre sujeito e objeto. Horkheimer (2012c, p. 44) afirma que “o materialismo fornece, entretanto, no conhecimento da tensão irremovível entre conceito e objeto, uma autodefesa crítica perante a fé na infinitude do espírito.” E continua afirmando que “o que caracteriza um processo dialético é que ele não se deixa conceber como efeito de fatores diversos e invariáveis; ao contrário, seus elementos mudam recíproca e continuamente dentro dele mesmo [...]” (2012c, p. 44). Essa posição de Horkheimer sobre a dialeticidade do materialismo, paradoxalmente, assume uma maior aproximação à Marx que o próprio marxismo ortodoxo.

A percepção entre os momentos dialéticos do todo era vista por Horkheimer como multidimensional, ou seja, ao contrário da ortodoxia marxista, a superestrutura não fora vista como epifenômeno da estrutura econômica, tampouco era totalmente autônoma. Os interesses de classe não projetavam a totalidade dos fenômenos culturais, mas eles interagem entre si, a estrutura e a superestrutura. O materialismo interdisciplinar dos componentes da Escola de Frankfurt demonstra essa preocupação de não voltar a atenção apenas para a economia, a ênfase dada pelos frankfurtianos foi o que o marxismo ortodoxo renegou como secundário, a superestrutura social. (JAY, 2008, p. 99).

Seu materialismo não é tributário da filosofia do progresso, diante de seu diagnóstico sobre o capitalismo de Estado, proveniente dos estudos de Pollock, apenas

---

<sup>40</sup> No original: En la esfera social, la actividad del hombre se manifiesta en el hecho de que, a la vez que experimenta la acción de los otros hombres, él mismo influye constantemente sobre ellos. E continua afirmando que en el campo ideológico y cultural, la acción del hombre para assimilar, crear y perfeccionar los valores espirituales es tan evidente que en el transcurso de muchos siglos los ideólogos de las clases dominantes han convertido tal acción en la actividad aludida siempre se ha encontrado determinada por las condiciones sociales y por las leyes de la lucha de clases en cada época histórica. Por consiguiente, en todas las esferas da vida, el hombre, la personalidad, desempeña un papel activo. Es un error representar al hombre tan sólo como un produto passivo del medio o como un material inerte con el que la historia moldea figuras sin vida y las coloca en un order determinado. Todavía es más erróneo creer que los hombres son una muchedumbre passiva a la que unos héroes animan a realizar determinadas acciones. [...] El materialismo histórico resuelve este problema partiendo de la prioridad de la sociedad ante la personalidad, aunque teniendo en cuenta la función activa de esta última. (CHESNOKOV, 1965, p. 456-457).

concebe a história como o afundamento da humanidade em sofrimento e sangue. A Primeira Guerra Mundial leva Horkheimer a recusar a identidade entre razão e história, “sobretudo, em cada tipo de filosofia que se propõe justificar a esperança infundada, ou pelo menos encobrir a sua infundabilidade, o materialismo vê uma fraude à humanidade.” (HORKHEIMER, 2012c, p. 43). Para o frankfurtiano não há relação harmoniosa entre o pensamento e o mundo, nem mesmo uma identidade perfeita. Entre ser e pensar está uma constante tensão que torna ideológica qualquer teoria contemplativa e intemporal. “Apesar de todo o otimismo que ele [materialismo] possa sentir em relação às mudanças das condições, apensar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e da solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista.” (HORKHEIMER, 2012c, p. 43).

O materialismo de Horkheimer é, portanto, combativo ao idealismo otimista que acredita ter encontrado a resposta do enigma da história; a Ideia Absoluta não se realiza, pelo contrário, a Razão não governa a história.<sup>41</sup> “A injustiça passada é irremediável. Os sofrimentos das gerações idas descobrem pouca compensação.” (HORKHEIMER, 2012c, p. 43). No entanto, e isso é da mais alta relevância, essa afirmação não é um convite à resignação. Como destaca Matos (1989, p. 13), é na verdade o pessimismo de Horkheimer é usado como função crítica, em que acusa o sofrimento do indivíduo como decorrente da opressão da racionalidade burguesa. A filosofia marxista foi seu reduto como teoria revolucionária, possibilitando a intervenção contra a opressão e a exploração, criticando a teoria puramente descritiva. Horkheimer não é ingênuo a ponto de acreditar que é possível produzir avanços a partir de uma crítica contemplativa e apartidária, ainda que acredite ser possível contornar a aporia entre um engajamento político e isolamento intelectual ao agir sobre a teoria e pô-la à prova, “produzindo conhecimentos que transformam, pelos menos potencialmente, o campo das práticas conscientes” (HUISMAN, 2001, p. 510).

Por outro lado Horkheimer rejeita o papel histórico da classe operária como sujeito e objeto da história como apregoado por Lukács. E seu estudo sobre *Autoridade e família* Horkheimer constata que a consciência de classe revolucionária, contrariamente ao autor húngaro, não é uma consciência virtual que precisa atualizar-se, como um ponto de chegada em que a classe operária trabalha sobre si mesma e que nenhum partido poderá fazê-lo em seu lugar. Diante do quadro de capitalismo

---

<sup>41</sup> “A razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional.” (HEGEL, 1999, p. 17).

monopolista e de Estado as contradições econômicas do capitalismo estão paralisadas e, o caminho da emancipação encontra-se bloqueado. O proletariado pouco pode fazer, pois integra-se mimeticamente a todas as instituições que reproduzem a ideologia superestrutural. Como visto, o pessimismo característico dos frankfurtianos possui seus motivos válidos, e as filosofias do progresso, diante desse quadro, revelam-se um verdadeiro ingresso na barbárie autoritária. Foi em virtude desse pessimismo, da perspectiva de que não haveria nenhuma transformação social que se puseram a criticar a ideologia, e na esperança de que essa crítica contribuiria a criar a consciência da possibilidade de um rompimento com as estruturas de dominação social.

Outro elemento que julga-se relevante a ser destacado, ainda acerca da heterodoxia marxista ao qual Horkheimer havia construído, é justamente as análises realistas sobre as teses de Marx. Horkheimer, em seu texto *Kritische Theorie gestern und heute* (Teoria crítica ontem e hoje) de 1970, analisa três das principais ideias de Marx, as quais julga equivocada diante do desenrolar histórico: a primeira diz respeito à afirmação de que a revolução seria um resultado das crises econômicas, que seriam cada vez mais agudas e, além disso, unidas à progressiva miséria da classe operária nos países capitalistas. Isso impulsionaria o proletariado a por fim a esse estado de coisas e instaurar uma sociedade mais justa. Contudo, Horkheimer (1976a, p. 58) destaca que ele e seus colegas “começaram a dar-se conta de que esta teoria era falsa, porque a classe trabalhadora se via agora muito melhor do que nos tempos de Marx.”<sup>42</sup> Muitos trabalhadores haviam se tornado de obreiros manuais a empregados com uma categoria social mais elevada, assim, com melhor padrão de vida. Houve uma aristocratização da classe proletária. Em segundo lugar, continua Horkheimer (1976a, p. 58), as crises haviam se tornado cada vez menos frequentes pelas intervenções econômico-políticas. E por último, a sociedade ao qual Marx teorizava era uma sociedade provavelmente falsa, pois, liberdade e justiça (igualdade) estão a tal ponto unidas que uma constitui o oposto da outra, assim, quanto maior justiça, menor a liberdade, e quanto maior a liberdade, menor a justiça.

Em síntese, o esboço histórico do Instituto de Pesquisa Social e das próprias influências e principais ideias dos teóricos estudados possibilitam um primeiro contato com a teoria crítica em suas tonalidades. Assim, a fundação do Instituto para pesquisas marxistas na década de vinte, sua imigração para os Estados Unidos diante da ascensão

---

<sup>42</sup> No original: Empezamos a darnos cuenta de que esta teoria era falsa, porque a la classe trabajadora le va ahora mucho mejor que en tempos de Marx.”

fascista, a integração de intelectuais em diferentes áreas possibilitaram uma pluralidade de e uma heterogeneidade de conhecimentos voltados para a sociedade. Na próxima seção será analisado um dos principais textos da Escola de Frankfurt que ditou o tom das pesquisas dos teóricos. O objetivo desta análise é, igualmente, aprofundar o conhecimento sobre os autores frankfurtianos e orientar esta dissertação para a posterior análise da obra *Dialética do esclarecimento*.

## 2.2 TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE<sup>43</sup>

A compreensão do *locus* de onde se discursa acerca de algo é um elemento de substancial importância para o rigor teórico. O saber de onde se fala, de onde o locutor emprega seu discurso é um fator que amplia a compreensão teórica do objeto de estudo. Assim, a presente seção é inaugurada com o propósito de apresentar o texto que ditou o tom crítico da Escola de Frankfurt. Foi com o manifesto intelectual escrito por Horkheimer em 1937, intitulado *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoria tradicional e teoria crítica) publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*, e do texto *Philosophie und kritische Theorie* (Filosofia e teoria crítica), igualmente escrito por Horkheimer em parceria com Marcuse em 1937, onde visava esclarecer pontos controvertidos do primeiro texto, que a expressão teoria crítica ganhou popularidade e tomou maior consciência de seu papel teórico e prático. O texto transita pelo campo epistemológico, buscando esclarecer as diferentes relações entre sujeito e objeto para a teoria tradicional e para a teoria crítica. Com isso, Horkheimer buscou mostrar um elemento fundamental, as implicações políticas que as diferentes epistemologias produzem, i.e., mostrar a parcialidade e imobilidade em que a teoria tradicional está mergulhada e a ação necessariamente transformadora da teoria crítica.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Os textos de Horkheimer: *A situação atual da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social* (1931), *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937) e *Teoria crítica e filosofia* (1937) são, segundo Musse (1997), o delineamento do próprio programa da Escola de Frankfurt. Assim, diante da importância para a compreensão dos propósitos da Escola, essa seção destina-se a um estudo dos textos Teoria tradicional e teoria crítica, cotejado com Teoria crítica e filosofia, escrito em parceria com Marcuse.

<sup>44</sup> As fontes subterrâneas do texto de Horkheimer podem ser encontradas em Marx e Engels, quando em 1845 escreveram a obra *Ideologia Alemã* e inaugura seu método materialista histórico, fazendo crítica aos hegelianos de esquerda que são acusados de imobilismo por permanecerem no pensamento puro da especulação. Negar a manifestação histórica como o desdobramento da Ideia Absoluta, pois esses dois autores (2007, p. 49) “Não é a consciência quem determina a vida, mas a vida que determina a consciência,” ou seja, para Marx e Engels “a formação das ideias, o pensar, a circulação espiritual entre os homens ainda se apresentam nesse caso como emanção direta de seu comportamento material.” A inversão materialista de Marx terá muitas implicações, pois não se resigna-se em permanecer no mundo das ideias e do pensamento, porque mais do que nunca as elucubrações mentais deveriam ser complementadas como o conhecimento do funcionamento da sociedade. Com isso Marx demonstrou que

Em certo sentido o texto de Horkheimer perpetua o debate inaugurado na antiguidade grega por Parmênides de Eléia e Heráclito de Éfeso.<sup>45</sup> Enquanto Parmênides afirmava a identidade e permanência e nega a mudança do real, para Heráclito nada é igual a si mesmo, pois a essência do mundo é o vir-a-ser, assim, nega a realidade estática e a afirma como dinâmica, em que tudo flui (*Panta Rei*). O conhecimento (*episteme*) para Heráclito está no processo de ser e deixar de ser, e não no conhecimento (*doxa*) de algo particular e perecível. Heráclito, em seu oitavo fragmento, enuncia que: “aquilo que se obsta conduz à concordância, e das tendências contrárias provém a mais bela harmonia.” (BERGE, 1969, p. 239). Por outro lado, para Parmênides o conhecimento seguro (*episteme*) está calcado sob a identidade da coisa em sua imutabilidade, enquanto o conhecimento perecível (*doxa*) é fruto de tudo o que é aparente e perecível. Parmênides (2002, p. 16) afirma que “Nem a força da confiança consentirá que do não-ser nasça algo ao pé do ser. [...] Como poderia o ser perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser.” Em contras palavras, o texto de Horkheimer trata do embate entre os métodos analítico<sup>46</sup> e o dialético,<sup>47</sup> representados respectivamente pelas filosofias cartesiana<sup>48</sup> e marxista.

---

uma nova teoria social crítica estava se formando, uma teoria combativa e intimamente ligada à *práxis*, na contramão da tradição filosófica que acreditava em mudar o mundo apenas pelo pensamento. Marx e Engels (2007, p. 37) sentenciam “o processo de apodrecimento do espírito absoluto.” A relação estabelecida entre teoria e *práxis*, conhecimento e ação, epistemologia e política coincide com a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, pois, não é por meio da teoria que justifica o *status quo*, mas com a união da atividade teórica e prática que permitirá estabelecer o “movimento *real* que suspende e supera (*aufhebt*) o estado de coisas atual [grifo do autor].” (MARX; ENGELS, 2007, p. 59). Os hegelianos de esquerda com sua pretensão de analisar a sociedade por meio de categorias hegelianas, a virada materialista de Marx e sua censura aos intelectuais que apenas interpretavam o mundo sem pretender transformá-lo efetivamente são os antepassados teóricos da Teoria Crítica, que revolucionam a concepção da relação teoria e *práxis*, epistemologia e política.

<sup>45</sup> Cf. (CIRNE-LIMA, 2002).

<sup>46</sup> “Em geral, uma disciplina ou uma parte de disciplina cujo método fundamental é a *análise*. Aristóteles chamo de analítica a parte da lógica que visa resolver qualquer raciocínio nas figuras fundamentais do silogismo e qualquer prova nos próprios silogismos e nos primeiros princípios, que constituem suas premissas evidentes. (ABBAGNANO, 2000, p. 54).

<sup>47</sup> Para Bottomore (1988, p. 101) dialética pode ser compreendida em três sentidos distintos, a saber: a) um método científico (epistemologia dialética); b) conjunto de leis e princípios que governam um setor ou a totalidade da sociedade (dialética ontológica); e c) movimento da história (dialética relacional). Segundo Abbagnano (2000, p. 269) pode significar: a) método de divisão; b) lógica do provável; c) lógica propriamente dita; e d) como síntese dos opostos. Diante destas pequenas definições é possível constatar a polissemia que o termo dialética carrega consigo, contudo, o destaque aqui empregado é no sentido de dialética em oposição à analítica enquanto métodos e enquanto lógicas. Infelizmente aqui não é o momento e lugar para abordar em sua complexidade esta questão. Desse modo, dialética “é o método que permite ao pensador dialético observar o processo pelo qual as categorias, noções ou formas de consciência surgem umas das outras para formas totalidade cada vez mais inclusivas, até que se complete o sistema de categorias, noções ou formas, como um todo. [...] No curso desse processo, observa-se o princípio da *Aufhebung* (superação): com o desdobramento da dialética, nenhum *insight* parcial se perde. [...]. O pensamento ‘dialético’, em contraste com o ‘reflexivo’ (ou analítico), apreende as formas conceituais em suas interligações sistemáticas, concebendo cada evolução como produto de uma fase

A teoria tradicional engloba, segundo Rush (2008, p. 52), uma ampla gama de teorias formais da ciência e de filosofias especulativas, como o idealismo alemão, o pragmatismo de Peirce, o positivismo de Comte, o positivismo lógico de Schlick, o irracionalismo (que engloba a filosofia da vida de Dilthey, o neokantismo de Baden, o vitalismo de Bergson e Klages, e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger) bem como a fenomenologia de Husserl com sua radical separação entre o ato histórico-psicológico em que se pensa o objeto, e o ato formal em que o objeto é constituído em si mesmo. Nesse sentido, a teoria tradicional é toda teoria epistemológica que busca isolar o domínio da teoria pura de toda a mediação da práxis social. A teoria crítica, por outro lado, se apresenta em uma consciente oposição, como um saber do mundo e da sociedade que quer assumir como condições de sua constituição teórica a materialidade e a historicidade de seus objetos e de si própria. Enquanto a teoria tradicional busca ser uma compreensão a-histórica da história e de seu objeto, a teoria crítica assume a materialidade e historicidade de seu objeto e se sabe a si mesma como parte do mundo que pretende conhecer. Assim, a teoria crítica, ao contrário da teoria tradicional que perpetua a dominação<sup>49</sup>, procura relacionar-se com a sociedade de modo reflexivo.

---

inferior menos desenvolvida, cuja verdade ou realização necessária ela representa; de modo que há sempre uma tensão, uma ironia latente ou uma surpresa incipiente entre qualquer forma e o que ela é no processo de vir a ser.” (BOTTOMORE, 1988, p. 102). Para um debate sobre analítica e dialética Cf. (CIRNE-LIMA, 2002), e mais detalhes sobre os conceitos apresentados Cf. (FERRATER MORA, 1994).

<sup>48</sup> Foi com o *Discurso do método* de 1637 que Descartes estabeleceu as bases da filosofia antropocêntrica moderna ao romper com a cultura teocêntrica medieval. Para Descartes, o princípio fundamental da filosofia, *cogito, ergo sum* (penso, logo existo), constitui-se como intuição pura, isto é, um ato de percepção existencial, um ato de pensar-se como ser pensante e que estabelece a divisão rígida entre *res cogitans* e *res extensa*. A substância pensante ou *res cogitans* é a substância espiritual do homem sem qualquer ruptura entre ser e pensar, é a realidade pensante ou pensamento em ato. A substância extensa ou *res extensa* compreende o mundo material, a natureza ou o não-eu, incluindo o corpo humano. A partir dessa distinção dualista Descartes busca uma simplificação da realidade extensa a fim de elaborar um modelo mecânico de dominação do mundo pela razão. Para a Teoria Crítica o modelo cartesiano é o modelo por excelência da teoria tradicional, que se estabelece pelo pensamento da identidade, da não-contradição, do domínio do particular pelo universal. A alteridade, a dissonância, o não-idêntico busca ser constantemente violentado pela identidade universal do pensamento. O método científico inaugurado por Descartes busca uma construção matemática do real, em que tudo é compreendido, ou seja, tudo é idêntico e subjugado ao pensamento. A terceira regra do método científico de Descartes é a suma mais bem elaborada de uma teoria científica irreflexiva e que busca constantemente negar as contradições da realidade. Afirma Descartes (1996, p. 23): “conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem [...] uns aos outros.” Estes foram, portanto, os primeiros passos para a inauguração da teoria tradicional.

<sup>49</sup> “Em seu percurso histórico os homens chegam à gnose do seu fazer e com isso entendem a contradição encerrada em sua experiência. A economia burguesa estruturou-se de tal forma que os indivíduos, ao perseguirem a sua própria felicidade, mantenham a vida da sociedade. Contudo essa estrutura possui uma dinâmica em virtude da qual se acumula, numa proporção que lembra as antigas dinastias asiáticas, um poder fabuloso, de um lado, e, de outro, uma impotência material e intelectual. A fecundidade original dessa organização do processo vital se transforma em esterilidade e inibição. *Os homens renovam com*

A necessidade de transitar pelo presente texto é absolutamente necessária em virtude da ligação entre ele e a obra que é objeto de estudo do terceiro capítulo, a *Dialética do esclarecimento*, onde as críticas lá empregadas já estão, em certo sentido, presentes no texto em questão. A crítica à teoria tradicional do texto de Horkheimer e que na *Dialética do Esclarecimento* torna-se crítica à razão instrumental trata de denunciar sua pretensão de construir uma ciência com valores em si mesma, impondo valores instrumentais absolutos. Nessa imposição de valores instrumentais se descobre na verdade implicações políticas, quais sejam, a de um instrumento de domínio social, convertendo-se em manutenção da ordem burguesa e em freio a todo o progresso social. A compreensão acerca da própria *Dialética do esclarecimento* se mostrará mais abrangente e profunda se for efetuada uma prévia incursão no texto *Teoria tradicional e teoria crítica*.

O texto Horkheimer, grosso modo, trata da distinção entre a teoria tradicional de matriz cartesiano e a teoria crítica de matriz marxista, e mais, trata-se de apresentar a teoria crítica como contraponto à teoria tradicional. Não como uma teoria mais completa para compreender a realidade, mas como uma teoria que não resigna-se a somente justificar a realidade como ela é. Segundo Freitag (1993, p. 37) Horkheimer lança a sociologia em uma nova discussão mais marcante que a polêmica entre Weber e Roscher & Knies sobre a neutralidade das ciências sociais e os juízos de valores sobre os fatos. Agora, para Horkheimer, trata-se de uma questão ontológica acerca de juízos existenciais, pois a reflexão filosófica com base em juízos existenciais é uma filosofia comprometida com a liberdade e com a autonomia do homem. Enquanto a teoria tradicional se preocupa com a necessidade do trabalho teórico, ela obedecer as regras da lógica formal, do princípio da identidade e da não-contradição, com os procedimentos dedutivo e indutivo além de se utilizar de juízos categóricos e hipotéticos<sup>50</sup>, a teoria crítica se preocupa com a necessidade de um juízo existencial que objetive “libertar a humanidade do jugo da repressão, da ignorância e inconsciência.” (FREITAG, 1993, p.

---

*seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria* [grifo nosso].” (TKT, p. 48).

<sup>50</sup> Horkheimer, em nota de rodapé assevera que “entre as formas de juízos e os períodos históricos existe conexão [...]. O juízo categórico é típico da sociedade pré-burguesa: este juízo não permite nenhuma alteração do mundo por parte do homem. As formas hipotéticas e disjuntivas de juízo são intimamente ligadas ao mundo burguês: em determinadas circunstâncias pode aparecer um certo efeito, dessa ou daquela forma. A teoria crítica afirma: *isso não tem que ser necessariamente assim, os homens podem mudar o ser, e as circunstâncias já existem* [grifo nosso].” (TKT, p. 58).



41). Assim, o juízo existencial<sup>51</sup> da teoria crítica – que é tributário da filosofia iluminista em que a razão é o instrumento de emancipação e autonomia humana<sup>52</sup> – faz a união entre teoria e práxis à luz de uma emancipação.

O juízo existencial busca esclarecer que “[...] a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas a uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora.” (HORKHEIMER; MARCUSE, 1989, p. 70). Enquanto que para a teoria tradicional basta uma análise mecanicista, neutra e a-histórica do objeto, para a teoria crítica a relação sujeito-objeto é histórico-dialética, e tendo consciência disso, o teórico crítico não pode resignar-se ao quietismo da neutralidade do sempre mesmo, de apenas descrever avalorativamente fatos que são condicionados historicamente. Contudo, tal distinção entre teoria tradicional e teoria crítica não se mostra tão simples e evidente, portanto, reputa-se de suma importância uma análise sobre o texto em questão a fim de um aprofundamento das questões candentes para este trabalho.

Nesse sentido, Horkheimer, em um primeiro momento, busca descrever os mecanismos de funcionamento da teoria tradicional a fim de que seja possível apontar suas implicações em relação à realidade, para que em um segundo momento possa contrapô-la à alternativa da teoria crítica. A teoria tradicional é, para Horkheimer (TkT, p. 31), “uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderia deduzir de algumas dessas teorias todas as demais.” O objetivo da teoria tradicional é elaborar sentenças que definam conceitos universais, se movimentando dedutiva ou indutivamente, sempre pressupondo o princípio da identidade e rejeitando a contradição. Ela trabalha com um sistema simbólico e com um método de validade de suas proposições. Horkheimer (TkT, p. 31) continua a afirmar que “quando menor for o número dos princípios mais elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria. [...] Teoria é o saber acumulado de tal forma que permita ser utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quando

---

<sup>51</sup> Enquanto juízos categóricos possuem no fundo um caráter hipotético, e juízos existenciais (*Existenzialurteile*), se é que aparecem, são admitidos apenas em capítulos próprios, em partes descritas e práticas, a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido. Formulado em linhas gerais, esse juízo existencial afirma que a forma básica da economia de mercadorias, historicamente dada e sobre a qual repousa a história mais recente, encerra em si oposições internas e externas dessa época, e se renova continuamente de uma forma mais aguda e, depois, de um período de crescimento, de desenvolvimento das forças humanas, de emancipação do indivíduo, depois de uma enorme expansão do poder humano sobre a natureza, acaba emperrando a continuidade do desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie. (TkT, p. 58).

<sup>52</sup> Cf. (KANT, 2012).

possível.” Os fenômenos da natureza e da sociedade devem ser submetidos à sentenças gerais, a ponto de ser possível engendrar um sistema teórico *a priori* por meio da dedução, ou mesmo *a posteriori* por meio da indução.

O modo classificatório é fundamental para a teoria tradicional, que além de buscar excluir ao máximo a subjetividade do teórico, pretende classificar a natureza segundo seus padrões. Para Nobre (2013, p. 42) a concepção moderna de ciência se estabelece através de um conjunto de princípios abstratos que seja possível, a partir de sua análise, formular leis gerais que explicam a relação necessária, i.e., de causa e feito, entre os fenômenos. A validade da teoria para Horkheimer (TkT, p. 31) está na correspondência das proposições deduzidas com os fatos empíricos, e em havendo dissonâncias entre as proposições com os fatos, ou um ou outro deve ser revisto. No mesmo sentido está Jay (2008, p. 126) ao afirmar que a teoria tradicional tem como objetivo central formular princípios gerais que sejam internamente coerentes em sua descrição do mundo; sendo teorias geradas dedutivamente, como o cartesianismo, indutivamente, como a obra de John Stuart Mill, ou fenomenologicamente como em Husserl.

A teoria exige que todas as partes estejam conectadas sem nenhuma contradição, e ainda para Horkheimer (TkT, p. 32) “ela [teoria] visa a um sistema de sinais puramente matemáticos. Cada vez é menor o número de nomes que aparecem como elementos da teoria e partes das conclusões e proposições, sendo substituídos por símbolos matemáticos [...]” A teoria reduziu-se à formalização matemática em que signos substituem nomes, mesmo as teorias das ciências humanas se transformam e construções matemáticas. O método cartesiano, para Tiburi (1995, p. 29), impele para a administração do mundo com base na matematização dos seus fenômenos, e nesse sentido, a teoria tradicional é objetificante e matematizante. A rigorosa observação das regras da lógica formal, quais sejam, o princípio da identidade e a não-contradição especialmente, além dos procedimentos de dedução e indução e a restrição a um campo teórico bem delimitado são para teoria tradicional um imperativo.

Esse processo intelectual que busca harmonização reflete no seu cerne uma atitude não-crítica em relação ao processo de produção material em que a própria teoria surgiu. (SLATER, 1978, p. 50). Destarte, Horkheimer diagnostica a teoria tradicional como um movimento de transformação das teorias sociais à semelhança das teorias naturais. O êxito das ciências naturais inspiram seguidores que procuram modelar as ciências sociais tal como as ciências naturais exatas, muito embora Horkheimer (TkT, p.

34) advirta que “a classificação de processos sociais por meio de inventários empíricos não é possível, nem tampouco traria facilidades na pesquisa, na forma que se espera.”

A teoria tradicional, nesse sentido, buscava o conhecimento puro e não uma atuação na práxis. Mesmo quando ela indicava que a atividade prática é complemento da atividade teórica, como no caso de Francis Bacon, era para um puro domínio tecnológico da natureza, ou seja, a prática que a teoria tradicional visa é uma manipulação instrumental da natureza. “Em todas as épocas, a teoria tradicional mantivera uma separação rigorosa entre pensamento e ação.” (JAY, 2008, p. 126). Esse paradigma de teoria como contemplação passiva foi transplantado das ciências naturais para as ciências sociais, como denuncia Horkheimer (TkT, p. 32) ao afirmar que “a dedução tal como é usual na matemática deve ser estendida à totalidade das ciências”. Provém daí o ideal de matematização das ciências sociais.<sup>53</sup>

Corolário dessa concepção de teoria social é que a essência da teoria confunde-se com aquilo que tem se constituído como sua tarefa imediata, i.e., com o manejo da natureza física. Muito das ideias de Lukács de *História e consciência de classe* estão presentes no texto de Horkheimer. Ao busca demonstrar a alienação que é produto do formalismo do pensamento burguês, Lukács indica que a permanente fixação pelos fatos da experiência dissimulam o substrato histórico e social dessa experiência. No capítulo *A reificação e a consciência do proletariado* fica claro que Lukács quer traçar a história do pensamento moderno, de Descartes, passando por Leibniz, Espinoza e chegando a Kant, em que o mundo é fruto do próprio sujeito cognoscente e de suas formas fixas de pensamento, limitando-se a conhecer o mundo somente a partir de sua realidade formal, tornando incognoscível a captação de seu fundamento substancial. (CHIARELLO, 2001, p. 41).

O próprio método do pensamento racionalista burguês impede a cognição do movimento histórico, dado que possui uma estrutura fixista e estática, onde possibilita apenas calcular as formas abstratas e por consequência torna imutável e perene os conteúdos. (LUKACS, 2003, p. 241). Essa rigidez do pensamento reificado – por meio de sua ação meramente contemplativa e estática – ao buscar o conhecimento dos fatos empíricos sem pretender transformá-los é forçada a aceitar da imutabilidade e fixação do ser e igualmente da rigidez lógica dos conceitos. (LUKACS, 2003, p. 247). Esse

---

<sup>53</sup> “As ciências do homem e da sociedade têm procurado seguir o modelo (*Vorbild*) das bem sucedidas ciências naturais. A diferença entre as escolas da ciência social, que se dedicam mais à pesquisa de fatos, e outras que visam mais os princípios, não tem nada a ver com o conceito de teoria enquanto tal.” (TkT, p. 33).

imobilismo obnubila a evolução da totalidade histórica, que é o substrato do formalismo metodológico burguês. Para Chiarello (2001, p. 42) “é preciso eliminar a prioridade metodológica concedida aos fatos que torna a essência do desenvolvimento capitalista estranha ao homem, impenetrável e estática, e que impede o reconhecimento do caráter de processo de todos os fenômenos.” Os devem ser compreendido como partes de um mesmo processo conjunto, como uma totalidade em movimento em vista de suas constantes e inerentes contradições. À teoria tradicional corresponde o pensamento reificado.

Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência. Por outro lado, os fatos tornam-se fecundos para o saber por meio deste tipo de funcionamento, o que tem utilização dentro das relações dadas. Por outro lado, o saber vigente é aplicado aos fatos. Não há dúvida de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade. Na medida que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*), possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*verdinglichte*) e, por isso, ideológica [grifo do autor].” (TkT, p. 35).

É precisamente essa formalização da ciência o que Horkheimer pretende criticar, uma vez que essa formalização obscurece os processos econômicos e sociais que originam a própria ciência. Segundo Petry (2011, p. 53) “é essa compreensão da ciência a partir de uma perspectiva de independência da realidade que torna o conceito de teoria a ela subjacente ideológico.” O que Horkheimer pretende dizer com isso é que esse novo *modus operandi* da ciência na época burguesa, ao afastar-se da essência interna da gnose e identificar-se com sua função imediata e possuindo uma fundamentação a-histórica, é reflexo da alteração da produção material, quando afirma que a “pureza do processo efetivo que deve ser alcançada pelo procedimento experimental está ligada a requisitos técnicos, cuja conexão com o processo material de produção é evidente.” (TkT, p. 39-40).

Para o autor a política praticada, a percepção dos próprios sentimentos, a maneira de se pensar, da própria realidade social e dos dados que os sentidos humanos fornecem são “pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais [...]” (TkT, p. 39). O que é percebido no meio ambiente, nas cidades e povoados, campos e bosques, carrega consigo a marca do trabalho, pois “os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira como veem o e ouvem mundo é inseparável

do processo de vida social [...]”. (TkT, p. 39). Como exemplo, o sistema copernicano, para Horkheimer não substituiu o sistema ptolomaico pela sua qualidade lógica simplesmente, mas porque “constitui uma parte do processo social, no qual o pensamento mecânico passa a ser dominante” (TkT, p. 36).

É necessário destacar que a crítica de Horkheimer à teoria tradicional reproduz em linhas gerais a própria crítica hegeliana à lógica tradicional que permanecia presa à concepção estática da realidade – o que Hegel chama de entendimento (*Verstand*) esteve presente em toda a filosofia, de Parmênides à Kant. “O pensar enquanto *entendimento* fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente [grifo do autor].” (HEGEL, 2012a, p. 159). O entendimento congela a realidade em suas determinações em forma de uma identidade rígida. “O pensar procede, nesse caso, como entendimento, e o princípio desse último é a identidade, a relação simples para consigo mesmo.” (HEGEL, 2012a, p. 160). O entendimento põe a determinidade como um abstrato universal, mas é necessário pensar concretamente afirma Hegel, e desse modo passar para as determinações opostas por meio do momento dialético. Fundamentalmente, Horkheimer reproduz – ainda que em bases materialistas – a crítica feita pela lógica dialética à lógica formal que separa pensamento e realidade por uma metodologia pré-definida. A teoria tradicional é uma nova roupagem para uma velha prática.

A práxis social é condicionada pelo trabalho humano que possui um caráter histórico e a ciência autonomizada de tal caráter histórico torna-se reificada e ideológica. O conhecimento não tem origem somente em fatos lógicos ou metodológicos, pois sua constituição e formação estão vinculados com processos sociais reais. Assim, para Horkheimer (TkT, p. 40) “nas etapas mais elevadas da civilização a práxis humana consciente determina inconscientemente não apenas o lado subjetivo da percepção, mas em maior medida também o objetivo [grifo do autor].” Ou seja, a realidade só é compreendida se a teoria se fizer parte da sociedade como um produto de processos históricos. Ao voltar a atenção para as transformações das bases materiais da práxis social Horkheimer põe a nu esse novo funcionamento da ciência, que é inseparável “dos progressos técnicos da idade burguesa.” O positivismo e o pragmatismo que sustentam a previsão e a utilidade dos resultados como tarefa da ciência podem ser identificados como este “conceito da[e] teoria independentizado”, ao se formarem como discursos ideológicos. O que Horkheimer está procurando afirmar é

que o saber acumulado da ciência é um processo social. Regras como: nitroglicerina, salitre e pólvora possuem grande qualidade explosiva; ou o alcatrão de hulha quando processado produz corante, “constituem um saber acumulado que é aplicado efetivamente aos fatos no interior das fábricas dos grandes trustes. [...] Eles assinalam como tarefa da ciência a previsão e a utilidade dos resultados.” (TkT, p. 36).

Esse saber aplicado à indústria é proveniente das novas epistemologias emergentes na modernidade, como o positivismo e o pragmatismo, que são alvo de críticas de Horkheimer por se caracterizarem de um saber alheio à práxis social e distante da realidade em que foram constituídas. A diferenciação entre os indivíduos da sociedade e o cientista social – característica própria da teoria tradicional – é uma necessidade em vista da própria estrutura da teoria, sendo que essa diferenciação é proveniente, segundo Horkheimer, da divisão social do trabalho na sociedade. “A aparente autonomia nos processos de trabalho, cujo decorrer se pensa provir da uma essência interior ao seu objeto, corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa.” (TkT, p. 37). A separação das diversas áreas sob a divisão do trabalho cria a ilusão de uma independência entre elas, e essa independência é intransparente. Horkheimer (TkT, p. 38) afirmará a necessidade de “passar para uma concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da *práxis* social [grifo do autor].” A consciência do isolamento das atividades particulares é uma necessidade para que essas atividades possam ser vistas como interligadas, i.e., compreendida com suas relações recíprocas.<sup>54</sup>

Neste ponto Horkheimer apresenta uma provocativa leitura da epistemologia kantiana, que subsume os objetos da experiência pelas categorias do entendimento. Para Horkheimer Kant concebe a realidade como produto do pensamento, enquanto na verdade é produto do trabalho social. Assim, a relação entre fato e conceito é uma tentativa de eliminação da parcialidade entre teoria e realidade, cientista e indivíduo social. Horkheimer postula que a relação entre sujeito e objeto do conhecimento é desdobrada a partir de uma dupla relação entre indivíduo e sociedade, ou seja, a solução que elimina a parcialidade entre teoria e realidade – argumentando que indivíduo e

---

<sup>54</sup> “A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho. Ela corresponde à atividade científica tal como é executada ao lado de todas as demais atividades sociais, sem que a conexão entre as atividades individuais se torne imediatamente transparentes. [...] Na verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e mesmo a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes.” (TkT, p. 37).

sociedade se implicam mutuamente – são ativos e passivos em perspectivas diferentes. (PETRY, 2011, p. 55). Por um lado o indivíduo é passivo ao aceitar a realidade como “uma sinopse de facticidade; esse mundo existe e deve ser aceito.” (TkT, p. 39). É ativo quando concebe a realidade como produto da práxis social, como fruto do trabalho social. A sociedade, por outro lado, como composição de indivíduos é ativa em sua socialização. O indivíduo é *formado* por processos sócio-históricos onde a atividade da sociedade é inconsciente e concreta.

Dessa forma, busca-se eliminar a reificação ideológica de uma teoria alheia à realidade histórica. Os processos sócio-históricos que formam os indivíduos, forma, igualmente, seus órgãos sensoriais que se amoldam ao longo do tempo para perceber e compreender a realidade. Do mesmo modo as modernas teorias epistemológicas buscam a compreensão do objeto de modo neutro e objetivo. Assim, conforme Petry (2011, p. 56) “o movimento é duplo: o aparato sensorial determina o objeto, mas também sofre a influência da vida social. Por isso, a pretensa naturalidade com que o cientista, por meio de seus instrumentos técnicos, investiga um fenômeno é apenas ilusória.” A realidade não mantém-se estática dado que o objeto de estudo da teoria é produto de circunstâncias históricas, não sendo algo natural e imutável. Do mesmo modo a teoria é fruto de um contexto histórico e resultado da ação humana, portanto, tanto o sujeito como o objeto são históricos, e em relação a isso, Horkheimer (TkT, p. 40) afirma que “as ferramentas são prolongamentos dos órgãos humanos, na frase: os órgãos são também prolongamentos das ferramentas.”

O teórico tradicional ao não perceber sua condição histórica acredita estar fora da dinâmica histórica e social. Ele tem uma “percepção distorcida de sua atividade científica e de sua função.” (FREITAG, 1998, p. 42). Em virtude de sua inconsciência como produto histórico o teórico tradicional resigna-se ao quietismo e ao imobilismo político em virtude da própria estrutura epistêmica de sua teoria. Ao buscar simplesmente a conexão causal entre os fenômenos independentemente de qualquer intervenção de sua parte ao agir com neutralidade, o cientista abstrai as qualidades que os objetos possuem em relação ao contexto das relações sociais a fim de “considerá-los unicamente elementos de uma cadeia causal necessária.” (NOBRE, 2013, p. 43). Em se tratando de fenômenos sociais a teoria tradicional separa rigorosamente a observação da sociedade da avaliação da observação realizada, ou seja, separa juízos de fatos e juízos de valores sobre o fenômeno social – e essa concepção de neutralidade é para Horkheimer uma impossibilidade.

O método da teoria tradicional estabelece uma clivagem entre o campo do conhecimento e do campo que pertence à práxis. Ao partir do pressuposto de que não cabe ao cientista pronunciar-se valorativamente sobre o objeto estudado o método científico da teoria tradicional deve somente classificar e explicar o objeto a partir dos parâmetros neutros da metodologia. A ação não pode ser o objetivo da teoria tradicional, a práxis está alheia à análise neutra do cientista social, pois os fenômenos estudados apenas podem apresentar-se ao observador que seja isolado do mundo prático. A partir disso, é sintomático que ao pretender apenas explicar as leis que regem a sociedade, a teoria tradicional termina por adaptar o pensamento à realidade dada, i.e., “em nome de uma pretensa neutralidade da descrição, a teoria tradicional resigna-se à forma histórica presente da dominação. Em uma sociedade dividida em classes, a concepção tradicional acaba por justificar essa divisão como necessária.” (NOBRE, 2013, p. 44). Adorno expressa na fórmula de Wittgenstein o princípio antifilosófico que o positivismo lógico se assenta, na impossibilidade de se pronunciar sobre as esferas da política, moral, ética, religião, etc.

A fórmula de Wittgenstein: 'Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar', em que o positivismo extremo veste-se de uma autenticidade respeitosa e autoritária, e que por isso exerce um tipo de sugestão intelectual de massa, é pura e simplesmente antifilosófica. Se a filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o qual não se pode falar; expressar o não-idêntico, apesar da expressão sempre identifica-lo. (ADORNO, 2013, p. 190).

Mas para Horkheimer o conhecimento da sociedade é igualmente um momento da ação social. Fato é que, muito embora conhecer e agir sejam distintos entre si, devem ser considerados sincronicamente, uma vez que o campo do conhecimento está igualmente dentro da esfera das relações sociais, da esfera da ação. E a ação humana está inclusa em um contexto de estruturas históricas determinadas. Diante do fato de que a ciência social positivista não pode estabelecer fins por si mesma, de que é a-histórica e nunca pode ir além do dano, percebe-se que “tudo o que ela pode fazer é reproduzir fins e objetivos existente, pré-fornecidos pela presente estrutura social. Desse modo, ela é cúmplice (e algumas vezes central para a) estabilidade das estruturas sócias existentes.” (CHAMBERS, 2008, p. 265). Horkheimer diagnostica o caráter a-histórico e reificado da teoria tradicional e a identificada com a epistemologia positivista – em especial do *Wiener Kreis* (Círculo de Viena) –, que carrega consigo um conservadorismo reacionário.



A origem dessa conclusão está no fato de que o princípio da verificabilidade – categoria pela qual o positivismo ancora seu critério de cientificidade – sustenta que as proposições políticas e éticas são sem sentido, pois não podem ser afirmadas nem como verdadeiras nem como falsas. Disso decorre que qualquer projeto de vida política que tenha como base uma crítica racional deve ser condenado. A teoria tradicional não procura conscientemente perpetuar o *status quo* da sociedade, contudo, a neutralidade ética e política que é fruto da própria estrutura epistêmica da teoria tradicional o faz, e isso para Horkheimer é conservadorismo com um outro nome. (RUSH, 2008, p. 51). Segundo Chambers (2008, p. 265) a crítica da teoria tradicional busca apontar para o fato de que a ciência e o conhecimento são campos de influência política, e a pretensão de ser neutro a valores não só é incorreto, mas é uma perspectiva que carrega em si valores e tem implicações no campo político.

A teoria crítica – que deve ser entendida mais como crítica dialética da economia política do que no sentido da crítica idealista da razão pura –, diante desse quadro, se propõe a realizar duas tarefas. Primeiro demonstrar a relação interna entre epistemologia e política; e por segundo, utilizar essa relação entre conhecimento (epistemologia) e experiência (política) para projetar diretrizes normativas. “Desse modo, a Teoria Crítica é vista como política no sentido de abarcar a inevitável natureza política de toda teoria e procurar apontar a direção a fins racionalmente escolhidos.” (CHAMBERS, 2008, p. 265). A posição que se coloca a teoria crítica é oposta à da teoria tradicional, especialmente em relação a sua postura diante da sociedade. Para a teoria tradicional a sociedade é algo dado que deve ser aceito e interpretado de modo exterior à sua práxis (TkT, p. 45). A teoria crítica, contudo, pensa a si mesma como produto sociedade, e essa, por sua vez, é produto do trabalho humano, apostando em uma mudança estrutural da sociedade a partir deste comportamento crítico.<sup>55</sup>

O comportamento crítico (TkT, p. 44) procura questionar a relação entre teoria tradicional e sociedade burguesa, esse comportamento tem a própria sociedade como objeto tal como a teoria tradicional, mas se diferencia em relação ao sujeito e o modo

---

<sup>55</sup> “A construção da sociedade sob a imagem de uma transformação radical que ainda não passou pela prova de sua possibilidade real carece do mérito de ser comum a muitos sujeitos. O desejo de um mundo sem exploração nem opressão, no qual existiria um sujeito agindo de fato, isto é, uma humanidade autoconsciente, e no qual surgiriam as condições de uma elaboração teórica unitária bem como de um pensamento que transcende os indivíduos, não representa por si só a efetivação desse mundo. A transmissão não ocorre sobre a base firme de uma *práxis* esmerada e de modos de comportamento fixados, mas sim medida pelo seu interesse na transformação. Esse interesse, que é reproduzido necessariamente pela injustiça dominante, deve ser enformado e dirigido pela própria teoria, ao mesmo tempo que exerce uma ação sobre ela.” (TkT, p. 67).

como este interpreta o objeto. Segundo Horkheimer (TkT, p. 45) “sua oposição [a do teórico crítico] ao conceito tradicional de teoria não surge nem da diversidade de objetos nem da diversidade de sujeitos.” Para esse comportamento crítico os fatos são produtos do trabalho, e não como o teórico tradicional acredita, exteriores à totalidade social; é nesse sentido que para Horkheimer é importante uma nova organização do trabalho. As categorias pelas quais a teoria tradicional opera: melhor, útil, conveniente, produtivo, valioso, são para a teoria crítica “suspeitas e não são de forma alguma premissas extra-científicas que dispensem sua atenção crítica.” (TkT, p. 44).

Por tudo isso, é lícito afirmar que é oposta à teoria crítica a aceitação passiva dos fatos como o faz a teoria tradicional – em vista de que aquela questiona sua posição e função dentro da sociedade. Enquanto há uma identificação natural da teoria tradicional às determinações preestabelecidas acerca de sua existência, i.e., uma identificação entre si e a realidade da divisão do trabalho, a teoria crítica não se alinha de forma alguma nesta diretriz “tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica [...]” (TkT, p. 44). Desse modo, a teoria crítica pretende conhecer sem renunciar a reflexão sobre a natureza histórica do conhecimento produzido.

Tendo como base a crítica da economia política de Marx<sup>56</sup> o qual diagnostica a sociedade capitalista a partir de sua divisão de classes sociais<sup>57</sup> e como produtora de mercadorias, a teoria crítica denuncia que qualquer concepção de ciência que não tenha como pressuposto tal divisão de classes e que não veja o exercício da ciência como um

---

<sup>56</sup> “A teoria crítica começa [...] com a caracterização de uma sociedade baseada na troca, pois ela se ocupa com a época atual. Os conceitos que surgem no seu início, tais como mercadoria, valor, dinheiro, podem funcionar como conceitos genéricos pelo fato de considerar as relações na vida social concreta como relações de troca, e de se referir aos bens a partir de seu caráter de mercadoria. [...] A relação de troca, caracterizada por essa análise, domina a realidade social devido à dinâmica inerente à relação de troca, da mesma forma que o metabolismo domina amplamente os organismos vegetais e animais. [...] A teoria crítica da sociedade começa portanto com a ideia da troca simples de mercadorias, ideia esta determinada por conceitos relativamente universais. Tendo como pressuposto a totalidade do saber disponível e a assimilação do material adquirido através da pesquisa própria ou de outrem, mostra-se então como a economia de troca, dentro das condições humanas e materiais dadas, e sem que os próprios princípios expostos pela economia fossem transgredidos, deve conduzir necessariamente ao agravamento das condições sociais, o que leva a guerras e a revoluções na situação histórica atual.” (TkT, p. 56-57).

<sup>57</sup> “A consciência da teoria crítica se baseia no fato de que, apesar das mudanças da sociedade, permanece a sua estrutura econômica fundamental – a relação de classe na sua figura mais simples – e com isso a ideia da supressão dessa sociedade permanece idêntica. Os traços decisivos do seu conteúdo, condicionados por esse fato, não sofrem alterações antes da transformação histórica. Por outro lado a história não ficará estagnada até que ocorra essa transformação. O desenvolvimento histórico das oposições, com as quais o pensamento crítica está entrelaçado, altera a importância de seus momentos isolados, obriga a distinções e modifica a importância dos conhecimentos científico especializados para a teoria e a *práxis* críticas [grifo do autor].” (TkT, p. 63).

momento dessa sociedade produtora de mercadorias está sendo parcial. (NOBRE, 2013, p. 44). Ela pretende denunciar a parcialidade do conhecimento da teoria tradicional, pois, ao partir de pressupostos de neutralidade, objetividade e a-historicidade, acaba por permanecer no nível da aparência e, por conseguinte, legitima a conservação do *status quo*.

A construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo, e, ao mesmo tempo, a ideia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a ideia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões [...]. O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem, e conduz ao quietismo e ao conformismo. Todas as suas partes pressupõem a existência da crítica e da luta contra o estabelecido, dentro da linha traçada por ela mesma. (TkT, p. 59).

A denúncia da parcialidade do conhecimento produzido sob o modo de produção capitalista é igualmente uma denúncia da realidade sob a qual esse conhecimento tem a pretensão consciente ou não de legitimar. Isso porque a teoria crítica possui uma agenda normativa, ela se orienta pela emancipação da humanidade em relação à injustiça, ou seja, se orienta para a construção de uma “sociedade futura organizada racionalmente [...]”. (TkT, p. 62). Esta perspectiva emancipatória em relação à presente situação de dominação é o que permite, conforme Nobre (2013, p. 45), “à teoria crítica compreender o sentido das cisões não justificadas da teoria tradicional.” Essas metas da atividade humana, em especial a “idéia de organização social racional corresponde ao interesse de todos, são imanentes ao trabalho humano, sem que os indivíduos ou o espírito público os tenham presentes de forma correta.” (TkT, p. 48).

Trata-se de demonstrar o que é a partir do que não é, embora não se trate de utopismo, mas de apontar as potencialidades de emancipação inscritas na realidade. A teoria crítica não nega que a descrição da realidade é algo de importante, a própria teoria tradicional não é anulada pela teoria crítica, mas englobada por ela. A descrição é um momento teórico importante para se atingir o momento seguinte, que a teoria tradicional não atinge, de ver para além do que é, ver o que deve ser e que não está em ato, mas em potência. A teoria crítica leva em conta as potencialidades emancipatórias que a própria realidade traz em si, e esse é o segundo momento, o de apontar obstáculos a serem superados.

Da afirmação hegeliana (2011a, p. 185) “o que *deve-ser*, também é, de fato [*in der Tat*]. O que apenas *deve ser*, sem *ser*, não tem nenhuma verdade [grifo do autor]” e

marxista (2010, p. 150) de que “não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la” é levada a efeito pela teoria crítica. Essas sentenças apenas reforçam a décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach, onde estabelece a ligação entre epistemologia e política, teoria e práxis. A não fetichização do conhecimento como algo a ser separado da ação, a consciência de que a pesquisa neutra e desinteressada era impossível na atual sociedade em virtude de que o cientista social é sempre parte daquilo a que se lançava a estudar, e a percepção histórico-dialética possibilitavam Horkheimer afirmar que “o valor de uma teoria é sua relação com a *práxis* [grifo da autora]” (apud MATOS, 2005, p. 8). Não se trata de apresentar por parte da teoria crítica uma explicação mais adequada da sociedade capitalista, trata-se de analisar a sociedade elaborando um diagnóstico a partir de uma perspectiva emancipatória da dominação. Pois ao simplesmente descrever como os fenômenos sociais ocorrem é simplesmente aceitar que tais fenômenos apenas podem ocorrer assim e não de outro modo.

Nesse sentido, a teoria crítica não pretende concorrer com as teorias não-críticas, dado que ela não apresenta uma nova descrição da realidade de forma neutra. Do mesmo modo que Marx desenvolveu sua crítica da economia política, ele não apresentou uma nova teoria da economia política, se propôs a criticar as teorias existentes. Esse é o mesmo percurso da teoria crítica que, segundo Nobre (2013, p. 17), não se limita “a dizer como as coisas *funcionam*, mas sim analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível* e *bloqueada* pelas relações sociais vigentes [grifo do autor].” A orientação para a emancipação é o que confere sentido ao trabalho da teoria uma vez que não é suficiente que apenas se faça uma descrição da sociedade, é necessário que se analise as possibilidades de emancipação inscritas na imanência da realidade, embora não realizadas. O comportamento crítico é a dimensão complementar da orientação para a emancipação, em virtude de que tal comportamento o é em relação ao conhecimento produzido na sociedade capitalista e em relação à própria sociedade inerentemente produtora de mercadorias.

Como afirmado anteriormente, o objeto da teoria crítica não se diferencia do objeto da teoria tradicional, apenas o modo de interpretação deste objeto é diferente. A teoria crítica procura as contradições de seu objeto enquanto reflete sobre a atitude do teórico crítico, uma vez que este faz parte do mesmo objeto que estuda – a sociedade (PETRY, 2011, p. 65). A exposição dessas contradições sociais como função do teórico crítico considerado em sua unidade dinâmica com a classe dominada, e que não seja

apenas a expressão da situação histórica concreta, é “um fator que estimula e que transforma” (TkT, p. 50). O papel do teórico crítico é expor as contradições sociais, criticando contundentemente as “tendências desviacionistas, conformistas ou utópicas nas suas próprias fileiras.” (TkT, p. 50).

Ao buscar acelerar o processo de transformação histórica que levaria a sociedade sem exploração, apontando as contradições sociais que necessitam ser superadas, “o teórico – afirma Horkheimer –, pode encontrar-se numa situação contrária aos pontos de vista que [...] predominam justamente entre os explorados.” (TkT, p. 54). Contrariamente à Marx e Lukács, para os quais o proletariado, por meio de uma consciência de classe torna-se agente de um processo histórico, Horkheimer mantém-se materialista. E afirma que mesmo na atual situação do proletariado não há garantias de uma tomada de consciência sobre sua real posição na sociedade. “Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuidade da miséria e do aumento, da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe [...] impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso.” (TkT, p. 49). Diante disso, e como assinala Petry (2011, p. 65), a teoria crítica não se compromete com determinado grupo social, na verdade, o teórico crítico muitas vezes irá ter uma existência solitária.

Essa postura por parte da teoria crítica busca questionar a ideia do proletariado como parte da realidade socioeconômica e mesmo como sujeito da práxis revolucionária. Segundo Matos (1989, p. 12) “para a Teoria Crítica o proletariado é objeto e alienado da práxis transformadora, sem, no entanto, superestimar o seu papel e consciência [grifo da autora].” Desse modo, Horkheimer (TkT, p. 48) irá afirmar que “a situação do proletariado não constitui garantia para a gnose correta.” Essa atitude da teoria crítica revela uma recusa em sacralizar o proletariado, além de uma crítica aos intelectuais que se limitam em glorificar a força criadora do proletariado e, desse modo, contentam-se em adaptar-se a ele, i.e., resignando-se ao imobilismo. O efeito dessa resignação e sacralização das massas é fazer “com que estas fiquem massas mais cegas e fracas do que precisariam ser.” (TkT, p. 49).

Esse mesmo teórico crítico tem consciência de que o sujeito do conhecimento é um sujeito histórico,<sup>58</sup> estando inserido em um processo histórico que o condiciona;

---

<sup>58</sup> “O desenvolvimento intelectual se encontra, como foi mostrado acima, numa relação possível de comprovar, se bem que não paralela, com o desenvolvimento histórico. A relação essencial da teoria com o tempo não se baseia na correspondência de partes isoladas da construção teórica com o período

enquanto a teoria tradicional ignora que o objeto tem raízes históricas além de pressupor a neutralidade do sujeito do conhecimento em relação ao objeto – o teórico tradicional não percebe a dinâmica histórica em que vive. A condição do objeto é igualmente histórica, fruto da sociedade em que está inserido, e isso distorce a percepção do teórico tradicional em relação à sua ciência e à sua função social. O teórico crítico, por outro lado, percebe o sujeito como produto de uma gênese histórica, sendo ativo e contribuindo para co-determinar o objeto. (ROUANET, 2003, p. 135).

Ao refletir sobre a sua posição na sociedade o teórico crítico está no polo oposto à análise do teórico tradicional, pois para esse seu objeto de estudo deve ser analisado e interpretado de forma neutra e sem qualquer relação com a práxis e historicidade de seu objeto. Em vista disso fomenta o imobilismo sobre a práxis. O teórico crítico, por outro lado, percebe sua condição histórica e sua função diante da sociedade, e busca colaborar no redirecionamento do processo histórico no sentido da emancipação dos homens, através de uma ordem social justa e igualitária. No mesmo sentido a qual pensara Gramsci acerca dos intelectuais orgânicos, Horkheimer em 1937 lança as bases do intelectual crítico que, em contraposição ao intelectual tradicional que conservar as relações atuais, luta no campo teórico e prático pela liberação da dominação dos oprimidos e excluídos pelo sistema social. Horkheimer (TkT, p. 51) irá afirmar que o objetivo do teórico crítico é a realização do “estado racional [que], sem dúvida, tem suas raízes na miséria do presente. Contudo, o modo de ser dessa miséria não oferece a imagem de sua superação. A teoria que projeta essa imagem não trabalha a serviço da realidade existente; ela exprime apenas o seu segredo.”

Tal como Gramsci desenvolveu o intelectual orgânico, Horkheimer desenvolveu uma teoria do intelectual que age na superestrutura e assume um papel crítico sobre a sociedade atual. Como bem destacado por Semeraro (2006, p. 376), o intelectual de Horkheimer contrasta com uma época marcada pela elitização e neutralidade do intelectual (BENDA, 2007), pela rejeição à democracia decadente entendida como cristianismo secularizado (NIETZSCHE, 2007, p. 113s), com os que se assustavam com o avanço das massas (ORTEGA Y GASSET, 2002) e os que defendiam a clivagem entre política e ciência (WEBER, 2004) e (WITTGENSTEIN, 1987). Conforme Freitag (1993, p. 43) o intelectual assume um papel muito importante

---

histórico – um ensinamento em que coincidem Fenomenologia do Espírito e Lógica de Hegel com o Capital de Marx, como testemunho do mesmo método -, mas na transformação permanente do juízo existencial teórico sobre a sociedade, uma transformação que está condicionada pela sua conexão consciente com a *práxis* social [grifo do autor].” (TkT, p. 62).

para a produção e concretização da uma nova formatação social, sem classes e sem dominação, não se resigna ao quietismo própria da teoria tradicional que percebe-se à parte de seu objeto de estudo.

Não existe teoria da sociedade nem mesmo a teoria do sociólogo generalizador, que não inclua interesses políticos, e por cuja verdade, ao invés de manter-se numa reflexão aparentemente neutra, não tenha que se decidir ao agir e pensar, ou seja, na própria atividade histórica concreta. É inconcebível que o intelectual pretenda previamente realizar, ele próprio, um trabalho intelectual difícil, para só depois poder decidir entre metas e caminhos revolucionários, liberais ou fascistas. (TkT, p. 55).

Diante dessa forma de imobilismo e quietismo do teórico tradicional há a necessidade de uma nova forma de refletir sobre a realidade. Esta necessidade é uma consequência do comportamento crítico que, vê no teórico tradicional um justificador e legitimador de forças conservadoras, i.e., vê nesse teórico uma postura meramente descritiva da sociedade sem qualquer esclarecimento sobre as contradições sociais e seus mecanismos de dominação. Há uma rígida separação entre sujeito e objeto, entre cientista social e sociedade. (TkT, p. 59). O teórico crítico, contudo, reflete sobre si e sobre sua própria atividade na sociedade, destarte, sua atitude de reconhecer-se como produto histórico-social e ao mesmo tempo como agente dessa sociedade histórica é um requisito da teoria crítica. “O comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade.” (TkT, p. 59).

Por fim, e voltando aos pontos mais relevantes abordados nesta seção, é possível destacar que a teoria tradicional no sentido cartesiano faz uma transposição do método das ciências naturais para as ciências sociais ao aplicar uma metodologia estática que é alheia ao seu objeto. Em consequência a teoria torna-se independente de sua gênese histórica, não reflexiva sobre si e sobre seu papel social, axiologicamente neutra e a-histórica. Essas características perpetuam um quietismo conservador e justificam a realidade como é dada. É uma teoria eminentemente burguesa e que serve de aparato ideológico. A teoria crítica é, por outro lado, reflexiva acerca de si e de seu papel na sociedade e na práxis. Ao contrário da teoria tradicional que pretende estender à sociedade suas regras decididas *a priori*, a teoria crítica vislumbra seu objeto a partir de suas contradições e de uma perspectiva emancipatória. Não é possível deixar de citar Goldmann (1984, p. 11) quando esse afirma que “*não se pode pensar o Ser de maneira adequada nem agir sobre ele, visto que abrange igualmente o sujeito do pensamento e da ação* [grifo do autor].”

A materialidade histórico-dialética é a perspectiva epistemológica da teoria crítica, que parte de uma crítica imanente à realidade e efetiva o “movimento real que suspende e supera (*aufhebt*) o estado de coisas atual [grifo do autor].” (MARX; ENGELS, 2007, p. 59). Essa volta a Marx é igualmente lembrada por Nobre (2013, p. 35) quando afirma que faz teoria crítica aquele que continua a obra de Marx. Assim, para este mesmo autor, teoria crítica é um movimento intelectual e político desenvolvido no período entre guerras que visa a transformação da sociedade – por isso a teoria crítica deve ser entendida como crítica da vida política existente. A teoria crítica é uma forma de instigar a mudança social orientando a ação política por vias teóricas. Para Geuss (1981, p. 9) “uma teoria crítica, portanto, é uma teoria reflexiva que dá aos agentes um tipo de conhecimento inerentemente produtor de esclarecimento e emancipação.” Essa finalidade igualmente é posta por Petry (2011, p. 70) quando afirma que “o fim da teoria crítica, portanto, consiste na realização do ideal de liberdade enquanto desaparecimento da dominação e da injustiça social.”

A compreensão da perspectiva da teoria crítica não ficaria completa sem a análise das principais influências teóricas que moldaram o pensamento dos autores frankfurtianos. Nas próximas páginas será analisada a influência dos três principais autores que moldaram a perspectiva da primeira geração da Escola de Frankfurt, em especial Adorno e Horkheimer. Nomes como os de G. W. F. Hegel, Karl Marx e Sigmund Freud serão brevemente analisados, ainda que existam outras influências que merecem destaque embora não sejam analisados, como Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer e Soren Kierkegaard.

### 2.3 PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS TEÓRICAS

A Escola de Frankfurt é erguida a partir de uma perspectiva eclética e interdisciplinar. As áreas como Sociologia, Filosofia, Psicologia, Economia, Direito, Política e Arte eram focos das pesquisas do Instituto, além de serem áreas de formação universitária de seus componentes. Ainda que sejam áreas diferentes, os componentes do Instituto possuíam, contudo, quando de suas pesquisas, bases metodológicas comuns – o próprio materialismo dialético. Nesse sentido, essa seção busca analisar algumas das principais influências teóricas dos autores frankfurtianos, contudo, para além de suas concepções epistemológicas. Diante da complexidade do pensamento dos autores e da diversidade de influências foi necessário estabelecer um corte entre os principais autores,



destacando-se os nomes como G. W. F. Hegel, Karl Marx e Sigmund Freud. Outras influências que, como já referido anteriormente, se destacam são Friedrich Nietzsche, György Lukacs, Max Weber, Immanuel Kant, Artur Schopenhauer e Soren Kierkegaard não serão analisados.

O mais destacado pensador que exerceu influência sobre Adorno e mesmo Horkheimer é Hegel; além de ser apreciado com especial interesse pela Escola de Frankfurt. Hegel, passando pela esquerda hegeliana de Feuerbach, Bauer e Marx, pelo positivismo de Comte até Popper, foi o teórico por excelência do diálogo entre conhecimento e sociedade. Articulador de uma filosofia otimista, destaca Muñoz (2000, p. 39), Hegel é considerado o mais metafísico dos metafísicos em vista de seu imponente sistema filosófico especulativo. Embora seja considerado um conservador, em sua filosofia está presente os instrumentos teóricos do progresso: “o ser (existir) das coisas finitas, como tal, consiste em possuir o germe do perecer como seu ser-dentro-de-si: a hora de seu nascimento é a hora de sua morte.”<sup>59</sup> (HEGEL, 1968, p, 115). A dialética como movimento da negatividade, da contradição é justamente o instrumento teórico que possibilita a transformação social.<sup>60</sup>

Para Hegel (2012a, 2012b) a história é a materialização e realização da Ideia, em que através de sucessivas negações determinadas o movimento dialético de contradição e suprassunção torne concreto o abstrato. Identifica a racionalidade com a historicidade que lhe rende incontáveis interpretações e reinterpretações – em muitos casos interpretações antagônicas. Para os frankfurtianos e especialmente para Adorno e Horkheimer, o autor da *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologia do espírito) é a fonte subterrânea de inspiração intelectual e motor que impele à compreensão das preocupações intelectuais da teoria crítica. Estudos como *Hegel und das Problem der Metaphysik* (Hegel e o problema da metafísica) de Horkheimer e *Drei Studien zu Hegel* (Três estudos sobre Hegel) de Adorno são obras representativas da preocupação e inquietude dos dois autores a respeito da filosofia hegeliana. O elemento fulcral

---

<sup>59</sup> No original: [...] el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.

<sup>60</sup> Como o próprio Marx em seu posfácio da segunda edição d’*O Capital*, afirma acerca do método hegeliano: “A mistificação que a dialética sofre das mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. [...] Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque aparecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária.” (MARX, 2013, p. 91).

incorporado da filosofia hegeliana pelos teóricos frankfurtianos é, sem dúvida, a dialética enquanto metodologia de análise histórico-social. Nesse sentido, a compreensão da filosofia especulativa é imprescindível para uma se chegar a adentrar no edifício do pensamento frankfurtiano.

A dualidade que Hegel pretendia reunificar em uma unidade, após a separação procedida por Kant na *Crítica da razão pura*, não era uma unidade do mundo em sua materialidade, mas uma unidade compreendida como produto do Espírito (*Geist*). O sistema idealista hegeliano tem como pretensão explicar a totalidade do real, dos fenômenos existentes no mundo como o desdobramento da história e a automanifestação do Absoluto. Para o idealismo hegeliano o mundo é objeto de contemplação que procura ver sua coerência, o seu sentido, e desse modo, pretende impor-lhe uma ordem. Seu objeto de estudo, portanto, é o Absoluto, a totalidade, a realidade por inteira, o universo. A filosofia se ocupa da verdade e “o verdadeiro é o todo.” (HEGEL, 2011a, p. 36).

A verdade é, para Hegel, vida infinita, um processo de autodesenvolvimento do Absoluto, a realização de seu próprio devir. A realidade como totalidade é um processo teleológico de realização da Ideia [lógica], eterna e incriada. Se se pergunta sobre a essência do Absoluto obteremos de Hegel a resposta de que se trata do *ser*. Já afirma Hegel (2012a, p. 176), “o Absoluto é ser”. Se continuarmos a perguntar sobre o ser, obteremos como resposta: ser é o pensamento que se pensa a si mesmo, identidade entre ser e pensar. E além, enquanto movimento dialético, o Absoluto, destaca Hegel (2011a, p. 36), “deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo [grifo do autor].” O Absoluto, contudo, não pode ser pensado apenas como substância infinita, mas deve ser pensando como sujeito, e sendo sujeito, seu objeto é apenas si mesmo. O Absoluto é o pensamento que se pensa a si mesmo, pensamento autopensante, o sujeito universal que tem como si mesmo o objeto do pensar.

Como um processo de autorreflexão o Absoluto é um processo de conhecer-se a si mesmo, e o veículo para seu autoconhecimento é o homem, porém a Natureza, tal como a Ideia e o Espírito considerados singularmente, são condições necessárias, porém não suficiente para o autoconhecimento do Absoluto.<sup>61</sup> A Natureza<sup>62</sup> proporciona a

---

<sup>61</sup> O sistema do idealismo absoluto se divide em tríades, começando com a maior: Ideia, Natureza e Espírito, em que a Ideia como ser-em-si, aliena-se de si tornando-se ser-fora-de-si ou seja, Natureza, e ao adentrar no reino do Espírito, torna-se consciente de si, ou seja, torna-se ser-para-si. Para cada momento

esfera do objetivo ao qual a esfera do subjetivo pode existir, contudo, ambos são momentos do Absoluto. Na esfera subjetiva o Absoluto volta a si mesmo na consciência humana. A reflexão filosófica da humanidade é o autoconhecimento do Absoluto, é dizer, conforme Copleston (2000, p. 138), a história da filosofia é o processo pelo qual a razão filosófica observa a história do cosmos e do homem como autodesenvolvimento do Absoluto. Nesse sentido, toda a história é um processo da realidade em um movimento teleológico para a realização da plena consciência de si, como pensamento autopensante.

O Absoluto, como pensamento que se pensa a si mesmo, é também equivalente a afirmar a identidade entre real e racional e o racional e real, de identidade entre sujeito e objeto, a identidade entre identidade e diversidade (não-identidade). A ordem do mundo o âmbito efetivo da atividade de um sujeito universal que constitui a si mesmo. Conforme Tchertkov (1956, p. 17) Hegel declara que todos os fenômenos naturais são graus do desenvolvimento da Ideia Absoluta, fazendo com que o mundo tenha começo e fim. O princípio se identifica quando o Espírito, imediato e indeterminado, inicia seu processo de autoconhecimento, e termina quando este mesmo Espírito, agora concreto e preenchido de mediações, e representando pela filosofia de Hegel, conclui seu autoconhecimento sobre si.

Contudo, o que mais interessa aos frankfurtianos é a esfera do Espírito Objetivo, que se encontram a filosofia da história e a filosofia política de Hegel. Em sua filosofia da história, Hegel estabelece como um de seus principais pilares teóricos o conceito de Razão (*Vernunft*) que, além de instrumento a se chegar ao entendimento da realidade, é o princípio que governa o mundo e se realiza na história. “O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente.” (HEGEL, 2004, p. 53). Da fórmula hegeliana da identidade entre o real e o racional fora estabelecida a convicção de que a história é antes a realização da Ideia.

Na Lógica, o objetivo é estudar o princípio primeiro pelo qual se desenvolve a realidade. Segundo Taylor (2014, p. 253) “se o real existe e tem a estrutura que tem

---

do Absoluto - pois esses três momentos lógicos constituem o Absoluto – há uma tríade dialética, por exemplo, a Ideia é dividida em Ser, Essência e Conceito, a Natureza em Mecânica, Física e Física Orgânica, e o Espírito em Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto. (Cf. HEGEL, 2012).

<sup>62</sup> “A Natureza não é, pois, o *outro* do Espírito, mas o *primeiro momento da vida do Espírito*. A Natureza é o Espírito alienado, que não se reconhece como Espírito nela, mas vê como uma dimensão que lhe é estranha, em cuja paisagem sente-se estrangeiro. A dialética hegeliana se concebe como contradição interna às essências e às coisas. [...]. A História é seu calvário: sem a dor, a separação, a morte e a paciência do negativo não há História [grifo da autora].” (MATOS, 2005, p. 25).

por necessidade conceitual, então a tarefa da *Lógica* é mostrar essa estrutura conceitual por meio do puro argumento conceitual [grifo do autor].” Hegel assevera que a Ideia constitui-se leis gerais, i.e., “a razão que governa a história é, assim, segundo Hegel, uma razão *inconsciente*, é o conjunto de leis que determinam o movimento histórico [grifo do autor].” (PLEKHANOV, 1974, p. 30). Da identidade entre real e racional, Hegel descreve o processo pelo qual a Ideia aliena-se de si na esfera da Natureza, e retorna a si na esfera do Espírito. Significa dizer que enquanto a Ideia constitui o ser-em-si, o princípio lógico da realidade, a Natureza como momento de negatividade é o ser-fora-de-si, a exteriorização (alienação) da Ideia no espaço e no tempo. O momento positivo-racional ou especulativo é o Espírito, o retorno da Ideia a si mesma, o ser-para-si ou a ideia-que-volta-a-si.

Da passagem do ser-em-si ao ser-para-si, a Ideia, ou Razão, se realiza na história, no processo dialético de identidade entre racional e real e real e racional. Para Hegel a história tem um sentido teleológico cuja direção é a realização do *Geist*, e segundo Taylor (2014, p. 424) “o que acontece na história faz sentido, é justificado, tem, de fato, a suprema justificação. É algo de bom, é o plano de Deus.” O espírito do mundo que encarna a Ideia é impelido a chegar a um conhecimento de si, porém, para atingir seu objetivo é preciso que existe uma realidade entendida como uma comunidade de homens corporificada num Estado. A história atinge seu auge numa comunidade que está em conformidade com a razão, ou seja, uma comunidade que materializa a liberdade, pois o objetivo final do mundo é a tomada de consciência que o Espírito tem de sua liberdade. Hegel (2004, p. 65) afirmar que “estabelecemos a consciência da liberdade do Espírito e, com isso, a realização dessa Liberdade como objetivo final do mundo.”

A consciência que o Espírito toma de si como liberdade é um processo *necessário* em virtude de que está de acordo com a Ideia. Segundo Taylor (2014, p. 426) todos os estágios de desenvolvimento histórico são necessários para a tomada de consciência do Espírito de sua máxima liberdade realizada no Estado. O plano da história é o plano contido na Ideia e a história humana é um desdobramento da Ideia enquanto liberdade, o movimento histórico é, portanto, fruto do movimento do Espírito Absoluto.

A natureza do Espírito poderá ser compreendida com uma espiada na direção oposta – a matéria. A essência da matéria é a gravidade e a essência do Espírito – sua matéria – é a Liberdade. Torna-se imediatamente plausível a

todos o fato de que, entre outras propriedades, o Espírito também possui a Liberdade. Mas a filosofia nos ensina que todas as propriedades do Espírito só existem através da Liberdade. Todas são apenas meios para se atingir a Liberdade; todas buscam e apresentam isto e unicamente isto. A filosofia especulativa discerne o fato de ser a Liberdade a única verdade do Espírito. (HEGEL, 2004, p. 63).

Neste ponto é relevante apresentar a figura hegeliana da astúcia da razão<sup>63</sup> que consiste no movimento do *Geist* mediado pelas paixões dos grandes homens e heróis da história. Esses homens e heróis estabelecem uma nova época, elevando a civilização a um novo estágio do Espírito, da liberdade dos sujeitos e de sua autoconsciência. Nomes como Napoleão e Alexandre o Grande são de certa forma, a própria astúcia da razão em sua mediação. Esse é o momento do Espírito Objetivo, o momento de realização da liberdade na ordem intersubjetiva que se constitui dialeticamente no Direito, na moralidade e na eticidade. O que acontece na história possui plena justificação e a verdadeira filosofia da história é uma teodiceia, em vista de que a história universal é a exposição do espírito, e a “substância do espírito é a liberdade.” (HEGEL, 2004, p. 60).

A história chega a seu final quando a comunidade está em conformidade com a razão, ou ainda, uma comunidade que encarna a liberdade. Porém não uma liberdade negativa, entendida como a mera ausência de limitações, mas a liberdade de se fazer o que quer – uma liberdade positiva. “É a liberdade que o ser humano tem por seguir sua própria essência, sua própria razão.” (TAYLOR, 2014, p. 425). Seguir a razão é, contudo, participar da vida do Estado. A liberdade positiva supõe a identidade entre a vontade particular e a vontade geral que se expressa no Estado. A liberdade positiva, nesse sentido, é a participação na totalidade social orgânica. Em sua *Filosofia da História* Hegel (1999, p. 17) afirma categoricamente que “a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional.”

A ênfase sobre o progresso racional da história e o desenvolvimento do mundo moderno ordenado racionalmente destaca o otimismo de Hegel em relação à evolução histórica do homem. Sobre a ideia de identidade entre real e racional, Hegel (1999, p.

---

<sup>63</sup> “O interesse especial da paixão é, portanto, inseparável da realização do universal, pois o universal resulta do particular e definido e de sua negação. [O particular tem seu papel a desempenhar na história do mundo, ele é finito e, como tal, deve extinguir-se.] É o particular que se esgota na luta, onde parte dele é destruída. [O universal resulta precisamente desta luta, da destruição do particular.] Não é a Idéia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamado astúcia da razão – porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Idéia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos.” (HEGEL, 2004, p. 82).

17) afirma que “a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever-ser, que não existiria na realidade [...]” Mas na verdade a história manifesta-se segundo uma determinação racional, segundo Hegel (1999, p. 18): é “o estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal”. Entretanto, Hegel era um homem de seu tempo, produto das circunstâncias históricas que o envolviam, resultado do *Zeitgeist*, vislumbrava o desenvolvimento último das civilizações na Revolução Francesa, e no Estado Prussiano. Não vislumbrava as contingências históricas que a civilização do porvir sofreria. Para Hegel ao fim da história o Espírito poderia contemplar seu passado de dor e sofrimento e afirmar “as feridas do Espírito curam sem deixar cicatrizes”. (HEGEL, 2011a, p. 455).

Todo o acima exposto é o caminho escolhido para demonstra a tese central do sistema hegeliano: a identidade entre ser e pensar, entre sujeito e objeto, entre identidade e não-identidade. E essa é justamente a identidade que tanto Adorno como Horkheimer rejeitam com seu materialismo dialético. “Não existe ‘o’ Pensar [...]; o único que existe é o pensamento determinado de determinado indivíduo que está, por sua vez, co-determinado pela situação social total.” (HORKHEIMER, 1982b, p. 129).

A unidade entre ser e pensar, entre razão e história não era tolerada pelo materialismo dialético praticado pela teoria crítica, pois como assinala Horkheimer, já são visíveis formas históricas irracionais. Sobre uma severa crítica, a justificação histórica hegeliana é acusada de racionalizar o sofrimento humano. E mesmo Adorno, em sua *Dialética negativa* afirma:

Quem conseguisse se lembrar do que se abateu sobre si logo que escutou as expressões 'fossa para os mortos' ou 'caminho para os porcos' estaria com certeza mais próximo do Espírito Absoluto que o capítulo hegeliano que promete esse espírito ao leitor para em seguida recusá-lo com ares superiores. [...] Anos depois de essa passagem ter sido escrita, Auschwitz demonstrou de modo irrefutável o fracasso da cultura. O fato de isso ter podido acontecer no cerne de toda a tradição da cultura, das artes e das ciências esclarecidas não quer dizer apenas que a tradição, o espírito não conseguiu tocar os homens e transformá-los. (ND, p. 303-304).

Adorno procura dizer que a filosofia hegeliana está a serviço da justificação do sofrimento humano, da violência na história. Segundo Matos (2005, p. 26) o pensamento de Hegel não é um pensamento da negatividade dialética, em vista de que afirma o real, é uma dialética positiva da identidade, em que afirma o atual como necessário.

Isso significa afirmar que Hegel legitima o fogo e o sangue, a miséria e a fome do homem. Na *Dialética do esclarecimento* está uma de suas mais famosas passagens: “[...] o esclarecimento tem perseguido sempre o objectivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.” (DE, p. 19). Embora Adorno e Horkheimer extraíam de Hegel a dialética, extraem igualmente de Marx o materialismo histórico. Desse modo, os frankfurtianos aplicam um materialismo não economicista, i.e., um materialismo dialético em que estrutura e superestrutura influenciam-se mutuamente. Mas, além disso, Adorno e Horkheimer não compactuam com o momento da positividade dialética e rejeitam a filosofia da identidade em que o pensamento abarca a totalidade do real, justificando, assim, a história de sofrimento do homem como um momento necessário do percurso histórico da razão.

A segunda influência que mais se destaca no pensamento de Adorno e Horkheimer é sem dúvida Karl Marx. O marxismo não é uma influência adjacente ao pensamento crítico, mas pelo contrário, é junto com Hegel uma das principais referências teóricas da primeira geração da Escola de Frankfurt. E foi no materialismo histórico proposto por Marx que os frankfurtianos realizaram sua passagem para a história, ainda que a filiação ao pensamento crítico de Marx por parte de Adorno e Horkheimer nem sempre se deixa ver de modo claro. A despeito disso, os autores frankfurtianos se autodeclarassem adeptos do materialismo histórico. Com o passar dos anos, pouco de Marx sobreviveu vivo nos textos dos frankfurtianos. Exemplo disso é a obra *Dialética do esclarecimento* que deixa de lado o materialismo interdisciplinar e a crítica da economia política para abrir caminho para as pulsões freudianas e pela genealogia de Nietzsche. O diagnóstico é marcado mais pelo tom psicanalítico e genealógico que propriamente marxista, embora não haja dúvidas de que o método materialista e a ideia de emancipação estejam presentes.

No mesmo sentido está o texto de Horkheimer *Kritische Theorie gestern und heute* (Teoria crítica ontem e hoje) de 1970, em que destaca as insuficiências de Marx. (HORKHEIMER, 1976a, p. 55s). A principal influência de Marx para os frankfurtianos é a própria inversão materialista do idealismo hegeliano. A crítica à economia política de Marx era uma crítica indireta a Hegel. (SLATER, 1978, p. 61). Na obra *Grundrisse der kritik der politischen oekonomie* (Contribuição à crítica da economia política) de 1859, Marx (2011, p. 5) afirma que “o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual. Não é a

consciência dos homens que determina seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência.” Marx inverte o idealismo hegeliano o colocando sobre bases materiais e não mais como expressão do Espírito. A distinção entre idealismo e materialismo, em linhas gerais, corresponde um dos maiores problemas da filosofia desde seus primeiros dias. Basta observar o prefácio de *A essência do cristianismo* de Feuerbach para compreender a questão mais afundo.

Trata-se da relação entre ser e pensar, entre espírito e natureza, buscando responder à questão: quem precede a quem, qual é o primeiro elemento fundamental, qual é o ponto de partida, a matéria ou a ideia? A matéria que determina a consciência ou é o inverso? Essas questões são tão fundamentais que condicionam qualquer concepção do mundo, ou seja, é somente com a escolha de uma ou outra que será possível compreender o mundo. Os materialistas, que afirmam a primazia da matéria sobre a consciência, consideram que “o mundo que nos rodeia não tem um criador, que a natureza tem existido desde sempre. Os materialistas explicam o mundo a partir dele mesmo, sem recorrer a nenhuma classe de forças supranaturais, que se supõem exteriores ao mundo.” (KONSTANTINOV, 1960, p. 17).

O polo oposto é ocupado pelos idealistas, que consideram não a matéria, mas a ideia, o pensamento ou o espírito como o fundamento primordial da realidade. Para os idealistas o espírito é anterior à natureza e independente dela, e desse modo, os idealistas reconhecem um ordem na natureza que sujeita os fenômenos a determinadas leis que não são oriundas na natureza mesma, mas sim na razão universal – como queria Hegel com sua Ideia Absoluta. Para Tchertkov (1956, p. 13) essa consciência, razão universal ou Ideia Absoluta não é outra coisa senão uma maneira diferente de designar Deus, que cria o mundo e determina um fim histórico para o homem. Enfim, a posição adotada repercutirá em todos os problemas filosóficos, ou em outras palavras, qualquer que seja o objeto de estudo, ele será constituído epistemologicamente. Assim, o ponto de partida do idealismo é o reconhecimento do papel ativo das ideias e da consciência humana na história, conseqüentemente, os idealistas compreendiam que a história é feita pela atividade do homem. O idealismo, contudo, não nega a existência da matéria, apenas afirma que na relação entre o homem e o mundo material (natureza), o segundo assume a forma pelo qual é reconhecido pela consciência.

Seja a questão da perenidade do mundo ou sua unidade, seja a questão das leis que regem os fenômenos naturais e sociais, o modo de percepção e resolução de todas as questões filosóficas dependerá sempre da decisão acerca da tomada de posição



idealista ou materialista. Como exemplo Konstantinov (1960, p. 18) destaca que, para um idealista, a busca das fontes dos males sociais que afetam aos trabalhadores na sociedade de classe – ao contrário do materialista que as identifica a partir das condições da vida material dos homens, i.e., a partir das relações materiais oriundas da estrutura econômica da sociedade – é as condições da vida espiritual, nos defeitos morais dos homens. Marx afirma que a anatomia das causas determinantes da sociedade civil está na economia política; o estado da economia política de um povo que determina o seu estado social, político, religioso, filosófico, ideológico etc. Mas a economia política de uma sociedade igualmente possui causas que são as relações que o homem trava com a natureza para assegurar sua própria existência.<sup>64</sup>

Essa inversão materialista afirma que as relações de produção são constitutivas de todos os fenômenos superestruturais, e que essas mesmas relações de produção são condicionadas pelas forças produtivas. Segundo Plekhanov (1974, p. 33) tal como os animais, todos os homens necessitam lutar por sua existência, o que pressupõe certo desgaste de forças. As forças produtivas do homem dependem de sua estrutura biofísica, como as mãos e os braços. A primeira ferramenta do homem são suas mãos, embora a máquina se exteriorize com o passar do tempo. Como o machado com a união da pedra com a madeira todos os outros instrumentos servem e um único propósito, dominar a natureza para servir ao interesse do homem.

Assim, “*a transformação corporal* cessa (ou se torna insignificante) para ceder lugar a sua evolução técnica; e a *evolução técnica* é a evolução das forças produtivas [grifo do autor].” (PLEKHANOV, 1974, p. 34). A um determinado nível das forças produtivas corresponde um determinado desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo. Um determinado nível da produção, comércio e consumo corresponde a um determinado nível das formas de organização social, i.e., organização da família e das classes sociais. Um determinado nível das formas de organização social corresponde a um determinado Estado, e um determinado desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, corresponderia a determinadas expressões ideológico-políticas. Contudo, todos esses arranjos sociais implicam-se mutuamente.

---

<sup>64</sup> “Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. [...]. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura.” (MARX, 2011, p. 5).

Qualquer formação social é histórica e transitória, esta concepção de sociedade é possibilitada pelo método dialético e integra a concepção materialista da história. A inversão materialista de Marx, como descrita por ele próprio no posfácio da segunda edição d'*O Capital*,<sup>65</sup> inverte a ideia pela matéria, tal como o fez Feuerbach, mas mantém o movimento dialético tal como Hegel. O movimento e a contradição se expressam no período histórico dominado por um determinado modo de produção, e o modo de produção, juntamente com suas formações sociais, constituem-se em estruturas sociais historicamente determinadas. O real é um processo histórico regido não pela Ideia Absoluta, mas pelos meios de produção e formações sociais concretas. Utilizando, assim, o que de melhora havia se acumulado no pensamento filosófico, o materialismo dialético e histórico de Marx é descrito em um conceito simples, porém útil, dado por Stálin (1947, p. 745):

O materialismo dialético é a concepção filosófica do Partido marxista-leninista. Chama-se materialismo dialético, porque seu modo de abordar os fenômenos da natureza, seu método de estudar os fenômenos e de concebê-los, é *dialético*, e sua interpretação dos fenômenos da natureza, seu modo de focá-los, sua teoria, é *materialista*. O materialismo histórico é a aplicação dos princípios do materialismo dialético no estudo da vida social, a os fenômenos da vida em sociedade, ao estudo desta e de sua história [grifo do autor].<sup>66</sup>

É a partir do método materialista histórico que Marx analisa os fenômenos sociais, buscando uma explicação na materialidade em movimento, e não em um demiurgo que se autoconhece progressivamente. Assim, Marx polemizou contra duas correntes de interpretação social de seu tempo, a corrente do socialismo utópico e a corrente da economia clássica. Essas influências já estão presentes no texto *Teoria tradicional e teoria crítica* de Horkheimer, como anteriormente analisado. Contudo, para que seja possível uma compreensão mais profunda do pensamento dos autores frankfurtianos as principais teses marxistas serão aqui apresentadas resumidamente.

<sup>65</sup> “Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. [...] É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.” (MARX, 2013, p. 90).

<sup>66</sup> No original: El materialismo dialéctico es la concepción filosófica del Partido marxista-leninista. Llámase materialismo dialéctico, porque su modo de abordar los fenómenos de la naturaleza, su método de estudiar estos fenómenos y de concedirlos, es *dialéctico*, y su interpretación de los fenómenos de la naturaleza, su modo de enfocarlos, su teoría, *materialista*. El materialismo histórico es la aplicación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social, a los fenómenos de la vida de la sociedad, al estudio de ésta y de su historia.

Primeiramente, Marx polemiza com a corrente de pensamento inaugurada a partir da segunda metade do século XVIII, com Pierre-Joseph Proudhon, François Marie Charles Fourier e Saint-Simon.

Essa corrente conhecida como socialismo utópico propunha a organização voluntária de uma comunidade na intenção de realizar a liberdade e a igualdade então prometidas pelas revoluções que derrubaram as ordens feudais. Os socialistas utópicos pensavam sociedades ideais em que eram baseadas em princípios morais e políticos de igualdade e liberdade. Marx se contrapunha a essas ideias, pois, embora os socialistas utópicos atacassem problemas reais, suas soluções propostas eram muito abstratas e irrealizáveis concretamente. Para Marx o pensamento socialista era uma evidência de que o sistema capitalista engendra por meio de sua atividade concreta sua própria contradição. Do mesmo modo que a Revolução Industrial na Inglaterra e a Revolução Francesa libertaram o sistema capitalista de dentro do sistema feudal, com o desenvolvimento do comércio, da indústria e das instituições políticas, para Marx, de dentro do sistema capitalista nasce sua própria criação destruidora, o socialismo e seu agente revolucionário, o proletariado.

Contrariamente ao socialismo utopista Marx considera que imaginar uma sociedade ideal é apenas uma forma de conservar e perpetuar a ordem capitalista existente. Para isso afirma que não é através de uma perspectiva exterior à sociedade, através de um utopismo ou de um ideal de regulação, nem mesmo de um *sollen* que se julga aquilo que se é, *sein*. Ao contrário, é na própria realidade social que se deve encontrar elementos emancipadores, trata-se de uma *crítica imanente*. Diante disso, é necessária uma compreensão abrangente e profunda do funcionamento interno do sistema capitalista e, concomitantemente, empreender uma crítica radical,<sup>67</sup> que é o que Marx realiza n' *O Capital*. Só o pleno desenvolvimento do capitalismo poderá mostrar suas contradições e, pode levar a um amadurecimento do socialismo e de seu agente histórico, o proletariado.

Contra os utópicos, Marx critica suas propostas abstratas que não levam em consideração os condicionamentos históricos e nem as condições concretas que se dá as ações dos homens, ou seja, por não basearem suas teorias na realidade concreta do presente. (NOBRE, 2013, p. 12). Para Marx a emancipação não é um ideal utópico, mas

---

<sup>67</sup> Em carta destinada a Lassale, Marx define sua obra como sendo “[...] ao mesmo tempo uma descrição do sistema e, em virtude da descrição, uma crítica dele.” (MARX, carta a Lassale, fevereiro de 1858, apud ROSDOLSKY, 2001, p. 479, nota de rodapé).

uma possibilidade real e concreta, imanente à própria lógica de funcionamento do capitalismo. Para os frankfurtianos, que utilizam da teoria materialista histórica da sociedade, é decisiva a análise das estruturais sociais concretas da sociedade capitalista e dos potenciais de emancipação.

O segundo momento de crítica marxista está direcionada para aqueles que pretendem apenas compreender o funcionamento do sistema capitalista, isso em virtude de que tais teóricos “não compreendem que teorias correspondem sempre a determinadas atitudes diante da dominação existente. Com consciência ou não disso, esses pensadores servem à perpetuação do capitalismo [...]” (NOBRE, 2013, p. 13). Esses são os economistas políticos clássicos, como Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), os primeiros teóricos da classe burguesa que, embora suas análises apenas conservem o *status quo*, avançaram muito na análise do sistema econômico capitalista e que Marx é tributário. Com base nisso, para Marx o capitalismo é um modo de produção que surgiu em meados do século XVI e que se estendeu no decorrer dos séculos seguintes, por meio das transformações das corporações feudais de modo a evoluir para uma formação socioeconômica, ou seja, a maneira pela qual a sociedade se organiza. (FLECK, 2012, p. 78).

De acordo com Mandel (1968, p. 135), foi o sociólogo polonês Julian Hochfeld que distinguiu originalmente o *modo de produção de formação socioeconômica*. O primeiro é o próprio modelo econômico em si, abstrato; o segundo é o modelo de um tipo societal em que no seu centro está o modo de produção dominante. Nesse sentido, o modo de produção capitalista surgiu na Grã-Bretanha no século XVI, mas a formação socioeconômica capitalista apenas se deu na metade do século XVIII. Capitalismo, como visto, é um modo de produção que se torna uma formação socioeconômica. Mas nesse ínterim, p que é lícito afirmar sobre o *capital*? Marx (2013, p. 229-230) n’*O Capital* assevera que “o valor passa constantemente de uma forma [mercadoria] a outra [dinheiro], sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo.” Com isso o autor procurou afirmar que o capital só é compreendido dinamicamente em virtude de que é um processo em que o valor passa da forma-mercadoria para a forma-dinheiro constantemente.

Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro,

ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização [grifo do autor]. (MARX, 2013, p. 230).

Capital é *valor que se autovaloriza*, sendo que Marx (2013, p. 166) define o valor como a forma de medição, por algumas sociedades, do trabalho despendido na produção de mercadorias (trabalho abstrato), no intuito de intercambiá-las com outras mercadorias.<sup>68</sup> No entanto, Marx não adota a teoria do valor-trabalho de Smith nem mesmo de Ricardo, e com base em Fleck (2012, p. 79), para Marx o valor não é uma categoria trans-histórica, pois é oriunda de sociedades mercantilistas. O trabalho não constitui a substância do valor, mas sim o trabalho abstrato socialmente necessário, ainda que não haja exatidão na medição do tempo de trabalho – que repousa sobre uma base fetichista. “A teoria do fetichismo é, *per se*, a base de todo o sistema econômico de Marx, particularmente de sua teoria do valor [grifo do autor].” (RUBIN, 1987, p. 19).

O intercâmbio de mercadorias objetiva uma troca de montantes iguais de trabalho, sendo que somente quando as trocas são estão suficientemente difundidas no sistema mercantilista e o valor se encontra cristalizado na forma dinheiro que o capital surge. Portanto, o valor já possui existência em si, i.e., uma existência própria que se diferencia das mercadorias.<sup>69</sup> Assim, o dinheiro se intercambia entre mercadoria e dinheiro, mas ele aumenta na medida em que passa de mercadoria para dinheiro

---

<sup>68</sup> “Como qualquer outra mercadoria, o dinheiro só pode expressar seu valor de modo relativo, confrontando-se com outras mercadorias. Seu próprio valor é determinado pelo tempo de trabalho requerido para sua produção e se expressa numa dada quantidade de qualquer outra mercadoria em que esteja incorporado o mesmo tempo de trabalho.” (MARX, 2013, p. 166). E ainda: “Mas não basta expressar o caráter específico do trabalho que cria o valor do linho. A força humana de trabalho em estado fluido, ou trabalho humano, cria valor, mas não é, ela própria, valor. Ela se torna valor em estado cristalizado, em forma objetiva.” (MARX, 2013, p. 128).

<sup>69</sup> “Vimos como, já na mais simples expressão de valor  $x$  mercadoria  $A = y$  mercadoria  $B$ , a coisa em que se representa a grandeza de valor de outra coisa parece possuir sua forma de equivalente independentemente dessa relação, como uma qualidade social de sua natureza. Já acompanhamos de perto a consolidação dessa falsa aparência. Ela se consoma no momento em que a forma de equivalente universal se mescla com a forma natural de um tipo particular de mercadoria ou se cristaliza na forma-dinheiro. Uma mercadoria não *parece* se tornar dinheiro porque todas as outras mercadorias representam nela seus valores, mas, ao contrário, estas é que parecem expressar nela seus valores pelo fato de ela ser dinheiro. O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa qualquer rastro. Sem qualquer intervenção sua, as mercadorias encontram sua própria figura de valor já pronta no corpo de uma mercadoria existente fora e ao lado delas. Essas coisas, o ouro e a prata, tal como surgem das entranhas da terra, são, ao mesmo tempo, a encarnação imediata de todo trabalho humano. Decorre daí a mágica do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada [*sachliche*] de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma da mercadoria. Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão.” (MARX, 2013, p. 167).

novamente, pois, como já assinalado, “a força humana de trabalho em estado fluido, ou trabalho humano, cria valor [...]” (MARX, 2013, p. 128). Para criar valor e se autovalorizar é necessário ao capitalismo três elementos fundamentais: a) a separação dos meios de produção do trabalhador e a consequente transformação da força de trabalho em mercadoria; b) a produção de mais-valia, ou seja, valor que se autovaloriza; e c) tornar a troca mercantil a principal forma de relação humana.

Ainda segundo Fleck (2012, p. 79), ao contrário do capitalismo, no feudalismo o trabalho era vendido já terminado, ou seja, não lhe era fracionado a produção de mercadorias no tempo e em etapas. Sob o capitalismo o indivíduo vende sua força de trabalho para um capitalista, fracionado temporalmente, que objetiva fabricar mercadorias e trocar a força de trabalho por um salário. Junto com o meio de produção a força de trabalho produz mercadorias que serão vendidas objetivando a mais-valia. A respeito do segundo elemento, deve-se destacar que em modos de produção anteriores ao capitalismo, a meta da produção era diferente, i.e., objetivava-se a satisfação de necessidades humanas. A diferença dos modos de produção anteriores com o capitalismo é de que, além de buscar a satisfação das necessidades, o capitalismo busca a valorização do valor, busca assim uma acumulação incessante de capital.

A riqueza abstrata,<sup>70</sup> contrariamente à riqueza material, consiste na apropriação de valor que pode ser investido para aumentar tanto a própria riqueza abstrata quanto a riqueza material;<sup>71</sup> essa segunda consiste na apropriação de bens materiais como uma cadeira que sirva para sentar-se à mesa. Em outras palavras, o “capitalismo é essencialmente marcado pela intenção do detentor de capital de aumentar a sua riqueza abstrata, enquanto os modos anteriores de produção eram sempre caracterizados pela busca de uma maior riqueza material [...]” (FLECK, 2012, p. 80). O último elemento consiste em que a principal relação entre os homens é a relação de troca mercantil. No sistema feudal a troca era uma forma de relação apenas acidental de bens necessários e que servisse apenas à reprodução do produtor. A troca nos sistemas

---

<sup>70</sup> “[...] possuidor de dinheiro se torna capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação – a valorização do valor – é sua finalidade subjetiva, e é somente enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo de suas operações que ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência. Assim, o valor de uso jamais pode ser considerado como finalidade imediata do capitalista. Tampouco pode sê-lo o lucro isolado, mas apenas o incessante movimento do lucro.” (MARX, 2013, p. 229).

<sup>71</sup> “Onde a necessidade de vestir-se o obrigou, o homem costurou por milênios, e desde muito antes que houvesse qualquer alfaiate. Mas a existência do casaco, do linho e de cada elemento da riqueza material não fornecido pela natureza teve sempre de ser mediada por uma atividade produtiva especial, direcionada a um fim, que adapta matérias naturais específicas a necessidades humanas específicas.” (MARX, 2013, p. 120).

anteriores era ocasional, fruto de um excedente de produção. Entretanto, sob o capitalismo, compreendido tanto como modo de produção ou como formação socioeconômica, a troca mercantil não se destina apenas ao uso do produtor, dado que a troca é a principal relação humana – as mercadorias são feitas fundamentalmente para serem trocadas, há uma hipostasiação do valor de troca em detrimento do valor de uso. As pessoas se relacionam através de mercadorias, disso decorre a tese central de Marx, a de que as pessoas não estão conscientes de seu modo de produção, pois elas estão como sob um *feitiço* que faz com que sejam dominadas pelas mercadorias.

A obra de Marx esclareceu muitos pontos do sistema capitalista, seus pressupostos políticos e condicionantes históricos, e como Hegel, demonstrou a importância da história para a vida do homem. O contexto histórico em sua materialidade contém a explicação inconsciente de todos os fenômenos sociais, a filosofia, a política, a religião, a ideologia, etc. Tudo está assentado sobre estruturas econômicas históricas bem determinadas, ainda que tais estruturas sejam influenciadas superestruturalmente. A dominação capitalista é, para além de uma dominação de classes, uma dominação impessoal, é dizer, a da imposição da lógica de autovalorização do valor que consiste a real dominação. Mas Marx mostrou que é possível uma supressão da propriedade privada – a qual torna o homem estranho para si mesmo – em seus Manuscritos de 1844.<sup>72</sup> Àquela época Marx desagua “em uma concepção naturalista e humanista do comunismo, concebido como a reconciliação do homem com seu próprio trabalho e com a natureza.” (BALIBAR, 1995, p. 25). Marx volta-se para a natureza comunitária do homem que a propriedade privada havia extinguido.

A teoria crítica de Horkheimer e Adorno é uma continuação da proposta crítica de Marx, ainda que Horkheimer<sup>73</sup> acreditasse que Marx estava equivocado em

---

<sup>72</sup> “O comunismo na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda a riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstentfremdung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução [grifo do autor].” (MARX, 2004, p. 105).

<sup>73</sup> “Aqui, o primeiro motivo constitui a ideia de que Marx estava equivocado em muitos pontos. Apenas mencionarei alguns poucos: Marx afirmou que a revolução seria um resultado das crises econômicas, cada vez mais agudas, unidas à progressiva miséria da classe trabalhadora em todos os países capitalistas. Isto induziria finalmente o proletariado a por fim a este estado de coisas e a creem em uma sociedade justa. Começamos a dar-nos conta de que esta teoria era falsa, porque a classe trabalhadora se vê agora muito melhor do que nos tempos de Marx. Muitos trabalhadores se transformaram de simples obreiros

muitos pontos: “a histórica tomou um rumo distinto do que Marx havia pensado. Sob o capitalismo analisado por ele, não houve um aumento da miséria do proletariado, nem tampouco se instalou uma revolução que ele esperava.”<sup>74</sup> (HORKHEIMER, 1976a, p. 43). O pessimismo do Horkheimer tardio é um fato, mesmo que a teoria marxista tenha acompanhado a teoria crítica durante muitos anos. Mas diante dos diagnósticos do tempo presente, Horkheimer faz profundas alterações na concepção das teses de Marx. Contudo, o fato é que o marxismo foi a pedra de toque da primeira geração da teoria crítica.

Mas há ainda a influência da psicanálise para o pensamento dos frankfurtianos, em especial o pensamento de Freud da segunda tópica, posterior a 1920, em especial a obra *O mal-estar na civilização*. (FREITAS, 2010, p. 126). Desse modo, a seguir serão apresentadas algumas teses do pensamento freudiano que são apropriados pelos teóricos de Frankfurt, buscando assim, esclarecer alguns pontos que ajudam na compreensão do pensamento de Adorno e Horkheimer.

A psicanálise foi outras das fontes em que a teoria crítica recebeu influência. A partir da obra de Freud os frankfurtianos uniram, juntamente com Wilhelm Reich, Siegfried Bernfeld e Otto Fenichel, dois autores aparentemente dissonantes, Freud e Marx. Originalmente, a união desses dois autores parecia impossível diante do pessimismo em relação às possibilidades de mudança de Freud e da perspectiva revolucionário de Marx. Conforme Jay (2008, p. 134) “a tentativa do Institut für Sozialforschung de introduzir a psicanálise em sua teoria crítica neomarxista foi um passo ousado e pouco convencional, que assinalou o desejo do Institut de deixar para trás a tradicional camisa-de-força marxista.” Horkheimer interessou-se pela psicanálise desde a década de 20, estimulado por Leo Löwenthal.<sup>75</sup> Além disso, a criação do

---

manuais para empregados com uma categoria social mais elevada e com melhor padrão de vida. Ademais, o número de empregados aumenta cada vez mais em relação ao número de obreiros. Em segundo lugar, é evidente que crises econômicas graves são cada vez menos frequentes. Em grande parte podem ser impedidas mediante intervenção de tipo econômico-político. Em terceiro lugar, o que Marx esperava de uma sociedade definitiva é provavelmente falso pelo fato de que [...] liberdade e justiça estão tão unidas como que constituindo coisas opostas; maior justiça, menor liberdade. Para que as coisas sejam justas, deve-se proibir muitas coisas às pessoas, sobre tudo o fato de se impor aos demais. Porém, quanto mais liberdade existe, tanto mais aquele que desenvolve suas forças poderá submeter o outro e, por conseguinte, haverá menos justiça. O caminho da sociedade que então começamos a vislumbrar e que agora julgamos, é completamente diferente. Temos chegado á convicção de que a sociedade se desenvolverá até um mundo totalmente administrado.” (HORKHEIMER, 1976a, p. 59).

<sup>74</sup> No original: La historia ha tomado un rumbo distinto del que Marx había pensado. En el capitalismo, que él analizó, no progresó realmente la miseria del proletariado, ni tampoco estalló la revolución que él esperaba.

<sup>75</sup> O interesse de Horkheimer o fez escolher no ano de 1928 Karl Landauer – que fora aluno de Freud – como analista. Fruto da entrevista de Martin Jay a Horkheimer em Montagnola, Suíça, em março de 1969,



Instituto Psicanalítico de Frankfurt com a ajuda de Horkheimer lhe rendeu duas cartas escritas pelo próprio Freud para lhe expressar sua gratidão. (JAY, 2008, p. 135).

Mas foi com Fromm que a psicanálise encontrou reduto no Instituto, embora posteriormente, tenha se convertido em um revisionista de Freud, e devido a isso, na década de 1930 Fromm e os outros integrantes do Instituto começaram a trilhar caminhos separados. A carta de Horkheimer a Löwenthal é esclarecedora sobre a posição da psicanálise na teoria crítica. Afirmara Horkheimer (apud JAY, 2008, p. 150): “De fato, temos uma profunda dívida para com Freud e seus primeiros colaboradores. Seu pensamento é uma das *Bildungsmächte* [pedras angulares] sem as quais a nossa filosofia não seria o que é [grifo do autor].” Atacando os revisionistas, Adorno publica um artigo com o título *Ciência social e as tendências sociológicas na psicanálise* em 1946, mas esse ataque veio com maior vigor em *Eros e civilização* de Marcuse em 1955. Igualmente, no artigo *História e psicologia*, Horkheimer busca integrar a teoria marxista com um complemento psicológico. (JAY, 2008, p. 149).

Ressalta Rouanet (1983, p. 70) que o paradoxo que orientava a pesquisa psicanalítica dos freudo-marxistas como Reich e os frankfurtianos era a seguinte: “Como é possível que a classe operária pense e aja contra os seus próprios interesses? [...] Como é possível que a maioria da população [...] pense e aja num sentido favorável ao sistema que o oprime?” E é justamente a psicanálise que é convocada a fim de explicar esse comportamento da classe operária, dado que sua ação política vai em sentido contrário a seus próprios interesses. Assim, obras como *O mal-estar na civilização* publicado em 1930 e *O Futuro de uma Ilusão* publicada em 1927 são fontes psicanalíticas da crítica frankfurtiana da cultura.

Em *O mal-estar na civilização* Freud assinala a tensão entre o indivíduo e a cultura ao mostrar a inflexão mais aguda do princípio da não-identidade, i.e., da resistência da particularidade diante da totalidade, tão caro para Adorno e Horkheimer. Segundo Freud (2010, p. 38) “[...] nossa civilização é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas.” Isso em virtude de que ao princípio do prazer<sup>76</sup> – as aspirações

---

Horkheimer afirmou que o único problema que lhe incomodava era sua incapacidade de dar aulas sem um texto preparado, e após a análise, fora resolvido. (JAY, 2008, p. 135).

<sup>76</sup> “Nos primeiros escritos de Freud está subjacente um pressuposto básico sobre o comportamento humano, a saber, que existe um propósito fundamental, reconhecível no funcionamento do ‘mecanismo’ psicológico humano. Esse propósito é a busca da excitação agradável e a evitação da dor. Daí resulta, segundo Freud, estar o organismo humano regulado, automaticamente, pelo ‘princípio do prazer’.” (MULLAHY, 1978, p. 30). O próprio Freud (1998, p. 9) afirma que “[...] o curso tomado pelos eventos

libidinais do indivíduo – não lhe é possibilitado conciliar-se com o princípio da realidade<sup>77</sup> – as exigências da civilização. Essa tensão que a filosofia política burguesa de Locke, Hobbes e Rousseau buscou dissimular aparece em Freud em sua crueza. A cultura é a cristalização do sacrifício das pulsões. A formação da sociedade está calcada na constante repressão das pulsões dos indivíduos, seja na forma de recalque, levando à formação do Superego, seja na forma de sublimação com a produção cultural, dentre as quais a moral que é apropriada pelo Superego. (ROUANET, 1983, p. 111).

Para Freud (2010, p. 31) o sofrimento humano se constitui a partir de três elementos: o primeiro é nosso corpo e sua necessária decadência e dissolução; o segundo o mundo externo que volta-se contra o homem por meio das forças naturais; e o terceiro, os relacionais interpessoais dos indivíduos. “O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro.” (FREUD, 2010, p. 31). Esse é o conflito sobre o qual a psicanálise é construída, em que a realidade pulsional do homem jamais poderá conciliar-se com as exigências da civilização e, por isso, vive-se em um constante *Unbehagen* (mal-estar). A condição de existência é a permanente infelicidade do Ego ante a tirania do Id, Superego e do princípio da realidade. “Em estado de natureza, o indivíduo não pode sobreviver; e no estado social, não pode ser feliz.” (ROUANET, 1983, p. 111). Freud situa

o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural e [de] mostra[r] que o progresso cultural é a perda da felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa. [...] E por isso é fácil conceber que também a consciência de culpa produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permaneça inconsciente ou venha à luz como mal-estar, uma insatisfação para a qual se busco outras motivações. (FREUD, 2010, p. 106-108).

A crítica da cultura efetuada por Adorno parte de tal pressuposto, e utiliza de conceitos psicanalíticos, como a identificação e a projeção. A identificação, para a psicanálise, é um mecanismo pelo qual o indivíduo internaliza um objeto externo,

---

mentais está automaticamente regulado pelo princípio do prazer, ou seja, acreditamos que o curso desses eventos é invariavelmente colocado em movimento por uma tensão desagradável e que toma uma direção tal, que seu resultado final coincide com uma redução dessa tensão [...].”

<sup>77</sup> “Os instintos do ego, a princípio, também procuram prazer, mas a necessidade em breve os ensina a qualificar o princípio do prazer. A tarefa de evitar a dor torna-se quase tão importante quanto a de obter prazer. O ego aprende que a gratificação direta é inevitavelmente sustada, que o prazer deve ser adiado, e que sempre alguma dor terá de ser suportada, ao passo que certas fontes de prazer terão de ser inteiramente abandonadas. Posto que o ego se mantenha ainda apegado, fundamentalmente, à busca do prazer, aprende a adiá-los e a tomar a devida conta os fatos da vida, dos requisitos da existência.” (MULLAHY, 1978, p. 37).

podendo ser o pai, a lei ou a sociedade, e faz com que se torne semelhante a este objeto. Para Adorno, a identificação é “o objetivo final do capitalismo, em sua última fase: a assimilação total do indivíduo ao sistema existente”. (ROUANET, 2003, p. 138). Enquanto instrumento de individuação, a identificação tinha como principal destina a figura do pai percebida pela criança. Mas essa identificação é, contudo, para o capitalismo tardio, instrumento de desindividuação, enquanto que para o capitalismo liberal ou competitivo a autonomia dos indivíduos era necessária para que o mercado pudesse funcionar e progredir, assim, as leis exigiam uma certa autonomia do indivíduo.

Mas em vista do preço a ser pago pelo capitalismo liberal de enfrentar grande número de indivíduos autônomos, o capitalismo tardio necessidade de uma total integração ao todo social. (ROUANET, 2003, p. 138). A administração da vida é uma necessidade do capitalismo tardio. Para Adorno a categoria do mimetismo incorpora a figura da identificação com o todo social, constituindo-se como o fim – a adaptação com o todo social – e o meio – a instigação dos indivíduos pelo sistema capitalista a liberar o impulso mimético que é contido pela civilização. Ainda segundo Rouanet (2003, p. 140) a projeção é outro mecanismo social em que o sujeito “expulsa de si e localiza no exterior, qualidade, sentimentos e desejos próprios.” A projeção não é inerentemente patológica em vista de que toda a percepção é uma projeção, pois, trata-se de uma reflexão a respeito das impressões do real.

A falsa projeção é, para Adorno, “quando não existe esse processo de reflexão interna”. (ROUANET, 2003, p. 140). No mesmo sentido está Duarte (1993, p. 85) quando esclarece que a falsa projeção é, ao contrário da mimesis, o instrumento pelo qual o sujeito torna o ambiente semelhante a si próprio, enquanto propriamente na mimesis é o sujeito que torna-se semelhante ao ambiente.<sup>78</sup> Assim, para o anti-semite, só é digno de ser aquilo que é capaz de tornar-se igual a si, e o que é incapaz de assemelhar-se ao sujeito deve ser eliminado.<sup>79</sup> O caso clássico do pensamento projetivo

---

<sup>78</sup> “O anti-semitismo baseia-se numa falsa projecção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalçada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sendimenta. Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projecção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil.” (DE, p. 174).

<sup>79</sup> Na *Mínima moralia* Adorno afirmar que “na sociedade repressiva o próprio conceito do ser humano é a paródia do retratável. Faz parte do mecanismo da ‘projeção pática’ que os detentores do poder enquanto homens só se dão conta da sua própria imagem especular, ao invés de refletir o humano justamente como o diferente. O assassinato é então a tentativa de sempre de novo distorcer como se fosse a razão a insânia dessa percepção falsa mediante uma insânia maior: o que é ser humano sem ser visto como tal é convertido em coisa, para que não mais possa refutar no menor gesto o olhar do maníaco.” (MM, p. 101).

é o anti-semita que percebe o judeu como uma projeção de seus próprios demônios eróticos e agressivos. Tanto a falsa projeção como a identificação sobrevivem do mesmo fenômeno, “[...] o confisco da psicologia individual pelo todo. Subordinado ao sistema social, o aparelho psíquico não tem mais forças nem para orientar as identificações do sujeito de modo a preservar sua autonomia, nem para realizar o trabalho de reflexão [...]”, afirmará Rouanet (2003, p. 141). Desse modo, fica evidente a presença do pensamento de Freud nas análises dos autores frankfurtianos, muito embora seja inviável o estudo sistemático do pensamento freudiano na totalidade da obra de Adorno e Horkheimer.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Para mais profundidade em relação aos estudos das relações entre Freud e Adorno e Horkheimer, Cf. Sérgio Paulo Rouanet, *Teoria Crítica e Psicanálise*; Mônica do Amaral: *O espectro de narciso na modernidade. De Freud a Adorno*. Entre os comentadores estrangeiros destaca-se Joel Whitebook, *Perversion and Utopia*.

### 3 O DOMÍNIO DA NATUREZA NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Esse capítulo destina-se ao desenvolvimento do núcleo do referencial teórico dessa dissertação. Procura assim, em um primeiro momento, analisar as principais correntes teóricas e ideias desenvolvidas durante o período iluminista, como o empirismo de Locke e Newton, o chamado materialismo dos autores iluministas, o impacto da Revolução Industrial e Revolução Científica além de analisar brevemente o pensamento de seus principais teóricos, Bacon e Descartes. Nesse ínterim, é levado em consideração o pensamento crítico de Bacon para com a tradição filosófica de Aristóteles, onde o autor inglês postula um conhecimento voltado para a utilidade, para a técnica e para o controle da natureza em benefício do homem – em detrimento de uma perspectiva contemplativa. Quando ao pensamento de Descartes, destaca-se seu racionalismo que estabelece uma clivagem entre a substância pensante (*res cogitans*) substância extensa (*res extensa*), divisão essa que estimulou o domínio da natureza pelo homem a partir da separação absoluta entre sujeito e objeto. Em linhas gerais, esse é o conteúdo da seção 3.1, *Iluminismo como progresso da razão*.

Na seção seguinte, intitulada *Dialética do esclarecimento*, busca-se desenvolver o núcleo do referencial teórico da dissertação, i.e., uma genealogia da razão instrumental. Desse modo, é analisada detidamente uma dentre as duas teses centrais da obra *Dialética do esclarecimento*, a regressão do esclarecimento em mito. Na terceira seção, por sua vez, será elaborada a análise da passagem do mito ao esclarecimento, ou seja, a viagem metafórica de Ulisses<sup>81</sup> de volta a Ítaca, que para os autores frankfurtianos representa a passagem da natureza à cultura por parte da civilização. Desse modo, busca-se adentrar no pensamento dos autores frankfurtianos e sua análise a respeito da razão instrumental como dominação da natureza.

Essa introdução ao capítulo terceiro não estaria completa se deixasse de falar a respeito das fases da primeira geração da Escola de Frankfurt e dos precursores da crítica da razão iluminista. As fases da Escola de Frankfurt podem ser divididas a partir da publicação de textos de seus componentes, em especial dos textos de Horkheimer. A primeira fase foi inaugurada a partir do discurso inaugural de Horkheimer, *A situação atual da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social* de 1931, chama-

---

<sup>81</sup> Cf. (HOMERO, 19--).

se fase do materialismo interdisciplinar<sup>82</sup> (freudo-marxismo) que perdurou por toda a década de 30. A segunda fase corresponde com a publicação das obras *Teoria tradicional e teoria crítica* e *Teoria crítica e filosofia*, ambas de 1937. Essa segunda fase corresponde com os estudos perpetrados no capítulo segundo dessa dissertação, e segundo Musse (1997) denomina-se teoria crítica.<sup>83</sup>

Nesse capítulo está expressa a terceira fase, que corresponde à crítica da razão instrumental, na qual os autores elaboram um diagnóstico pessimista em relação à possibilidade de transformações social. A partir das análises de Pollock, cujo desenvolvimento atinge seu cume no conceito de capitalismo de Estado, não havia mais alternativas para a revolução. O Estado autoritário (fascismo e stalinismo) não se diferenciava em muito da própria democracia-liberal do Estado capitalista, na verdade, o capitalismo de Estado é justamente uma nova fase do capitalista em que a economia é colonizada – para usar uma expressão de Habermas – pelo poder político. Nessa nova fase Adorno e Horkheimer deixam de lado a crítica da economia política de inspiração marxista e adentram na crítica genealógica da razão ocidental de Nietzsche. Contudo, a destaque de Sanchez (1998, p. 26) não há uma ruptura substancial entre o segundo e o terceiro período, uma vez que não há uma ruptura entre os conteúdos e com a intenção emancipatória da segunda fase. Na verdade, a segunda fase da teoria crítica antecipa a crítica da razão instrumental burguesa.

A originalidade dessa terceira fase, inaugurada com a publicação da *Dialética do esclarecimento*, está na substituição do conflito entre forças produtivas e relações de produção como motor da história pela relação conflituosa entre homem e natureza, i.e., entre o domínio da natureza e o domínio dos homens – relação essa mais radical e originária que o conflito de classe. Assim, essa passagem constitui a transição de uma fase a outra, da crítica da economia política de Marx para a crítica genealógica da razão por Nietzsche; sem deixar de destacar, contudo, a inspiração por parte de Lukács e Weber no processo de racionalização e desencantamento diagnosticado pelos frankfurtianos. A diferença de Adorno e Horkheimer é de que a *Dialética do esclarecimento* não tem como ponto de partida a modernidade, em virtude de que o

---

<sup>82</sup> “O "materialismo interdisciplinar" que, como vimos, orientou as pesquisas do Instituto ao longo dos anos 30, funcionou como uma espécie de ferramenta geral para a implementação do propósito de renovar o marxismo e aprofundar a compreensão da sociedade contemporânea.” (MUSSE, 1997).

<sup>83</sup> “Já esse segundo conceito, "Teoria crítica", vai funcionar como uma espécie de eixo aglutinador teórico da Escola depois dos anos 40, quando acaba o trabalho de cooperação institucionalizado que marcou os anos 30.” (MUSSE, 1997).

processo da racionalização (desencantamento), começa no próprio período de ascensão da mitologia grega.

Segundo Sanchez (1998, p. 31) a novidade do pensamento dos frankfurtianos é de que a instrumentalização da razão, em seu processo identificatório e reificado, não está condicionada pelo próprio modo de produção capitalista – embora atinja com ele sua expressão mais bem acabada a partir do princípio da equivalência (troca)<sup>84</sup> – mas remonta ao início do pensamento abstrato já na mitologia grega. Adorno e Horkheimer mantêm seu materialismo dialético como epistemologia, embora se desprendam de algumas concepções metodológicas. Desse modo, esse terceiro capítulo reflete o período da crítica da razão instrumental, bem destacada nas palavras de Benhabib (1996, p. 76) quando afirma que “o precário equilíbrio brilhantemente sustentado por Horkheimer em seu ensaio ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ foi perturbado pelos acontecimentos históricos” e a autora continua afirmando que em virtude da realidade da Segunda Guerra Mundial, todo e qualquer modelo de teoria marxista foi questionado, i.e., a ideia do proletariado como agente da revolução, e a própria ideia de uma revolução foram revogadas indefinidamente: “a passagem do modelo da ‘teoria crítica’ para a ‘crítica da razão instrumental’ ocorreu quando essa clivagem crescente entre a teoria e a prática, [...] levou a um questionamento fundamental da própria crítica da economia política.”

Mas a crítica da razão, como já referido, não é constituída pioneiramente por Adorno e Horkheimer, embora suas análises tenham sim certo tom de originalidade. Podemos encontrar antes no próprio Rousseau e em Nietzsche precursores crítica da razão ocidental. Em seu texto *Discours sur les sciences et les arts* (Discurso sobre as ciências e as artes) de 1750, Rousseau procurou demonstrar que o homem, ao mesmo tempo que desenvolve as ciências e as artes, sofre em sua natureza interior uma transformação que corrompe seu estado de integração com a natureza.

Rousseau põe em cheque a própria ideologia dominante em sua época, o progresso iluminista, ao dividi-lo em progresso científico e progresso ético e político. Afirma que “é um espetáculo glorioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolve a natureza.” (ROUSSEAU, 1978, p. 333). Contudo, logo em seguida aponta em direção ao oposto negativo das ciências e das artes, argumentando que enquanto o

---

<sup>84</sup> Cf. (MARX, 2013, p. 113-222).

governo e as leis procuram a liberdade e a paz social “as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original” e continua afirmando que essas artes e ciências “fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama de povos policiados.” (ROUSSEAU, 1978, p. 334-335).

Rousseau pode ser considerado um dos primeiros críticos do movimento iluminista, ainda que posteriormente, já no século XIX a razão universal iluminista foi igualmente golpeada com o martelo de Nietzsche. A recusa da modernidade em Nietzsche significa uma crítica da cultura de sua época que estava esvaziada de valores. Esse espaço vazio, cujos valores estão ausentes, Nietzsche nomeou de niilismo, e que pressupõe a morte de Deus. Escreve em sua obra de 1882, *Die Fröhliche Wissenschaft* (A Gaia Ciência), no aforismo 125, “Para onde foi Deus’ – exclamou – ‘É o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2006, p. 129). Assim, a morte de Deus simboliza os fundamentos últimos dos valores, dos fins, da própria verdade. E segundo Heidegger<sup>85</sup> a morte de Deus é igualmente o aniquilamento da metafísica e de qualquer mundo suprassensível. No mesmo sentido vai a obra *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (O Nascimento da tragédia no espírito da música), de 1872, texto em que Nietzsche contrapõe os elementos artísticos apolíneos e dionisíacos, buscando assim criticar a cultura alemão.

Por fim, e como anteriormente referido, a crítica da razão é levada a efeito pela teoria crítica na passagem do período do materialismo interdisciplinar para a crítica da razão instrumental. A *Dialética do esclarecimento*, a seguir analisada, estabelece uma genealogia da razão, deslocando o centro de gravidade da luta de classes e do trabalho como elemento de mediação entre homem e natureza para a relação mais ampla entre homem e natureza, relação essa mediada pela razão, ainda que o trabalho seja uma das principais formas de manifestação dessa racionalidade.

---

<sup>85</sup> “De acordo com o esclarecimento precedente, sabemos que, pensado metafisicamente, o nome Deus encontra-se como um correlato do mundo supra-sensível. Esse é para Platão o reino das ‘idéias’. Em sua luz, que é comparada ao Sol, o ente aparece enquanto tal. Pensado metafisicamente, o assassinio de Deus consiste no apagamento de todo o horizonte. O campo de visão do supra-sensível é extinto. [...] tudo o que é, é enquanto o objectum do subjectum, de acordo com o qual a autoconsciência do homem estabelece sobre si mesma, conquanto mede toda objetividade segundo a certeza-de-si dessa autoconsciência. A verdade sobre a objetividade transforma-se em certeza da subjetividade. Deus torna-se o objeto de todos os objetos: isto é, ele se torna a subjetividade absoluta da certeza-de-si incondicionada em relação a tudo, ele se torna objeto e coisa.” (HEIDEGGER, 2000, p. 196).



### 3.1 O ILUMINISMO COMO PROGRESSO<sup>86</sup> DA RAZÃO

As palavras são testemunhas que muitas vezes falam mais alto que os documentos. Essa frase de Hobsbawm ilustra a carga cultural que carregam algumas palavras do jargão político, filosófico e econômico. Palavras como capitalismo, liberalismo, conservadorismo, classes, progresso, ciência, socialismo, liberdade, história, ideologia, razão, além de proletariado, crise econômica, burguesia e racionalidade. Essas palavras, de certo modo, foram criadas e popularizadas em períodos históricos diferentes, embora possam ser unidas em um único período histórico e em torno de uma única palavra: *Aufklärung*. Pensar a contemporaneidade sem essas palavras é medir a profundidade das transformações que o Século das Luzes originou. Em certa medida, a revolução que eclodiu entre 1789 e 1848 se equivale apenas à criação da agricultura, da escrita, da metalurgia e do Estado.

Esse processo revolucionário, cujas bases ideológicas foram dadas pelos intelectuais da época, permanece contemporâneo, pois está presente nas Constituições dos Estados, no *mainstream* do método científico, na economia de mercado, na secularização do pensamento. A crítica iluminista do *Ancien Régime* – materializado em linhas gerais no absolutismo político, no mercantilismo econômico e na intransigência da Igreja em relação à fé e espiritualidade – mobilizou o terceiro Estado a buscar sua emancipação política pela razão. Assim, contra o absolutismo propuseram a democracia liberal ou a monarquia constitucional, contra o mercantilismo o liberalismo econômico e contra a imposição da fé teológica, a razão deísta. Embora essas ideias se cristalizassem de modo diverso, em vista de que a revolução de 1789-1848 levou ao triunfo não a “indústria”, mas a “indústria capitalista”; igualmente, não a liberdade e a igualdade de todos triunfaram, mas a da classe burguesa liberal; e ainda, não um triunfo da “economia moderna” ou do “Estado moderno”, mas das economias e Estados

---

<sup>86</sup> Adorno escrever um ensaio em 1962 sobre a categoria de “progresso”, que, contudo, não revela-se de útil em relação a esta seção, em vista de que a ideia de progresso aqui expressa diz respeito à ideia do período iluminista. Ainda assim, julga-se necessário indicar a existência do texto de Adorno a respeito da categoria progresso, e seu conceito para o autor: “progresso, ainda que seja transferido para a divindade, é o controle da natureza externa e interna do homem.” (ADORNO, 1995a, p. 44-45). E mais adiante, Adorno afirma ainda que “a idéia de progresso é, não obstante, a idéia antimitológica por excelência, capaz de quebrar o círculo ao qual pertence. Progresso significa sair do encantamento – também o do progresso, ele mesmo natureza – à medida em que a humanidade toma consciência que exerce sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se prolonga. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o progresso acontece ali onde ele termina.” (ADORNO, 1995a, p. 47).

geograficamente determinados como algumas partes da Europa e trechos da América do Norte.

A proposta desse capítulo não é, evidentemente, uma historiografia da Revolução Francesa, nem mesmo da Revolução Científica e Industrial, ainda que tais eventos históricos sejam pressupostos do bom entendimento do objetivo aqui almejado. Embora os dados particulares dos eventos históricos não sejam aqui objeto de estudo, as análises da obra *Dialética do esclarecimento* não se desprendem do tempo histórico. A análise da genealogia da razão, i.e., o objetivo proposto por Adorno e Horkheimer ao redigirem a *Dialética do esclarecimento* deve levar em conta o período de agitação intelectual do Iluminismo, diante de sua centralidade para a explicação do problema de pesquisa. Por tanto esse capítulo inicia com alguns esclarecimentos sobre as ideias do período iluminista, transitando complementarmente por elementos das Revoluções Científica e Industrial. Todos esses acontecimentos desembocam no conceito *Aufklärung*, que é objeto central de estudo nesse capítulo. Portanto, esta seção tem como objeto analisar as principais características do conceito *Aufklärung*, compreendido, contudo, mais precisamente com o progresso racional da civilização e do pensamento.

Os termos *aufklären* e *Aufklärung* traduzem melhor os termos utilizados por Leibniz como *éclairer*, *éclaircir* e *éclaircissement*. Do inglês *to enlighten* e *Enlightenment* priorizam a base latina *clarus*, e no português *iluminar* e *iluminismo* provém da raiz latina *lumen*. No entanto, a expressão alemã, *Aufklärung*,<sup>87</sup> além de ter maior repercussão nos meios acadêmicos, traduz melhor o sentido de “tornar claro”, “esclarecer” e “descobrir” algo que permanecia até então obscuro, desconhecido ou irrefletido. (PEREIRA, 1990, p. 8). A *Aufklärung* não pode ser compreendida como um movimento monolítico, embora à época os intelectuais ou *Aufklärer* (esclarecidos) tenham como denominador comum a razão como motor do progresso histórico (CASSIRER, 1994, p. 22), e conforme Nodari (2014, p. 24) “a razão passa a ser o instrumento de emancipação da sociedade.” A *Aufklärung*, a bem da verdade, pode ser compreendida como uma nova maneira de estar no mundo e na vida, além de uma nova maneira pensar as diversas esferas da vida, como a religião, a moral, a política, a arte, a economia, o direito, a filosofia etc.

---

<sup>87</sup> Esta expressão alemã será doravante utilizada como padrão para designar tanto “iluminismo” como “esclarecimento”, esta segunda expressão, será melhor analisada adiante neste mesmo capítulo.

Esse movimento filosófico e cultural era progressista, pois propunha uma transformação das relações sociais até então vigentes no *Ancien Régime*. As novas estruturas produtivas da época, e não a astúcia da razão como queria Hegel, levaram com que os intelectuais como Bacon, Galileu, Descartes, Espinosa, Pufendorf, Leibniz, além de Rousseau, Locke, Voltaire, D’alembert, Montesquieu, Newton, Diderot, Malebranche e Kant, pensassem uma nova formatação social que desencadeasse as amarras do liberalismo político e econômico. O século XVIII, portanto, foi dominado pela hegemonia da *Aufklärung*, que não constituía um sistema doutrinário fechado, mas na verdade, um “movimento em cuja base está a *confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, da ignorância, da superstição, do mito e da opressão* [grifo do autor].” (REALE, ANTISERI, 1990, p. 666).

A razão da *Aufklärung* era a razão do conhecimento científico e técnico que tem como objetivo a transformação do mundo natural para a progressiva melhoria das condições espirituais e materiais da humanidade. A *Aufklärung* “possui como horizonte utópico a idéia de tornar os homens sujeitos de si mesmos e donos de sua história; alimenta a idéia de que a razão poderá promover o conhecimento e o controle da natureza pela ciência.” (MÜHL, 1996, p. 64). Além disso, é a razão da tolerância religiosa e ética, da defesa dos direitos naturais do homem e do cidadão, da rejeição dos sistemas metafísicos e dogmáticos, da crítica do mito e da superstição das religiões positivas, da rejeição do teísmo em prol do deísmo, mas igualmente do materialismo (ateísmo), da luta contra a tirania política e contra os privilégios injustos, em suma, é a doutrina do progresso racional. Essa é, como já afirmado, a filosofia da burguesia<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Como destaca Reale e Antiseri (1990, p. 677) o *progresso* do pensamento ao qual os intelectuais iluministas tanto havia refletido e postulado poderia ser levado a efeito pela nova classe em ascensão, a burguesia, originada de dentro do sistema feudal, mas que agora ganha força e influência política. Assim, para os intelectuais iluministas a burguesia seria o agente do progresso e da efetivação de suas idéias, como era possível visualizar com a crescente dominação da natureza a serviço do homem pela técnica aplicada à indústria. Assim, a crença no progresso, o otimismo da razão da classe burguesa encontrava resistência pelo *Ancien Régime*, (contradição entre forças produtivas e relações de produção), o que desembocou na Revolução Francesa e o triunfo do pensamento Iluminista. Sobre as causas e o desenvolvimento da Revolução Francesa, Cf. (HOBBSAWM, 2004, p. 83s). Ainda sobre o itinerário do projeto filosófico burguês, Bornheim (1992, p. 247-260) destaca alguns conceitos fundamentais. Nesse sentido, o inventário destacado pelo autor inicia com o conceito de *autonomia* que passa a ser característica do indivíduo moderno. Essa característica começa a delimitar-se já na arte do retrato, em que a arte anterior retratava deuses, reis, santos, heróis, os chamados universais concretos, agora o retrato reproduz a imagem do homem comum, destituído de qualquer realce. Outro exemplo da característica da autonomia está na passagem da biografia para a autobiografia, como nas *Confissões* de santo Agostinho, onde retrata um olhar introspectivo sobre si. Contudo, o alcance da autonomia atinge seu auge no pensamento cartesiano, onde o *cogito* constitui o ponto de partida do pensamento racional, a primeira experiência absoluta que faz com que o homem concentre-se no próprio pensamento. O autor destaca

liberal em ascensão, e foi com a Revolução Francesa que se estabeleceu o triunfo de suas ideias de progresso racional da civilização. A base de progresso espiritual, material e político é o uso crítico e construtivo da razão. Segundo Cassirer (1994, p. 22) “todas as energias do espírito permanecem ligadas a um centro motor comum. A diversidade, a variedade das formas é tão-só o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única, de natureza homogênea.” E continua afirmando que “quando o século XVIII quer *designar* essa força, sintetiza numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de ‘razão’ [grifo do autor].” (CASSIRER, 1994, p. 22).

No século da filosofia, como queria D’Alembert, a razão é uma divindade. Rouanet (1996, p. 287) destaca a teatralidade com que os cultos da razão eram procedidos na França do século XVIII. Em 10 de novembro de 1793, p.ex., na catedral de Notre-Dame, renomeada de Templo da Razão, a atriz Thérèse-Angélique Aubry representa a Deusa Razão, que, sob o Hino à Liberdade de Gossec e letra de Joseph-Marie Chénier, ascende ao trono da catedral gótica. Assim, as primeiras festas da razão realizaram-se em Paris, em 10 de agosto de 1793 na Praça da Bastilha onde fora erguida

---

ainda que “a nova verdade absoluta permite que se entenda que o individualismo não configura apenas uma conseqüência extrema de um processo histórico dentro do qual estamos ainda hoje situados; antes disso, o individualismo funciona como uma espécie de a priori, como pressuposto maior que oxigenaria todo o projeto burguês.” (BORNHEIM, 1992, p. 249). Além da autonomia, há uma segunda característica, que é a valorização do *trabalho*. Na contramão do pensamento platônico-aristotélico e hebraico-cristão, onde o trabalho era visto como algo inferiorizado, Lutero começou a valorizar o trabalho ao vinculá-lo à esfera religiosa. A terceira característica do itinerário da filosofia burguesa é a *propriedade privada*, onde o indivíduo burguês, ao contrário do servo medieval que empenhava-se na construção de muros para a proteção da cidade, estava mais preocupado em construir muros para a proteção de sua própria casa. Em quarto lugar o livre mercado sob a forma do *capitalismo*, nesse cenário o dinheiro, a partir da impulsão do comércio e da criação de bancos, já em Veneza do século XVI, assume a função de facilitar a troca de mercadorias, mas “é promovido à condição de fim em si mesmo. Percebeu-se que tudo é feito para alicerçar da maneira mais sólida possível a autonomia do homem burguês.” (BORNHEIM, 1992, p. 250). Em quinto lugar está o conceito de *conhecimento* como forma de poder, já indicado por Bacon. Mas coube a Descartes elaborar de modo mais refinado o funcionamento da mente humana como máquina de calcular. A sexta característica é a *liberdade* que restringe-se ao livre-arbítrio, renegando a concepção de liberdade antiga e medieval. A sétima e última característica é o *contrato social*. “com Locke, as coisas se mostram mais serenas [em relação a Hobbes], o projeto burguês começa a dar os seus frutos, e o equilíbrio social parece enfim concretizar-se em suas novas bases. [...]. Estamos em vésperas já do surgimento do Século das Luzes, em que o otimismo do melhor dos mundos possíveis e o mito do progresso perpétuo da humanidade apresentam-se como idéias a merecer amplamente o aplauso dos pensadores.” (BORNHEIM, 1992, p. 250). Em relação à norma formação do sujeito moderno, o indivíduo burguês, Nodari (2014, p. 36) resume a questão ao analisar o pensamento hobbesiano: “o indivíduo moderno entra em cena cada vez mais como um indivíduo datado de direitos naturais. A teoria moderna não partirá da *polis* como comunidade de seres humanos livres, mas partirá do indivíduo como portador de direitos anteriores à sua sociabilidade. A comunidade, do sentido moderno, não é mais a congregação dos que estão dedicados ao bem comum, mas, ao contrário, dos que estão em busca de seus interesses. A esfera comunitária aparece apenas como meio para a defesa do interesse do indivíduo. A associação tem a finalidade suprema de garantir a seguridade dos direitos e a propriedade dos seus membros. [...] O Estado deixa de ser a totalidade dos indivíduos eticamente vinculados, para se transformar no protetor e defensor dos interesses individuais. Desse modo, não é mais a comunidade, como concebia o pensamento clássico, mas o indivíduo isolado que passa a ser o eixo fundante de toda a reflexão moderna.”

uma estátua da deusa, ao estilo egípcio, Ísis. Rapidamente o culto à nova deusa se instala em outras igrejas parisienses e em outras cidades francesas. Em 30 de novembro na igreja de Saint-Roch e sob o Hino à Razão, com música de Méhul e letra de Joseph-Marie Chénier celebra-se com o novo culto. Cidades de toda a França, Thiron, Confolens, Meyssac, Bourges, Lyon, Ambériu, Saint-Gatien de Tours, Rodes, Chartres, em adoração exaltam a nova deusa. Em Saint-Omer, a cerimônia de apresentação da deusa Razão, cujo véu é-lhe retirado no início e repostado ao final da cerimônia causa alvoroço nos cidadãos: “não, uma vez desvelada, a Razão não pode ser coberta de novo.” (ROUANET, 1996, p. 288).

Mas de que razão se está a falar? Cassirer (1994, p. 24) destaca que a *Aufklärung* não outorga a natureza da razão às doutrinas filosóficas racionalista do passado, não é do *Discours de la méthode* (Discurso do método) de Descartes; na verdade, a razão da *Aufklärung* é a razão empirista de Newton, da *Regulae philosophani*.<sup>89</sup> A visão de Newton não é dedutiva nem mesmo racionalista, como em Descartes, mas sim é a razão empírica da análise. Segundo Cassirer (1994, p. 25) a razão iluminista não parte do geral ao definir certos princípios universais para que, por meio de raciocínios abstratos, chegue à particularidade dos fatos. Ao invés disso, é o oposto a isso. Os fenômenos são os dados e os princípios são o que deve-se descobrir. A razão iluminista<sup>90</sup> é, portanto, uma razão empirista e indutiva que separa rigorosamente o mundo da abstração dos pensamentos e da concretude dos fatos. Assim, Newton

---

<sup>89</sup> Tanto o racionalismo como o empirismo não são apenas teorias do conhecimento, mas também são perspectivas culturais globais em que o homem encara a realidade. Assim, por mais diversos que sejam o empirismo e o racionalismo, possuem um objetivo em comum: “libertar o homem da tutela da teologia, encarnada na Escolástica, possibilitando sua plena realização. As duas tendências podem divergir quanto aos limites das possibilidades da razão. Não divergem sobre a necessidade de a razão fundamentar os novos valores. Ambos, com efeito, respondem à mesma realidade econômica, ou seja, à realidade de uma nova classe, cuja força se baseia na riqueza comercial e que está interessada em acelerar o processo de desintegração do mundo medieval e em lançar os alicerces de uma nova ordem. [...]. O racionalismo era herdeiro da metafísica clássica, que professava a existência de um mundo transcendente, ideal e norma para as realidades empíricas. Apenas do processo de dessacralização desse mundo, ele permanecia como que nimbado por certa sacralidade. [...]. O empirismo, pelo contrário, era a ruptura dos quadros medievais. E respondia melhor às exigências de inovação, de procura de novas abordagens dos fenômenos da natureza física, de modo a torná-la mais conhecida e mais manipulável. A ciência, cuja expressão mais acabada era a física, realiza a síntese mais perfeita do racionalismo e do empirismo, da teoria e da experiência, do contato com os fenômenos e da sistematização racional.” (LARA, 2001, p. 34).

<sup>90</sup> A razão iluminista “defende o privilégio e a especificidade da pesquisa física, especificidade essa que se baseia [...] no método da experimentação e de raciocínio indutivo. A caminho da investigação científica não se faz de cima para baixo, dos axiomas e princípios para os fatos, mas, inversamente, destes para aqueles. Não podemos começar por hipóteses gerais sobre a natureza das coisas para deduzir daí, em seguida, o conhecimento dos efeitos particulares; devemos, pelo contrário, iniciar a nossa investigação na posse do conhecimento que nos foi facultado de antemão pela observação direta, para tentar chegar em seguida, subindo progressivamente, até as primeiras causas e os elementos mais simples dos acontecimentos em curso. O ideal de dedução opõe-se assim ao ideal de análise”. (CASSIRER, 1994, p. 83).

admitia em seu método a possibilidade de matematização da estrutura da realidade; esse novo paradigma metodológico abre caminho para a compreensão da natureza pelo pensamento matemático e analítico, o que Newton e Leibniz demonstraram pelo cálculo de fluxos e pelo cálculo infinitesimal. “É esse novo *programa* metódico que deixa sua marca em todo o pensamento do século XVIII [grifo do autor].” (CASSIRER, 1994, p. 26).

Essa nova postura metodológica separa rigidamente razão e revelação, ainda que essa metodologia esteja imersa de um contexto religioso, dado que a meta fundamental da teoria da natureza continua a mesma: “descobrir na legalidade da natureza o vestígio de sua divindade.” (CASSIRER, 1994, p. 71). Contudo, justamente esse novo método físico-matemático levou a conflitos entre a Igreja e os intelectuais da época, porém, na verdade, os conflitos derivavam muito mais da nova concepção de verdade que Galileu pregava – que para a Igreja estava em contradição com a revelação – do que propriamente o método empírico-indutivo. O novo sistema cosmológico não se opunha diretamente às autoridades eclesiásticas, mas essa nova postura metodológica que elaborava um novo conceito de verdade matemático e físico que era independente da revelação.

Com o Iluminismo a verdade agora não está mais dada pela tradição da revelação, mas está ao alcance dos olhos de cada um e, mais especificamente, para aquele que é capaz de decifrar a realidade a partir da estrutura matemática que lhe é subjacente. Um esclarecimento sobre as contradições e conflitos entre Igreja e Iluminismo é necessário apenas na medida em que se julga lícito destacar esse novo modelo de verdade matemática, pois, enquanto a revelação se dá pela palavra que sempre é ambígua e quase sempre sem rigor e limpidez, a verdade matemática se dá sob o número e se torna perfeita e acabada. Destarte, foi na obra de Newton<sup>91</sup> que este novo método físico-matemático se mostrou mais acabado diante do todo, o que tornou possível estabelecer princípios matemáticos universais que governam o curso da natureza. (CASSIRER, 1994, p. 73).

Não é demais ressaltar que a tendência da época iluminista foi justamente desvelar os segredos da natureza. Voltaire ficou conhecido por sua obra *Éléments de la philosophie de Newton* (Elementos da filosofia de Newton), Didot por seu *Éléments*

---

<sup>91</sup> Foi na obra *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Princípios matemáticos da filosofia natural) de 1687 que Newton publicou suas leis da mecânica clássica e estabeleceu as novas bases empíricas para a ciência e para a filosofia.

*de physiologie* (Elementos de fisiologia), Rousseau por seus estudos sobre os *Fondements de la chimie* (Fundamentos da química), no mesmo sentido Montesquieu estudou fisiologia. Segundo Cassirer (1994, p. 78) “todo o século XVIII está impregnado dessa convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado”, que havia acabado o tempo de deixar a natureza intocada e repleta de obscuridades, para que ela seja penetrada pela luz do entendimento. Desse modo desfez-se o vínculo entre teologia e física que desde a Idade Média havia se fortalecido.

Mas um esclarecimento se faz necessário: qual é o sentido de uma análise da razão iluminista para a presente pesquisa? Há que destacar que na *Dialética do esclarecimento* como será melhor analisado posteriormente, se está a analisar um tipo específico de racionalidade, a chamada razão instrumental. Nesse sentido, é lícito esclarecer que esse tipo de racionalidade possui muitos de seus pressupostos do período da *Aufklärung*, destarte, uma análise das ideias desse período histórico é salutar para a presente pesquisa. Embora nessa seção não seja objeto a análise da obra *Dialética do esclarecimento*, com todas suas indicações sobre o conceito de razão instrumental em sua perspectiva histórica. Isso se dá em virtude de escolhas metodológicas, evitando assim, sobreposição de conteúdo. Portanto, essa análise segue com as características da razão iluminista sob sua perspectiva metodológica.

Decorrente da natureza empírica da razão iluminista se encontram os limites impostos pelas próprias estruturas do pensamento, ou seja, a razão empírica transita pela “legalidade” da matéria. Essa razão não busca mais romper os limites do mundo da experiência no intuito de encontrar um caminho de saída para o domínio da transcendência, ao contrário, na verdade essa razão empírica ensina a percorrer os domínios empíricos com segurança a fim de dominá-los. (CASSIRER, 1994, p. 32). A razão iluminista estabelece uma inversão em relação aos sistemas metafísicos do século XVII como os de Spinoza e Leibniz, onde se postulava a intercessão entre o conhecimento humano e o divino, posto que as “verdades eternas” ou “ideias inatas” derivavam em certa medida da própria transcendência, é dizer, todo o conhecimento era “em Deus”.

O século XVIII reinterpreta a razão de forma mais modesta, estabelecendo a inexistência de quaisquer “ideias inatas” que revelem a essência das coisas. Para os iluministas, ainda segundo Cassirer (1994, p. 32) “a razão define-se muito menos como uma *possessão* do que como uma forma de *aquisição*. Ela não é o erário, a tesouraria do

espírito, onde a verdade é depositada como moeda [grifo do autor]” e continua afirmando que nesse período a razão é “o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade.” Ao compreender a razão como uma energia, como uma força que só pode ser observada em sua ação e em seus efeitos, e não como conteúdo determinado de conhecimento de princípios de verdade, resulta de uma profunda alteração da relação entre homem e natureza.

Mas ainda que a razão da *Aufklärung* seja a razão empirista-indutiva de Locke<sup>92</sup> e Newton, a confiança e otimismo na razão por parte dos *Aufklärer* é uma herança de Descartes, Spinoza e Leibniz, embora renegue as ideias inatas e as especulações metafísicas. Igualmente, a *Aufklärung* é uma secularização do pensamento. (PEREIRA, 1990, p. 9s). A atitude cética dos filósofos do Iluminismo em relação à religião positiva é desencadeada principalmente em virtude do filão materialista por parte de alguns intelectuais. Contudo, e a bem da verdade, a filosofia iluminista não é em sua totalidade ateia, é uma filosofia deísta. (CASSIRER, 1994, p. 189s). Os filósofos do Iluminismo propunham a religião natural ao mesmo tempo em que condenavam toda a crença irracional e mitológica, toda a religião positiva e sua intransigência e superstições. Essa crítica às religiões positivas era impulsionada diante da constatação de que essas religiões, o catolicismo principalmente, eram obstáculos ao progresso do conhecimento, além de servirem como instrumentos de opressão e intolerância. Desse modo, a doutrina religiosa adentra o homem para temer um tirano invisível, fazendo com que os homens tornem-se resignados diante dos tiranos visíveis. (REALE; ANTISERI, 1994, p. 672).

Não obstante se tenha destacado que a razão iluminista deve seu tributo a Newton e não a Descartes, não é possível deixar de indicar que o pensamento cartesiano e mesmo o empirismo de Bacon são de elevada importância em relação à ideia de progresso da razão. Ainda que haja uma divisão entre racionalismo dedutivo e empirismo indutivo o núcleo essencial da razão não sofre nenhuma ruptura com a passagem do século XVII ao século XVIII. A diferença das formas de pensamento de Descartes e de Locke não representa uma grande alteração, mas como assinala Cassirer

---

<sup>92</sup> Segundo Nodari (2014, p. 110) no texto *Ensaio sobre o entendimento humano* de 1690, Locke desenvolve seu pensamento epistemológico, e afirma a origem empírica do conhecimento através do método indutivo. “Nesse texto, Locke destaca sua luta contra o racionalismo continental e declara que o intelecto humano é comparável com uma folha de papel em branco e que tudo provém da experiência. Ele não admite a existência de ideias e princípios inatos no intelecto, declarando que as ideias provêm da experiência. Sua teoria empirista tem a experiência como fundamento do conhecimento e dá ao homem condições de sobrepor-se e refutar as forças dos dogmatismos metafísicos, até então dominantes, particularmente na constituição do conhecimento.”



(1994, p. 44) “exprime uma espécie de deslocamento de *acento* [grifo do autor].” Esse “acento” diz respeito à relação entre o particular e o geral, os fenômenos e os princípios. Esse deslocamento de que fala Cassirer busca esclarecer que a inversão do método dedutivo para o indutivo se passa do geral para o particular, dos princípios para os fenômenos. Essa transição conserva, contudo, o pressuposto de que entre esses dois domínios não há oposições, mas reciprocidade de determinações.

A autoconfiança dada à razão não é em nenhum momento questionada, mas intensificada com o Iluminismo. Além de que a exigência de unidade inaugurada com o racionalismo do século XVII, é dizer, a exigência do pensamento da identidade que foi ampliado para todos os domínios da cultura, começando com a filosofia e transitando pela ciência, política, religião é conservada pelo pensamento Iluminista da razão empírica: *um roi, une loi, une foi* (um rei, uma lei, uma fé) era a máxima dessa época. (CASSIRER, 1994, p. 44). Na passagem para o século XVIII a unificação continua sendo a principal função da razão, em que o domínio racional do dado, a ordem racional da realidade é apenas possível através da unidade rigorosa da razão. “[...] a unidade, a uniformidade e a simplicidade, a *identidade* lógica, em suma, constitui o fim último e supremo do pensamento [grifo do autor].” (CASSIRER, 1994, p. 51).

A possibilidade de conhecer a multiplicidade da realidade se dá pela sua unidade de um ponto determinado, de modo que seja possível transitar pela totalidade por meio de uma regra geral. Essa concepção do pensamento como unidade é característica de Descartes “como norma fundamental do conhecimento matemático”. (CASSIRER, 1994, p. 45). No mesmo sentido afirma Nodari (2014, p. 29) “ele [Descartes] foi o grande promotor de uma nova metodologia e o fundador do pensamento filosófico moderno, buscando os princípios de uma metodologia singular, tendo como modelo a matemática.” Essa forma de unidade da razão opera a partir de uma “redução”, ou seja, a razão reduz a multiplicidade da realidade ao uno, o complexo ao simples. Esse modo de pensar é o cálculo, que com a *Aufklärung* se intensifica e torna-se aplicável a o campo da moral, da política, na teoria do Estado e da sociedade.

Nessa perspectiva o Século das Luzes, como destaca (ACTON et al., 1985, p. 195) deve ser compreendido entre 1685 a 1785, englobando a Revolução Científica.<sup>93</sup> O período entre a publicação em 1543 da obra *De revolutionibus* de Copérnico até a

---

<sup>93</sup> Em que pese a elevada importância desse período histórico para a presente dissertação, não será objeto de análises profundas, isso em virtude dos objetivos aqui propostos. Desse modo, para uma análise sobre a Revolução Científica e seus desdobramentos, Cf. (REALE ANTISERI, 1990, p. 181s).

publicação da obra *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton, em 1687, é apontado como o período da Revolução Científica, que consiste em um movimento de ideias que irá adquirir no século XVII sua forma mais acabada com o pensamento de Galileu, e que encontra nos filósofos Descartes e Bacon e no físico Newton a imagem de um universo como uma máquina. “O mundo não é mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento, mas a grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático [grifo do autor].” (NODARI, 2014, p. 33). Entretanto, esse movimento de ideias, além de alterar a própria imagem do mundo foi igualmente decisivo para alterar a ideias que se tinha do homem, da ciência, das instituições científicas e das relações entre ciência e sociedade. O método foi um dos maiores legados da ciência juntamente com a técnica que é utilizada para controlar a força da natureza.

Diferentemente dos saberes antigos que se limitavam a especulações abstratas, desprovidas de vínculo com os dados empírico, ao controlável e observável. A nova racionalidade científica mescla teoria e prática, ciência e técnica ao buscar além da verdade sobre a natureza e sobre a realidade o controle de suas leis em benefício dos homens, seja por meio do experimento, de instrumentos, e mesmo através do controle, da observação, a da dominação física. Mas uma das mais profundas transformações nesse período se dá no homem e sua perspectiva de verdade. Contrariamente ao que se acreditava até então a respeito das ideias aristotélicas dominantes, a ciência moderna fez nascer a necessidade de repensar o real. Enquanto a filosofia até então fazia a pergunta a respeito do *ser* a revolução científica ensejou uma nova questão, iniciada com Descartes, a saber: o que é conhecimento?

Enquanto para a filosofia grega o objeto essencial era a *polis*, a política e sua relação com o cosmos, com a *physis*. Para a filosofia dos séculos XVI e XVII seu contexto está ligado à ideia de ciência como forma de intervenção da natureza. A autonomia da ciência dos outros saberes humanos ocorre a partir do método instituído por Galileu quando esse afirma que a ciência é a descrição verdadeira da realidade. O método para a busca da verdade científica são as sensatas experiências e demonstrações necessárias. Sendo a primeira a experiência sensorial, somada à segunda, que consiste na argumentação que inicia com hipóteses e são deduzidas rigorosamente às conclusões sobre a realidade. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 284). Por ser experimental a ciência é validada pelos experimentos, e seu saber é distinto dos saberes metafísicos, religiosos, mágicos. Ou seja, a união entre teoria e prática lança mão do pensamento

racional para concatenar os fenômenos a ponto de que seja possível antecipar seu acontecimento, descrevendo a realidade da maneira mais verdadeira possível e, por fim, fazendo-a imagem e semelhança do homem.

Embora Copérnico, Kepler, Galileu e Newton sejam os precursores da revolução científica seus legitimadores ou administradores são invariavelmente Descartes e Bacon. Como destaca Châtelet (1994, p. 61), de que forma Descartes é administrador ou legitimador da revolução de Copérnico e de Galileu? Sua resposta é direta: porque ele popularizou a física e exortou os meios intelectuais à sua aceitação. Os novos modelos de pensamento foram os da matemática e da física, a ponto de Galileu afirmar que a natureza é inteligível através da matemática; e essa concepção acerca da realidade é materializada por Descartes em sua obra *Discurso do método*.<sup>94</sup> Nunca é demais lembrar que Descartes é considerado o fundador da filosofia moderna, e seu pensamento estabelece através da dúvida metódica<sup>95</sup> a distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa*, mundo espiritual e mundo material. (NODARI, 2014, p. 34).

Essa clivagem estabelecida por Descartes não deve ser subestimada. Como assinala Reale e Antiseri (1990, p. 377) “a força dessa proposição é devastadora,

---

<sup>94</sup> “Mas, tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente [...]. Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam [...] poderíamos emprega-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.” (DESCARTES, 1996, p. 116).

<sup>95</sup> A dúvida metódica é o procedimento de dúvida pelo qual Descartes chega à conclusão: penso, logo existo: “Há muito tempo eu notara que, quanto aos costumes, por vezes é necessário seguir, como se fossem indubitáveis, opiniões que sabemos serem muito incertas, como já foi dito acima; mas, como então desejava ocupar-me somente da procura da verdade, pensei que precisava fazer exatamente o contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se depois disso não restaria em minha crença alguma coisa que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos às vezes nos enganam, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos levam a imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, mesmo sobre os mais simples temas de geometria, e neles cometem paralogismos, julgando que eu era tão sujeito ao erro quanto qualquer outro, rejeitei como falsa todas as razões que antes tomara como demonstrações. E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as minhas extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulos como o primeiro princípio da filosofia que buscava.” (DESCARTES, 1996, p. 37-38). Conforme Nodari (2014, p. 31) “após ter se esforçado para duvidar de tudo, Descartes se encontra finalmente diante de uma certeza indubitável, que resiste a todos os ataques e da qual é impossível duvidar. É a consciência simultânea do fato de seu pensamento e de sua própria existência. Pode duvidar de tudo, porém não pode duvidar de que pensa e, portanto, de que existe. A existência real do meu eu, como sujeito que pensa, é absolutamente certa.”

sobretudo em relação às concepções renascentistas de matriz animista, segundo as quais tudo era permeado de espírito e vida e com as quais eram explicadas as conexões entre os fenômenos e sua natureza [...]”. A *res extensa* deve encontrar na mecânica todas as explicações suficientes, deixando de lado toda e qualquer doutrina metafísica e mágica. Assim, Descartes, nega aos organismos qualquer princípio vital, afirmando a identidade entre matéria e extensão, o que possibilita simplificar ao máximo a natureza a fim de conhecê-la e dominá-la. O modelo cartesiano concebe a natureza como uma máquina objetivando facilitar a unificação da multiplicidade para que seja facilmente manipulável pelo homem. É uma nova forma de unificar a concretude empírica a e abstração racional.

Com Descartes há uma transformação radical da concepção de natureza. O que antes era compreendido a partir do pensamento aristotélico – uma natureza qualitativa e substancialista, um cosmos ordenado em que tudo se encaixa perfeitamente onde todas as coisas tem um lugar natural e uma disposição hierárquica – sofre uma reviravolta com a concepção quantitativa em que não há uma posição natural para as coisas e para os seres.<sup>96</sup> Enquanto para os escolásticos a matemática era uma matéria secundária, com a chegada do cartesianismo ela tornou-se central para explicar a realidade material. “Com o mecanicismo estendido a todo o mundo não espiritual, caiu por terra uma concepção de natureza, cujo lugar foi ocupado por outra concepção, qualitativamente diferente, com novo programa de pesquisa.” (REALI; ANTISERI, 1990, p. 381). Foi assim que o projeto de domínio da natureza, tal como Bacon (1973) propunha, foi concretizado por Descartes e Galileu, essa nova concepção mecânica da natureza facilita a construção de instrumentos técnicos para a transformação do mundo.

Uma incursão pelo pensamento de Bacon é igualmente necessária diante da natureza propedêutica dessa seção, em vista de que enquanto o Iluminismo acreditava no progresso histórico da razão, as bases para essa percepção foram plantadas pela Revolução Científica, com os nomes de Galileu, Copérnico e Newton, além do próprio

---

<sup>96</sup> “Aspira [Descartes], portanto, a assentar o edifício da filosofia sobre uma base segura e sólida. Ele crê poder consegui-lo segundo um método estritamente racional e dedutivo à luz do modelo matemático. Para tanto, ele necessita de um ponto de partida incontrovertível, princípio firme, certo, seguro, uma verdade primeira indubitável, uma ideia que lhe sirva para deduzir dela todas as demais de maneira infalível. Essa ideia deve ser clara, distinta e simples, sendo ela produto do trabalho do intelecto. [...] O método cartesiano é racionalista. Para Descartes, a verdade não é o termo de um procedimento cognitivo quer partiu da experiência, mas a conclusão do trabalho do intelecto e das deduções. Cabe, então, ao pensamento e não à experiência fornecer o critério da verdade, a evidência lógica, a certeza absoluta. Para tal empreendimento as quatro regras essenciais do seu método são: a evidência, a análise, a síntese, a enumeração completa e revisão.” (NORADI, 2014, p. 29).

pensamento cartesiano que influenciou a ciência moderna. Mas por outro lado Bacon foi o teórico da indústria e da técnica. A famosa expressão *scientia potesta est* (saber é poder), embora originalmente presente na obra *O Leviatã* de Hobbes,<sup>97</sup> é atribuída a Bacon. O pensamento do filósofo inglês está profundamente ligado ao desenvolvimento da ciência e da ideia de progresso humano através da dominação da natureza. Para Bacon o saber deve ter uma utilidade na vida dos homens. No campo da filosofia da natureza ele se coloca como crítico de toda a tradição filosófica desde Aristóteles, e em relação ao estagirita Bacon considerava seu pensamento estéril em relação à produção de obras vantajosas para o homem. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 325). No mesmo sentido está Nodari (2014, p. 38s) ao afirmar que o método aristotélico,<sup>98</sup> sustentado até o século XVI, foi paulatinamente substituído pela ciência moderna experimental, “modificando radicalmente a compreensão e a concepção teórica de mundo, de teoria científica, de ciência, de verdade, de conhecimento e de método.”

Bacon dirigiu duras críticas ao *Organum* de Aristóteles, ao qual considerava insuficiente para interpretar e dominar a natureza, assim se pôs a redigir o *Novum Organum*, publicado em 1620, como uma tentativa de reelaborar os instrumentos de compreensão e dominação da natureza. O *Novum Organum* pretende ser uma nova lógica em substituição à lógica aristotélica, que não seria nem silogística nem dedutiva, mas indutiva, pois baseada na observação e da experiência. (CORBISIER, 1997, p. 72). O pensamento de Bacon está alinhado em grande medida com o que se poderia dizer o atual *establishment* da ciência moderna, o qual afirma que a ciência pode e deve transformar a natureza a favor do homem, é dizer, a ciência, por meio da técnica, deve garantir o progresso material das civilizações. Nesse sentido, segundo Reale e Antiseri (1990, p. 331) Bacon quer substituir a “filosofia das palavras” pela “filosofia das obras” e quer uma nova compreensão do saber diferente daquela concepção que a tradição filosófica havia concebido.

No *Novum Organum* Bacon destaca que das ciências da época pouco sucesso conquistaram, sendo assim não faz sentido “estimar poder ser realizado o que até aqui não se conseguiu fazer, salvo se se fizer uso de procedimentos ainda não tentados.”

---

<sup>97</sup> “As ciências são um pequeno poder, por que não são eminentes, e conseqüentemente somente são reconhecidas em alguns homens e, mesmo nestes, em poucas coisas. Porque é da natureza da ciência que só a podem compreender aqueles que em boa medida já a alcançam.” (HOBBS, 2003, p. 77).

<sup>98</sup> “A ciência moderna entre em tensão, especialmente, por um lado, com a concepção grega de ciência, a qual tem como missão principal chegar ao conhecimento por meio da demonstração e justificação lógica dos princípios universais, provando seu valor através de seu poder argumentativo de justificação e comprovação lógica de tais princípios. [...] A preocupação central era a demonstração da verdade racional no plano sintático.” (NODARI, 2014, p. 38).

(BACON, 1973, p. 20). O autor inglês destaca que os resultados até então alcançados pela ciência se dão por acaso, e não pelo uso rigoroso de um método empírico-indutivo, e conclui que a “lógica atual [aristotélica] é inútil para o incremento das ciências” e continua sua crítica afirmando que “a lógica tal como é hoje usada mais vale para consolidar e perpetuar erros [...] que para a indagação da verdade [...]” (BACON, 1973, p. 21). Mas Bacon não se limita em criticar as concepções antigas de ciência e conhecimento, ele fornece um novo método científico de natureza indutiva.<sup>99</sup> Segundo Corbisier (1997, p. 72) “esse novo método, até então desconhecido ou não utilizado pelos homens, permitirá o desenvolvimento e o progresso das ciências que, a serviço do homem, permitirão o seu domínio sobre a natureza.”

O saber deve ter sua utilidade prática. Para Bacon (1973, p. 102) “estes dois enunciados, um ativo e outro contemplativo, são a mesma coisa, pois o que é mais útil na prática é mais verdadeiro no saber.”<sup>100</sup> A nova ciência postulada por Bacon deve ser uma ciência orientada para a técnica, para a transformação e domínio da natureza.<sup>101</sup> O progresso da técnica e da ciência, portanto, desde a Revolução Científica, passando pelo pensamento de Bacon e Descartes, irá desaguar na filosofia iluminista e em sua hipostasiação da razão como instrumento de progresso material e espiritual. Assim, o período Iluminista foi permeado pelas pretensões emancipatória do homem, e cuja ideia nuclear está o esclarecimento do homem por meio da sua própria razão.

Diante de todo o exposto, é possível indagar-se: sob qual perspectiva é possível sintetizar a época iluminista? Para essa questão não há melhor resposta que a oferecida por Immanuel Kant, em sua resposta à pergunta *o que é esclarecimento?* Kant ilustra em poucas palavras a mentalidade filosófica e política do século das luzes, ao afirmar que “esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele

<sup>99</sup> “Só há e só pode haver duas vias para a investigação e para a descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princípios e da sua inamovível verdade. Esta é a que pra se segue. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado.” (BACON 1973, p. 22). Para mais sobre a teoria indutiva de Bacon, Cf. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 343-346), (ROVIGHI, 2006, p. 21-28) E (CORBISIER, 1997, p. 71).

<sup>100</sup> *Activum et contemplativum res eadem sunt, et quod in operando utilissimum id in scientia verissimum.*

<sup>101</sup> “Vale também recordar a força, a virtude e as conseqüências das coisas descobertas, o que em nada é tão manifesto quanto naquelas três descobertas que eram desconhecidas dos antigos e cujas origens, embora recentes, são obscuras e inglórias. Referimo-nos à arte da imprensa, à pólvora e à agulha de marear. Efetivamente essas três descobertas mudaram o aspecto e o estado das coisas em todo o mundo: a primeira nas letras, a segunda na arte militar e a terceira na navegação. Daí se seguiram inúmeras mudanças e essas foram de tal ordem que não consta que nenhum império, nenhuma seita, nenhum astro tenham tido maior poder e exercido maior influência sobre os assuntos humanos que esses três inventos mecânicos.” (BACON, 1973, p. 94).

próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.” (KANT, 2012, p. 63). O filósofo alemão assinala que o esclarecimento é um ato de emancipação, de um estado de menoridade para um estado de maioridade e esclarecimento. O indivíduo não deve entregar-se à forças que lhe são externas que possam determinar seu pensamento. Crenças religiosas, supersticiosas, opiniões alheias, autoridades políticas e sociais devem deixar de serem seguidas, pois ao indivíduo cabe pensar por si mesmo e agir conforme seu entendimento.

Mas Kant continua a afirmar que “o homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem.” (KANT, 2012, p. 63). Este estado de menoridade o qual Kant destaca é culpa do próprio indivíduo que se deixa conduzir por outrem, i.e., que seja guiado em sua ação por outro que não a si mesmo. O indivíduo permanece acomodado em sua preguiça e menoridade intelectual. Em combate a isso Kant (2012, p. 63) estabelece o lema iluminista: “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento.” Esse ideal de autoemancipação dos indivíduos é ilustrado por Kant como um ato de coragem de servir-se, o indivíduo, de sua própria capacidade de pensar. Não seria a revolução capaz de operar a real transformação nos indivíduos, mas sim a liberdade de servir-se cada um de seu próprio entendimento, do uso público da razão.

Mas Kant não está sozinho ao delinear o espírito autônomo da época das Luzes. No mesmo sentido está Schiller (2011, p. 97) ao afirmar: “ousa ser sábio. Cabe à energia da coragem combater os impedimentos que, tanto a inércia da natureza, quanto a covardia do coração, opõem à ilustração.” Essas palavras deixam transparecer a crença na razão, no esclarecimento como oposto da ignorância e da barbárie. “Satisfeitos [os seres humanos], quando eles mesmos evitam o desagradável esforço do pensamento, eles deixam de bom grado que outros assumam a tutela sobre seus conceitos.” (SCHILLER, 2011, p. 98). O esclarecimento, portanto, diz respeito à emancipação da ignorância e da barbárie, estabelece o progresso da vida social, “efeitos da diligência e dos esforços dos seres humanos por melhorar sua condição social.” (MENDELSSOHN, 2011, p. 15). Em outra perspectiva, Mendelssohn (2011, p. 16) destaca que o esclarecimento tende a se relacionar com a dimensão teórica, com o conhecimento racional e “a habilidade para a reflexão racional sobre as coisas da vida humana”.

Mas além disso, Kant destaca qual a maior condição para que o esclarecimento tenha lugar: a liberdade. “O uso *público* da razão deve ser sempre livre e só ele pode

realizar o esclarecimento [grifo do autor].” (KANT, 2012, p. 65). Ao analisar o texto de Kant sobre a *Aufklärung*, Foucault destaca a preocupação de Kant com a questão da atualidade de seu tempo, i.e., uma ontologia do tempo presente. A *Aufklärung* interroga a si mesma, o que é um fato cultural novo. Isso denota a singularidade epocal a respeito da consciência de si mesmo ao situar-se em relação ao passado e ao futuro. O Século das Luzes constitui uma época que formula ela mesma o seu lema, que diagnostica suas patologias e seus deveres. Para Foucault uma das grandes funções da filosofia moderna é de se interrogar sobre sua própria atualidade.

Essa dimensão teórica do esclarecimento relaciona-se intrinsecamente com o progresso material, histórico e cultural. Como filosofia burguesa, destaca Hobsbawm (2003, p. 42), o esclarecimento se empenha na luta pelo progresso histórico, ainda que isso signifique processo na esfera moral, política e material, o real progresso é apenas material – em vista de que o progresso espiritual não tenha se efetivado. O mau uso do esclarecimento, para Mendelssohn (2011, p. 21) “enfraquece o sentimento moral, leva à *intransigência*, ao *egoísmo*, à *irreligiosidade* e à *anarquia* [grifo do autor].” É possível ainda destacar a superstição, a ignorância e o preconceito. Assim, para que seja possível a emancipação das tutelas e dos grilhões, Kant (2012, p. 65) indica uma única exigência elementar, a própria “liberdade de fazer *uso público* da razão, em todas as questões [grifo do autor].” O uso público da razão, em contraste com o uso privado – que nada mais é que o uso da razão na qualidade de funcionário público de uma instituição –, evidencia novamente a mentalidade racionalista da época iluminista, que nada mais é que o uso que o homem faz de sua condição de erudito para com o público em geral. O otimismo que a razão poderá consagrar a humanidade em um período esclarecido, de paz e concórdia.

O Iluminismo, por fim, está intrinsecamente vinculado com a ideologia do progresso racional da história, juntamente com os ideais liberais como o livre mercado, a democracia liberal e a secularização da cultura. A defesa por parte do Iluminismo da história como progresso racional teve na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* de Kant sua expressão mais acabada, embora tenha sido com Hegel que a união entre história e razão tenha chegado em seu apogeu. Para Hegel a Razão universal governa o mundo e desdobra-se em um processo de autoconsciência para a liberdade. (HEGEL, 1999). Do mesmo modo Marx pensara a história com um *telos* imanente que conduziria à sociedade sem classes. Entretanto, é lícito lembrar que tanto Hegel como Marx viveram em um épocas paradoxalmente otimista, em que a filosofia



pretendia-se realizar na práxis. Esse otimismo que carregava consigo o Esclarecimento, contudo, carrega o perigo da racionalização do sofrimento, a conversão do progresso em fetiche além dos processos de modernização como um novo mito e da legitimação da barbárie social através da gestão técnica e administração dos governos, como se verá na próxima seção.

### 3.2 DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO<sup>102</sup>

Ser, puro ser, o imediato indeterminado que está isento de qualquer determinação que lhe seja ulterior, esse ser primeiro é pura indeterminidade; ele é nada mais nada menos que o próprio nada. O puro nada é igualdade consigo mesmo, e tal como o ser, o nada está isento de qualquer determinação e conteúdo, assim, o nada é nada mais nada menos do que idêntico ao ser. Dessa oposição e identificação Hegel (2011b, p. 226) afirma que “o puro ser e o puro nada são o mesmo.”<sup>103</sup> A dialética do ser e do nada, a qual Hegel inicia sua *Wissenschaft der Logik* (Ciência da lógica), busca demonstrar a realidade do devir, embora essa famosa transição do ser ao nada e do nada ao ser expressa o processo inerentemente dialético da própria realidade e do próprio pensamento.

---

<sup>102</sup> O emprego da expressão “esclarecimento” como tradução da expressão *Aufklärung* requer uma explicação. Como destaca o tradutor Guido Antônio de Almeida em nota à edição brasileira da *Dialektik der Aufklärung*, o uso da expressão “esclarecimento”, em troca das expressões mais comuns como “iluminismo” ou “ilustração”, denota com maior exatidão não apenas o significado histórico-filosófico, como também o sentido mais amplo utilizado por Adorno e Horkheimer, bem como o sentido ordinário da expressão *Aufklärung*. Esclarecimento e *Aufklärung* designam “o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc.).” (DE, p. 7). Portanto, na obra em questão, o “esclarecimento” é empregado no sentido de “desencantamento do mundo”, que constitui o processo pelo qual os homens livram-se do medo de uma natureza desconhecida, a qual atribuem poderes ocultos para explicar os fenômenos e seu desamparo em face a ela. “Por isso mesmo, o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou a ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas na natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência.” (DE, p. 8). Há um processo de demitologização por parte do esclarecimento, mas o próprio esclarecimento, contudo, tem sua origem no próprio mito – i.e., origem pré-conceitual. Desse modo, não há como reduzir o conceito de “esclarecimento” ao período histórico do Século das Luzes, isso é agravado pelo fato de que a expressão não carrega mais consigo um movimento filosófico, “mas resulta de um aprofundamento crítico que leva à desilusão de seu otimismo.” (DE, p. 8). Além disso, os autores buscam as próprias origens do “esclarecimento” na figura de Ulisses da obra *Odisséia* de Homero, como o protótipo da atividade esclarecedora que se mescla com o processo civilizatório. Como última ressalva, destaca-se que em momento oportuno o conceito de “esclarecimento” será retomado e apreciado com melhores contornos.

<sup>103</sup> No original: El puro ser y la pura nada es lo mismo.

A dialética<sup>104</sup> é considerada desse ponto de vista enquanto método do pensar e enquanto ontologia – em que as estruturas dialéticas do real são idênticas às estruturas dialéticas do pensamento, onde método e ontologia ao fundirem-se eliminam a velha dicotomia metafísica entre forma e conteúdo. A própria realidade está em constante transição de um oposto ao outro, engendrando novas realidades mais ricas, concretas e plenas de determinações – o motor desse movimento é “o negativo [que] em sua determinação essencial é o princípio de todo automovimento.”<sup>105</sup> (HEGEL, 2011a, p. 276). E posto que a realidade é essencialmente dialética, a forma adequada de compreendê-la é por meio de uma teoria do conhecimento igualmente dialética, que se atém às contradições da realidade. Foi o que Hegel empreendeu em seu sistema de filosofia e que posteriormente foi adotado em parte por seus discípulos, como o próprio Marx. A concepção estática do mundo, herança de Parmênides e potencializada por Kant é por Hegel e Marx dissolvida pelo potencial crítico e negativo da dialética. Essa constante transformação do real é concebida igualmente por Marx, embora com bases materialistas. Ele afirma no próprio *Manifesto do partido comunista*: “Tudo o que era sólido e estável se dissolve no ar” (MARX, 1998, p. 8), para descrever além da própria fluidez do real a destruição proporcionada pelo capitalismo.

Esse olhar atento nos opostos fez com que Adorno e Horkheimer pudessem identificar esse processo na própria modernidade e seus alicerces iluministas. A modernidade, segundo esses autores, vem sofrendo um processo de transformação de sua natureza, passando a converter-se em seu oposto. Essa é a tese da obra em análise, a proposta de estudo da *Dialética do esclarecimento* era: “descobrir porque a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano está se afundando em uma nova espécie de barbárie.” (DE, p. 11). A manifestação do oposto da época da razão foi descrita como o resplandecer do mundo “sob o signo de uma calamidade triunfal.” (DE, p. 19). Contudo, como já indicado, esta dissertação não se

---

<sup>104</sup> “Com efeito, na dialética se conjugam duas coisas: movimento e negação. Nesse sentido, entendemos por dialética uma teoria geral que afirma o caráter intrinsecamente móvel da realidade em virtude de alguma negação, e por método dialético um estilo de pensar que procede mediante negações, precisamente porque supõe que a realidade é em si mesmo dialética, ou seja, que se move mediante negações.” (COPLESTON, 2000, p. 207). No original: En efecto, en la dialéctica se conjugan dos cosas: movimiento y negación. En este sentido, entendemos por dialéctica una teoría general que afirma el carácter intrínsecamente móvil o cambiante de la realidad en virtud de alguna negación, y por método dialéctico un estilo de pensar que procede mediante negaciones, precisamente porque supone que la realidad es en sí misma dialéctica, o sea que se mueve mediante negaciones.

<sup>105</sup> No original: [...] en lo negativo em general yace el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento.

propõe a analisar a totalidade da obra de Adorno e Horkheimer, mas sim analisar as raízes da crise ambiental a partir da *Dialética do esclarecimento*.

Diante disso, essa seção tem como objetivo estabelecer uma acurada análise da matriz teórica adotada nesse trabalho, ao buscar na *Dialética do esclarecimento* a chave para a resposta da origem do domínio da natureza, ou seja, das raízes da crise ambiental – ainda que seja de conhecimento prévio o fato de que os pensadores frankfurtianos não se detêm especificamente na análise da crise ambiental. Adorno e Horkheimer buscam analisar a transição do mito ao esclarecimento (*Aufklärung*) e do retorno do esclarecimento ao mito. O destaque indica que o objetivo dessa dissertação e da obra em análise é diverso, ainda que nada impeça que ela seja utilizada, diante de sua profundidade, para servir de base teórica para responder ao objetivo do trabalho. Deve-se ainda levar em conta a abordagem pioneira da *Dialética do esclarecimento* a respeito do domínio racional (científico) da natureza, i.e., da crítica à dominação da natureza. Essa seção se propõe analisar a obra *Dialética do esclarecimento* em especial o capítulo *O conceito de esclarecimento* e o excurso I, intitulado *Ulisses ou mito e esclarecimento*.<sup>106</sup>

Inicialmente é importante relembrar o otimismo na razão e no progresso histórico por parte dos iluministas como descrito na seção anterior, e suas bases teóricas no empirismo de Newton e Locke, bem como na clivagem estabelecida entre *res cogitans* e *res extensa* em Descartes. Mas, acima de tudo, o pensamento de Bacon no que diz respeito ao uso da razão para a dominação da natureza e produção de bens úteis à humanidade. Isso para não falar da relação identitária entre razão e história perpetrada por Hegel.<sup>107</sup> Mas é na filosofia das Luzes que se encontra a ideia que o progresso da razão é um progresso global e coerente, em que o “avanço da racionalidade científica é ao mesmo tempo um avanço da racionalidade social e política.” (LÖWY, 1996, p. 396).

---

<sup>106</sup> Como destacam os próprios autores o primeiro capítulo é o fundamento teórico dos demais e tem como objetivo fazer compreender o entrelaçamento da racionalidade com a realidade concreta, bem como o entrelaçamento da racionalidade e da dominação da natureza. Os capítulos “A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”, “Elementos de anti-semitismo: limites do esclarecimento” e o “Excurso II: Juliette ou esclarecimento e moral” serão somente tangencialmente analisados, em virtude de que as teses que interessam a essa dissertação concentram-se no referido capítulo primeiro e excurso I. Contudo, importa esclarecer que quando julga-se adequado, a análise da obra será cotejada com os capítulos em apreço. A própria estrutura assistemática do livro foi deliberadamente pensada em virtude da recusa dos autores em adequar-se aos rígidos e sistemáticos sistemas metafísicos, buscando assim, expressar a “não-identidade” em uma comunhão entre forma e conteúdo. Não é à toa que o subtítulo da obra é *Fragmentos filosóficos*.

<sup>107</sup> Cf. (1999), (1997) e (2004).

Essa filosofia racional irá configurar-se ao final do século XIX um paradigma universal do pensamento político e social.

Essa filosofia otimista, confiante nos poderes benéficos da razão, segundo Löwy (1996, p. 396) “proclama solenemente que o progresso técnico e industrial (capitalista) conduz necessariamente à harmonia social e à desaparecimento do militarismo e das guerras.” E ainda que essa ideologia sofra com dois terremotos, um mais implacável que o outro; o primeiro, o terremoto de Lisboa de 1755 em que a destruição da cidade e a morte de cerca de vinte mil habitantes abalaram a confiança na doutrina da Providência divina. E o segundo, ainda por vir, porém mais intenso, que também se direciona contra o pensamento iluminista que, em agosto de 1914 com o início da Primeira Guerra Mundial, começa a ruir com sua visão otimista do progresso racional.

A agradável filosofia kantiana do progresso histórico da natureza,<sup>108</sup> a qual Hegel (1997, p. XXXVI) deu a forma mais bem acabada, “o que é racional é real e o que é real é racional”,<sup>109</sup> encontrou na realidade concreta sua contraprova. Assim, a

---

<sup>108</sup> “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estas suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das disposições originais. [...] Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. [...] [grifo do autor].” (KANT, 2011, p. 3-4).

<sup>109</sup> Segundo Horkheimer (1982, p. 121-136) esta famosa sentença hegeliana busca expressar a ideia de que toda a realidade é racional, ou seja, quer dizer que tudo está em ordem. A hipótese sub-reptícia de todo o edifício metafísico hegeliano está no princípio da identidade entre sujeito e objeto, em que o saber particular é um momento da verdade que é a própria totalidade, assim, Hegel dissimula os conflitos históricos para afirmar o momento positivo-racional da dialética, a própria identidade entre real e racional. “O progresso dentro do sistema consiste fundamentalmente em que todas as alegrias e penalidades dos homens individuais, a pobreza e a riqueza, em geral, todas as contradições reais do mundo terreno recebem a marca reconciliadora do ‘meramente’ finito.” (HORKHEIMER, 1982b, p. 125). Mas a plena identidade entre real e racional tenciona o pensamento a aceitar um mundo desumano, porém, esse tensionamento, trata-se, para Horkheimer, de uma mistificação. O idealismo hegeliano está baseado no princípio da identidade, que para Horkheimer é possível apenas na “problemática doutrina da igualdade entre espírito cognoscente e a realidade”, i.e., a própria realidade é idêntica ao Espírito Absoluto, em que todos os momentos particulares de injustiça, violência e sofrimento são partes da vida do Espírito e, dessa forma, racionais, pois justificados como seus momentos. Assim, para Hegel (2011a, p. 455) “as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes.” Diante dessa dificuldade de englobar o sofrimento em um curso histórico racional Hegel buscou distinguir entre *aparência* [fenômeno] (*Erscheinung*) e *efetividade* (*Wirklichkeit*), ou seja, Hegel distinguiu na *existência* a contingência da *aparência* pela necessidade do *efetivo*. No parágrafo sexto da *Enciclopédia* e no capítulo segundo, da *Doutrina da Essência*, da Grande Lógica, intitulado *A realidade efetiva*, Hegel estabelece novamente a diferença entre a *aparência* [fenômeno] e a *efetividade*. Afirma que “uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, [e] transitório e insignificante — e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*. [...] Mas também, já para

filosofia que apregoava o progresso, uma espécie de versão secularizada da Providência divina, que via uma íntima relação entre “coerência estrutural entre os progressos da razão científica e técnica, a modernização e industrialização, a gradual pacificação dos conflitos e o declínio do militarismo viu-se brutalmente desmentida pela realidade histórica.” (LÖWY, 1996, p. 397). O uso da ciência e da técnica que consistem em instrumentos em essência racionais, a serviço do extermínio recíproco das nações europeias “civilizadas” apenas revelou a oposição dialética ao qual a razão está engendradora.

Esse seria não apenas o primeiro episódio de uma sequência de catástrofes da modernidade. Mas acima de tudo, essas catástrofes não poderiam deixar de colocar em xeque esta concepção evolucionista da razão humana. Um dos primeiros intelectuais que perceberam diante de sua refinada sensibilidade artística, as nuances do mundo em progresso, foi Walter Benjamin. Sua crítica do progresso constitui uma das fontes subterrâneas da *Dialética do esclarecimento*, porém Benjamin não critica a racionalidade em si, mas uma forma específica de racionalidade que, como destaca Löwy (1996, p. 397), é “apresentada pela ideologia do progresso total e das instituições e estruturas que encarnam na sociedade burguesa moderna, no Estado burocrático-militar e na civilização industrial capitalista.”

Benjamin foi o único pensador marxista da sua época que previu a barbárie que resultaria da civilização burguesa industrial. E desde textos como *A vida dos*

---

uma sensibilidade ordinária, uma existência contingente não merecera o nome enfático de algo efetivo. O contingente e uma existência que não tem um valor maior que o de algo *possível*, que, assim como e, pode também *não ser* [grifo do autor].” (HEGEL, 2012a, p. 44-45). Com isso Hegel procura afirmar que o que é racional não é contingente, nem aparência, mas somente aquilo que é *efetivo e necessário*, desse modo, Hegel pôde deixar fora de seu sistema toda a irracionalidade da aparência, ou seja, toda a dor e o sofrimento da humanidade. A sentença correta seria: o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional (*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*). Sobre isso Cf. (WEBER, 1996, p. 20-21) e (ROSENFELD, 1983, p. 219). Contudo, para os frankfurtianos não há como virar as costas para o sofrimento dos indivíduos, e relegar a dor para o ininteligível, pois, na verdade, a dor é a própria expressão da negatividade e o motor da história. “No conceito de espírito do mundo, o princípio da onipotência divina foi secularizado e transformado em princípio unificador, o plano do mundo em inexorabilidade daquilo que aconteceu. O espírito do mundo é venerado como a divindade, que é despida de sua personalidade e de todos os seus atributos ligados à providência e à graça. Com isso, realiza-se um momento da dialética do Esclarecimento: o espírito desencantado e conservado assume os traços do mito, regredindo até o arripio de horror ante aquilo que é superpotente e desprovido de qualidade. Essa é a natureza do sentimento de ser tocado pelo espírito do mundo ou de apreender seu rumor. Isso se transforma em decadência no destino. Assim como a imanência do destino, o espírito do mundo é embebido em sofrimento e em falibilidade. Sua negatividade é banalizada como um acidente por meio da instalação da imanência total no nível do essencial. Todavia, experimentar o espírito do mundo como um todo significa experimentar sua negatividade. Foi isso que anunciou a crítica schopenhaueriana do otimismo oficial. Mas ela permaneceu tão obsessiva quanto a teodicéia hegeliana do aquém.” (DN, p. 243).

*estudantes*<sup>110</sup> de 1915 até as *Teses sobre o conceito de história* de 1940, que foram redigidas pouco antes de seu suicídio na fronteira da Espanha para escapar da Gestapo, Benjamin apresentara um diagnóstico pessimista a respeito da sociedade burguesa em progresso. De um modo geral as *Teses sobre o conceito de história* de Benjamin criticam a doutrina do tempo homogêneo e vazio do progresso racional. Essa crítica está presente na décima terceira (XIII) tese,<sup>111</sup> na qual Benjamin acusa a ideologia do progresso de identificar o avanço do conhecimento humano e da técnica com o progresso do próprio gênero humano. Mas ainda na décima primeira tese<sup>112</sup> (XI) Benjamin afirma que nada poderia ter prejudicado tanto o movimento operário quanto sua crença conservadora de que nada havia a favor da correnteza, correnteza essa identificada com o desenvolvimento técnico; assim, o marxismo vulgar ou ortodoxo da social-democracia

---

<sup>110</sup> Cf. (BENJAMIN, 1986, p. 151-159).

<sup>111</sup> “A teoria socialdemocrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desempenhava na cabeça dos socialdemocratas, era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos). Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral). Cada um desses predicados é controverso, e cada um deles oferecia flanco à crítica. Mas essa, se ela for implacável, tem de remontar muito além de todos esses predicados e dirigir-se àquilo que lhes é comum. A representação de um progresso do gênero humano na história e inseparável da repressão do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica a representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral.” (BENJAMIN, 2005, p. 116).

<sup>112</sup> “O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na socialdemocracia, adere não só à sua tática política, mas também às suas ideias econômicas. Ele é uma das causas do colapso ulterior. Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanto a crença de que ele nada havia com a correnteza. O desenvolvimento técnico parecia-lhe o declive da correnteza em cujo sentido acreditava nadar. Daí era um só passo até a ilusão de que o trabalho fabril, que se inserisse no sulco do progresso técnico, representaria um feito político. A velha moral protestante do obrar celebrava, em forma secularizada, a sua ressurreição entre os operários alemães. O programa de Gotha em si já traz as marcas dessa confusão. Ele define o trabalho como ‘a fonte de toda riqueza e de toda cultura’. Pressentindo funestas consequências, Marx replicou que o homem que não possui outra propriedade a não ser sua força de trabalho ‘tem que ser escravo dos outros homens que (...) se fizeram proprietários.’ Malgrado essa advertência, a confusão continua a difundir-se e, pouco depois, Joseph Dietzgen proclama: ‘Trabalho chama-se o salvador dos tempos recentes... No (...) aperfeiçoamento (...) do trabalho consiste a riqueza, que pode, agora, consumir o que nenhum redentor até hoje consumiu.’ Esse conceito marxista vulgar do que é o trabalho não se detém muita na questão de como os trabalhadores tiram proveito do seu produto enquanto dele não podem dispor. *Esse conceito só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade. Ele já mostra os traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo.* A esses pertence um conceito de natureza que, de maneira prenunciadora de sinistros, se destaca do conceito de natureza das utopias socialistas do Pré-Março [de 1848]. O trabalho, como será compreendido a partir de então, se resume na exploração da natureza, que é, assim, com satisfação ingênua, contraposta à exploração do proletariado. Comparadas com essa concepção positivista, as fabulações de um Fourier, que deram tanta margem para escarnecê-lo, revelam o seu surpreendente bom senso. Segundo Fourier, o trabalho social bem organizado deveria ter por consequência que quatro luas iluminassem a noite terrestre, que o gelo se retirasse dos polos, que a água do mar não fosse mais salgada e que os animais de rapina se pusessem a serviço do homem. Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar a luz às criações que dormitam como possíveis em seu seio. A esse conceito corrompido de trabalho pertence, como seu complemento, a natureza que, segundo a expressão de Dietzgen, ‘está aí grátis’ [grifo nosso].” (BENJAMIN, 2005, p. 100).

confiava e celebrava o progresso do domínio da natureza, sem perceber, contudo, suas regressões sociais.

Diante disso, Benjamin, junto a Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, é pioneiro na crítica da razão ocidental. Ambos percebem que a racionalidade em excesso se materializa nas ciências e técnicas, bem como na administração burocrática-racional (Weber) e na indústria capitalista (Marx), além da própria tecnologia militar. Ela traz um domínio instrumental da natureza e do homem sem igual. Essa acusação é levantada por Benjamin em sua nona tese (IX) a qual analisa o quadro *Angelus Novus* de Paul Klee. A tela pintada no século XVIII é focalizada com por Benjamin e revela a profundidade do pensamento do autor e sua postura visionária.

Existe um quadro de Klee que se chama *Angelus novus*. Ele representa um anjo que parece estar na iminência de afastar-se de algo em que crava seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estendidas. O anjo da história deve parecer assim. Ele tem o seu rosto voltado para o passado. Onde diante de nós aparece uma cadeia de acontecimentos, ele enxerga uma única catástrofe que incessantemente amontoa ruína sobre ruína e as lança a seus pés. Ele gostaria de demorar-se um pouco, acordar os mortos e juntar novamente os cacos. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranha em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. *O que chamamos de progresso é essa tempestade* [grifo nosso]. (BENJAMIN, 2005, p. 87).

Esse é um dos textos mais conhecidos de Benjamin, justamente por tocar de maneira tão profunda na crise da cultura moderna. Conforme Löwy (2005a, p. 87), tal texto traz um prenúncio profético e trágico: Auschwitz e Hiroshima, os dois episódios mais bárbaros da história da civilização. Nessa alegoria, inspirada nos poemas de *As flores de mal* de Baudelaire,<sup>113</sup> Benjamin articula o sagrado e o profano, a teologia e a política (materialismo histórico), o messianismo e a revolução como opostos dialéticos. A “tempestade que sopra do paraíso” traz a imagem da queda e da expulsão do homem do Jardim de Éden, e o correspondente da tempestade é o progresso,<sup>114</sup> esse, responsável pela “catástrofe incessante” e pelo “amontoado de ruínas”. (LÖWY, 1996, p. 401).

<sup>113</sup> Na obra de Löwy (2005a, p. 89) e (1996, p. 400s), a qual é utilizada para extrair as análises da obra de Benjamin, destaca-se os poemas *Uma gravura fantástica*, em que se lê: “O imenso e frio cemitério sem limite; Onde repousa, à luz de um sol pálido e terno; Quanto povo existiu, desde o antigo ao moderno.” E ainda, do poema *Mulheres malditas – Delfina e Hipólita*, se lê: “Descei, descei, ó tristes vítimas sublimes; Descei por onde o fogo arde em clarões eternos! Mergulhai neste abismo em que todos os crimes; Tangidos por um vento oriundo dos infernos.”

<sup>114</sup> Na própria *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer utilizam da imagem de Benjamin para retratar o progresso técnico: “O anjo com a espada em chamas, que expulsou os seres humanos do paraíso

O oposto/equivalente secular do paraíso é a sociedade sem classes primitiva, afirma Löwy (2005a, p. 90), e os “escombros” são as imagens dos massacres e das catástrofes, os resultados do “trabalho do negativo”,<sup>115</sup> como queria Hegel com sua colossal teodiceia que legitimava toda e cada barbárie como a marcha necessária e inexorável da Razão – em que as mais desumanas barbáries preenchiam seu lugar na história como um momento inevitável do progresso da humanidade rumo à consciência da liberdade. Para Hegel (2001, p. 67s) a história aparece, em um primeiro momento, como um “cadafalso em que foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos”; contudo, é preciso superar as “reflexões sentimentais” e pensar que essas ruínas “são apenas os meios para compreender o destino essencial”, a realização do Espírito universal, “o verdadeiro resultado da história do mundo”. Ainda segundo Hegel (2001, p. 71) “a razão governa o mundo,” e, portanto, a história universal transcorreu de um modo racional.

Como Adorno e Horkheimer, Benjamin procura inverter essa visão da história pondo a nu o progresso e sua mistificação, visualizando a imagem de uma história marcada pela razão, mas igualmente pela dor e pelo sofrimento do homem. O progresso tem um duplo caráter – desenvolver os potenciais de liberdade e de opressão – como destaca Benjamin “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento da barbárie.” (BENJAMIN, 1985, p. 225). E para Hegel as ruínas são provas da decadência dos impérios, como Cartago, Palmira, Persépolis, Roma. Mas deve-se atentar que estas ruínas significam os “mortos” e os grandes massacres da história. Benjamin toma o progresso como tempestade, fazendo alusão aos regimes fascistas (LÖWY, 2005a, p. 93). Destarte, para Benjamin a tempestade apenas será interrompida pela atuação messiânica e revolucionária, e por isso, a oposição dialética entre sagrado e profano se mantém. “Somente o Messias poderá fazer o que o Anjo da História é impotente para realizar: deter a tempestade, cuidar dos feridos, ressuscitar as mortos e rejuntar a que foi quebrado.” (LÖWY, 2005a, p. 94).

Como já salientado essa ideologia do progresso nascida das Luzes encontra na filosofia hegeliana sua consumação filosófica, pois para Hegel, todo o acontecimento é um momento da marcha histórica da humanidade que caminha em direção à liberdade.

---

em direção ao caminho do progresso técnico, é ele mesmo a imagem sensível desse progresso”. (DE, p. 168).

<sup>115</sup> “Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo.” (HEGEL, 2011a, p. 35).



Hegel convencera-se que o Espírito havia de ser revelado em sua filosofia, e ao acabar de escrever as últimas páginas da *Fenomenologia do espírito* observa Napoleão em sua cidade – o espírito do mundo (*weltgeist*) andando a cavalo. Mas como serão analisados ao longo do texto, os antípodas desse otimismo progressista da marcha da razão são Adorno e Horkheimer. (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 201). A história do século XX, para os frankfurtianos refuta iconicamente o pensamento otimista de Hegel, de tal modo que em sua *Minima moralia* Adorno reformula a metáfora hegeliana acima citada, ao afirmar que “eu vi o espírito do mundo, não a cavalo, mas com asas e sem cabeça.” (MM, p. 51).

Mas a crítica do progresso da razão não é nova na filosofia alemã e europeia, o romantismo como movimento artístico, mas acima de tudo, como *Weltanschauung* (visão de mundo), dirige sua crítica à racionalidade e à sociedade capitalista a partir de valores pré-capitalistas. (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 202). Nesse sentido, a crítica dos românticos contra a *Aufklärung* liberal – mesmo sendo o romantismo reacionário da contra-reforma católica –,<sup>116</sup> ainda que limitada e parcial, era legítima para Adorno e Horkheimer; tal crítica fora fundamental para a reflexão adorniana sobre o Iluminismo, muito embora a própria filosofia de Adorno nunca tenha rejeitado a herança da *Aufklärung*. “Enquanto órgão de semelhante adaptação, enquanto mera construção de meios, o esclarecimento é tão destrutivo como o acusam seus inimigos românticos.” (DE, p. 52). Mas ao contrário do que possa ser inferido de imediato, Adorno e Horkheimer não postulam uma regressão ao mundo pré-capitalista, aos privilégios aristocráticos do passado. Acusar Adorno e Horkheimer de conservadores, de “mandarins universitários”<sup>117</sup> é atestar a incompreensão do pensamento de tais autores crítico.

Regressando a Benjamin, suas *Teses sobre o conceito de história* podem ser referidas como uma das fontes subterrâneas da *Dialética do esclarecimento*. A obra, escrita por Adorno e Horkheimer no período de exílio nos Estados Unidos busca estabelecer uma crítica da razão instrumental. Conforme Sanchez (1998, p. 9) a *Dialética do esclarecimento* é um livro extraordinário e estranho ao mesmo tempo,

---

<sup>116</sup> “Os reaccionários românticos nada mais fizeram do que exprimir a experiência dos próprios burgueses, a saber, que em seu mundo a liberdade tendia à anarquia organizada. A crítica da contra-revolução católica provou que tinha razão contra o esclarecimento, assim como este tinha razão contra o catolicismo. O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo. Se todos os afectos se valem, a autoconservação – que domina de qualquer modo a figura do sistema – parece constituir a fonte mais provável das máximas de acção. É ela que viria a ser liberada no mercado livre.” (DE, p. 88).

<sup>117</sup> Cf. (LUNN, 1982, p. 211-212).

extraordinário em vista de sua densidade de seu conteúdo, mas também por sua expressão literária; é estranho porque sua relevância e influxo na história política e cultural europeia é inversamente proporcional ao número de leitores. O livro foi publicado originalmente sob o título *Philosophische Fragmente* (Fragmentos Filosóficos) em 1944, em uma edição de quinhentos exemplares que estiveram à venda durante quase vinte anos. Três anos depois apareceu como livro já com o título *Dialektik der Aufklärung* (Dialética do esclarecimento), publicado pela editora Querido Verlag em Amsterdam. Apenas a partir da década de 1970 que seu conteúdo influenciou a consciência histórica através do movimento estudantil, e desde então tem se tornado um dos textos mais explosivos e mais explorados da filosofia europeia contemporânea, mesmo que seu texto não tenha sido lido por muitos.

Considerada uma das obras mais pessimistas da história da filosofia, segundo Rabaça (2004, p. 13), a *Dialética do esclarecimento* tornou-se um clássico da Nova Esquerda. Trata-se de um livro que diferencia-se das pesquisas empíricas realizadas pelos autores, por tratar de modo especulativo os problemas sociais. Foi com essa obra que os autores tomaram outro rumo em relação ao seu materialismo interdisciplinar da primeira fase, porém, mais do que isso, abdicaram de suas perspectivas de transformação social por meio de revolução. A crítica impingida pela obra à sociedade é marcada pelo seu radicalismo, no sentido de que atinge a raiz do problema abordado.

Ainda segundo Rabaça (2004, p. 16) os autores frankfurtianos realizam um deslocamento radical em relação ao pensamento marxista. Não mais as relações de classe, mas a relação homem e natureza que seriam constitutivas do motor da história; e a categoria de trabalho é substituída pela categoria de razão instrumental. Segundo Camargo (2006, p. 27) para os autores frankfurtianos o que está em jogo é a gênese da dominação, em que o *Diamat*, através da luta de classes, mostra-se insuficiente para compreender tal processo. “Em Adorno tal crítica é feita mediante a análise do processo de dominação da natureza pelo homem, o que implica, diferentemente de Marx, conceber esta evolução não a partir da categoria de trabalho” (CAMARGO, 2006, p. 27), mas a partir da razão instrumental – que constitui o processo histórico da formação do eu, e na qual o trabalho será uma de suas principais manifestações. As teses centrais da *Dialética do esclarecimento* expressam, por um lado, a constituição da subjetividade e da civilização como segunda natureza, e por outro, o movimento do pensamento ao longo da tradição filosófica. Ainda que mito e esclarecimento sejam opostos a eles subjaz um princípio fundamental: a dominação da natureza.

Para os autores frankfurtianos o mais elementar do projeto do esclarecimento era a possibilidade de que os homens tornassem senhor da natureza. A segurança trazida pela dissolução do medo conseqüentemente traria a liberdade. (PETRY, 2011, p. 99). Isso em razão de que o esclarecimento tinha como proposta além da dominação da natureza sua superação pelo uso da razão. Essa perspectiva remonta à concepção iluminista kantiana de crença no poder da razão como instrumento para a liberdade. Ainda segundo Petry (2011, p. 99) por meio da razão “o indivíduo se libertaria de seus medos, teria coragem para dominar o desconhecido e se afirmaria, então, como sujeito livre.” Mas aqui já há uma ambigüidade, pois enquanto o esclarecimento está voltado para a liberdade e autonomia do sujeito, ambas são apenas alcançadas mediante o domínio da natureza, dos medos dela decorrentes como algo desconhecido.<sup>118</sup> A razão carrega em si a liberdade, mas não consegue operar sem que seja pela dominação.

As relações entre mito e esclarecimento são mais remotas que a ascensão da burguesia, mais que o próprio capitalismo. É na relação entre homem e natureza que a razão opera sua progressão, o que acarreta invariavelmente uma dupla reificação, a redução do sujeito e do objeto a abstrações que repetem o sempre-idêntico, ou seja, a própria estrutura do mito que a razão julgava escapar. Mesmo Marx com sua ideia de desenvolvimento das forças produtivas teria recaído na mistificação do homem, e assim regressaria ao mito. “O desencadeamento das forças produtivas, ato do espírito que domina a natureza, possui uma afinidade com a dominação violenta sobre a natureza.” (DN, p. 225). A própria regressão, o fascismo, é para os autores fruto do cientificismo cartesiano cristalizado no positivismo que repete o sempre-idêntico, o pensamento reificado que torna-se incapaz de refletir sobre si mesmo e sobre o diferente do que se é.

A *Dialética do esclarecimento* se liga aos escritores malditos da burguesia, como Nietzsche, Marquês de Sade e Mandeville, que eram os porta-vozes do egoísmo do eu. Na verdade, se trata do livro mais negro de Adorno e Horkheimer, e segundo Habermas (2000, p. 153), a obra busca “conceitualizar o processo de autodestruição do esclarecimento.” Para Sanchez (1998, p. 10) a *Dialética do esclarecimento* expressa a consciência da densa complexidade dos processos que deram lugar à modernidade e que

---

<sup>118</sup> “Os conceito kantianos são ambíguos. A razão contém enquanto ego transcendental supra individual a Idéia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e superem o conflito entre a razão pura e empírica na solidariedade consciente do todo. A Idéia desse convívio representa a verdadeira universalidade, a Utopia. Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins de autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação.” (DE, p. 83).

agora estão a ponto de superá-la sem levar consigo seus momentos de verdade, poderíamos dizer, sem suprá-la. Esses processos e a própria situação em que a humanidade foi conduzida estão marcados por uma profunda ambiguidade, no sentido de que é possível realizar o esclarecimento, mas também pode liquidá-lo.

Para Adorno e Horkheimer está em jogo o próprio conceito de razão e de racionalidade, conceitos esses ligados a valores que, na expressão de Kant (2001, p. 633), são de “grande interesse” para a humanidade, como a liberdade, a solidariedade e a justiça. Esses são justamente os interesses em questão para Adorno e Horkheimer, assim, não há outro meio de salvar o esclarecimento e junto aqueles valores que não seja por tomar conhecimento dessa dialética, i.e., “esclarecendo o Esclarecimento sobre si mesmo”<sup>119</sup> (SANCHEZ, 1998, p. 10). Assim, para os autores, o esclarecimento nega sua própria dialética – sua verdadeira origem pré-conceitual – e, por consequência, “se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (DE, p. 13).

Mas um elemento deve ficar claro, e a consciência desse elemento é condição para ter um pleno entendimento da *Dialética do esclarecimento*. Trata-se de que a crítica empreendida na obra de Adorno e Horkheimer, por mais radical que seja, não implica em nenhum momento e de nenhum modo a negação do próprio esclarecimento, mas ao contrário, busca uma plena e integral realização de suas promessas. Como ressalta Cohn (1994, p. 15) a proposta crítica da razão burguesa não é para desqualificá-la, mas para “cobrar dela a realização de seus princípios e de suas promessas.” Porém, Adorno e Horkheimer estão conscientes dessa dificuldade, em vista de que ao mesmo tempo que o esclarecimento emancipa, ele oprime: “Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor [grifo do autor].” (DE, p. 13). O que se procura dizer com isso? Que Adorno e Horkheimer não procuram uma destruição da *Aufklärung*, nem uma regressão à estágios pré-esclarecidos. A proposta dos frankfurtianos é de buscar a realização de suas promessas. Adorno e Horkheimer podem ser considerados *Aufklärer*.

Essa é a aporia fundamental da *Dialética do esclarecimento* que não passou despercebida por seus autores, ao contrário, Adorno e Horkheimer estavam plenamente conscientes dela e não se evadiram em nenhum momento. Essa aporia – ponto de partida da razão comunicativa de Habermas – portanto, diz respeito à autodestruição do

---

<sup>119</sup> No original: ilustrando a la Ilustración sobre sí misma.

esclarecimento, que é uma das linhas de força que atravessa a obra. Em outras palavras, a aporia presente no texto da *Dialética do esclarecimento* deriva da radicalização da crítica empreendida contra o esclarecimento, a ponto de tornar-se paradoxal: a crítica destrói suas próprias bases, sua própria condição de possibilidade. Assim, levanta-se a questão: como é possível uma crítica racional da razão? Como podem, Adorno e Horkheimer, estabelecerem uma crítica do pensamento identificante se pensar já é identificar?

A questão subjacente diz respeito ao fato de que: como é possível manter vivo o pensamento emancipatório do Iluminismo se esse mesmo Iluminismo é já a figura do regresso mítico contra o qual diz posicionar-se contra? Trata-se de pensar o pensamento, mas esse mesmo pensamento está inscrito no conjunto social totalitário. “O todo é o não-verdadeiro” irá afirmar Adorno (2008, p. 46). A posição adotada pelos autores diante dessa aporia, no entanto, e como destaca Cohn (1994, p. 15), não é uma posição irracionalista como em Nietzsche ou Heidegger, “pelo contrário, a preocupação está na superação desse estado de coisas em que a razão, paralisada pelo temor de confrontar-se com a sua verdade [...] envolve-se num movimento regressivo e converte-se ela própria em mito.” Essa radicalização da crítica impossibilita aparentemente esclarecer o próprio esclarecimento, mas esse movimento, de pensar o pensamento, constitui a pretensão fundamental da *Dialética do esclarecimento*.

Horkheimer e Adorno não buscam escapar dessa aporia, permanecem nela sem fugir para saídas irracionalistas, e essa postura é o que justamente diferencia a posição dos frankfurtianos da crítica conservadora da razão ocidental, como pode ser visto em Heidegger em *Die frage nach der technik* (A questão da técnica). O texto da *Dialética do esclarecimento* é desconcertante e irritante, como analisa Sanchez (1998, p. 28), em virtude de suas formulações paradoxais, o que fez com que Horkheimer, em suas conferências de 1944 formulasse de modo menos paradoxal as teses da *Dialética do esclarecimento*, na obra *Eclipse of reason* (Eclipse da razão). Nessa obra, Horkheimer destaca uma divisão entre razão subjetiva ou instrumental e razão objetiva ou autônoma, o que o possibilita esclarecer o processo moderno de racionalização como um progressivo processo de formalização ou instrumentalização da razão, isso sem cair na aporia de autodestruição da razão.<sup>120</sup> Essa aporia é inclusive trabalhada pela *Dialética negativa e Teoria estética*.

---

<sup>120</sup> A razão objetiva que afirma Horkheimer consiste não somente na própria força da mente individual, “mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas

Acerca ainda de aspectos gerais da obra é necessário destacar que embora Adorno e Horkheimer houvessem escrito na década de 1930 sob influência do marxismo e do freudismo na chamada fase do materialismo interdisciplinar, foi somente com a *Dialética do esclarecimento* que houve a passagem para outra fase chamada crítica da razão instrumental, que sofreu uma forte influência de Nietzsche da *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral). Enquanto a primeira fase estava marcada pelo otimismo revolucionário, a segunda fase mostrou-se pessimista. Na primeira fase os autores assumem a postura marxista de desenvolvimento das forças produtivas, ciência e tecnologia, como condições do aumento da liberdade humana; se de um lado a ciência e a técnica constituem as condições da expansão do capital são igualmente os instrumentos que permitirão ao homem libertar-se do trabalho abstrato do reino da necessidade para adentrar no reino da liberdade, do trabalho concreto e de uma autogestão dos indivíduos. Na segunda fase os autores criticam duramente a racionalidade científica.<sup>121</sup> Assim, conforme Mülh (1996, p. 76) e Camargo (2006, p. 31) diferentemente do marxismo ortodoxo da época, os teóricos frankfurtianos

---

instituições sociais, e na natureza e suas manifestações. Os grandes sistemas filosóficos, tais como o de Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão. Esses filósofos objetivaram desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana poderia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios. O supremo esforço dessa espécie de pensamento foi conciliar a ordem objetiva do ‘racional’, tal como a filosofia o concebia, com a existência humana, incluindo o interesse por si mesmo e a autopreservação. Platão, por exemplo, idealizou a sua *República* a fim de provar que aquele que vive à luz da razão objetiva vive também uma vida feliz e bem sucedida. A teoria da razão objetiva não enfoca a coordenação do comportamento e objetivos, mas os conceitos – por mais mitológicos que estes pareçam hoje – tais como a idéia de bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos. Há uma diferença fundamental entre esta teoria, segundo a qual a razão é um princípio inerente da realidade, e a doutrina de que a razão é uma faculdade subjetiva da mente. Segundo esta última, apenas o sujeito pode ter verdadeiramente razão: se dizemos que uma instituição ou qualquer outra realidade é racional, geralmente queremos dizer que os homens a organizam de um modo racional, que eles aplicam a esta instituição ou realidade, de modo mais ou menos técnico, a sua capacidade lógica de cálculo. Em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado.” (HORKHEIMER, 2002, p. 10-11).

<sup>121</sup> Segundo Wellmer (1999, p. 78-79) “a lógica imanente do processo de modernização capitalista não indicava o surgimento de uma sociedade sem classes, senão mais bem o surgimento de um sistema fechado de racionalidade instrumental e administrativa, enraizado na consciência reificada dos indivíduos que estavam cada vez mais submetidos ao processo de produção capitalista. Para os filósofos de Frankfurt, a concepção de racionalidade de Weber representava a verdade da sociedade moderna, sua lógica interna de desenvolvimento, e sua ideologia básica.” No original: la lógica *immanente* del proceso de modernización capitalista no indicaba el surgimento de una sociedad sin clases, sino más bien el surgimento de un sistema cerrado de racionalidad instrumental y administrativa, arraigado en la conciencia reificada de los individuos que estaban cada vez más sometidos al proceso de producción capitalista. Para los filósofos de Frankfurt, la concepción de racionalidad de Weber representaba la verdad sobre la sociedad moderna, su lógica interna de desarrollo, y su ideología básica.

deslocaram o conflito que estava ocupado pela luta de classes para a contradição entre homem e natureza, buscando estabelecer uma genealogia da razão instrumental a partir da pré-história humana. A fonte das contradições tornou-se a própria origem do pensamento ocidental derivado da separação entre sujeito e objeto.

Dito isso, é lícito nesse momento adentrar na tese nuclear da obra, onde os autores se propunham a “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.” Os autores partem de uma experiência histórica dolorosa, a barbárie fascista, pois a humanidade não avançou para o reino da liberdade como propunha Marx, nem mesmo para a plenitude do esclarecimento, como em Kant, ou para a realização da Razão universal e a tomada de consciência da liberdade, como acreditava Hegel. Ao contrário, a humanidade retrocede em seu curso, e desvendar as razões dessa regressão, que para os autores significa a autodestruição do esclarecimento, são as propostas de Adorno e Horkheimer. Para eles o esclarecimento cristaliza-se exatamente onde é negado – Auschwitz.

Empenhados em suas análises os frankfurtianos chegam a uma tese fundamental e, como bons dialéticos, a expressam em seu duplo vetor: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia.” (DE, p. 15). Essa tese se desenvolve no primeiro capítulo do livro que serve de base teórica para os capítulos seguintes e mesmo os excursos, sendo que o primeiro excurso, que será objeto de análise na próxima seção, traz alegoricamente na *Odisséia* de Homero a dialética da razão burguesa ocidental em seu desenvolvimento histórico. É a partir dessa tese que se desenvolverá toda essa seção, no entanto, uma ressalva a título metodológico deve ser feita: não é a totalidade da obra que será analisada, em virtude dos próprios limites metodológicos dessa dissertação, destarte, ainda que seja analisado todo o processo de conversão do mito ao esclarecimento e do esclarecimento em mito, apenas alguns elementos serão úteis como respostas aos problemas postos.

É necessário destacar que no capítulo primeiro da obra, *O conceito de esclarecimento* e os Excursos I e II *Ulisses ou mito e esclarecimento* e *Juliette ou Esclarecimento e moral* opera-se com um conceito distinto de esclarecimento. Segundo Freitas (2001, p. 58) o primeiro capítulo transita pelo campo da gnosiologia, procurando conceber a relação do homem com a natureza a partir das estruturas cognitivas do sujeito, nas quais as relações de poder, de dominação social, de coletividade são fundadas em uma forma específica de cognição do real – a própria razão instrumental

em contraste com a forma cognitiva da época pré-animista, da magia e do mito, “ao mesmo tempo em que mostra seu entrelaçamento com essas formas arcaicas de assimilação do mundo”. (FREITAS, 2001, p. 58). E ainda, duas categorias essenciais para a compreensão desse modo específico de racionalidade e seus efeitos é o de *abstração* e o do *mimesis*. O capítulo primeiro da obra pode-se afirmar que corresponde aos estudos da *Crítica da razão pura*.

O primeiro e o segundo excursos correspondem a uma perspectiva *prática* desse modo instrumental de assimilar o mundo, i.e., os excursos procuram compreender “a partir do *exercício de domínio* sobre a natureza e sobre os outros, procurando conceber a origem da subjetividade burguesa a partir da elaboração épica dos mitos gregos e da moral do esclarecimento moderno [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 58). A categoria de análise para o excurso I é a de *teleologia*, sendo que nesse excurso os autores procuram derivar o logro da natureza a partir do sacrifício que desde sempre há existido. Apesar disso, o esclarecimento como dominação permanece presente no excurso II, e ambos os excursos correspondem aos estudos da *Crítica da razão prática*. No que diz respeito ao capítulo *A Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, é buscado compreender o esclarecimento em sua perspectiva de crítica estética, corresponde então à *Crítica da faculdade de julgar*.

A partir disso o movimento a seguir é duplo; primeiro demonstrar o mito e sua passagem ao esclarecimento, e por segundo o regresso do esclarecimento em mito. E a partir dessa análise será possível desenvolver a relação entre homem e natureza destinada ao quarto capítulo. Ainda que esse trabalho tenha cariz eminentemente descritivo, é lícito indicar que, tendo em vista o diagnóstico paradoxal apresentado, o *leitmotiv* de Adorno e Horkheimer é o de esclarecer o próprio esclarecimento, de pensar o pensamento como forma de furtar-se ao momento regressivo do esclarecimento. E segundo os próprios autores “o pensamento crítico [...] exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências mais existentes de uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história.” (DE, p. 9). O pensamento crítico tem a pretensão de expressar a verdade mesmo em uma falsidade. Ele propõe a reflexão sobre o elemento regressivo que está inerente ao próprio esclarecimento, e é com essas duas chaves de leitura que torna-se mais concreta a real compreensão da obra.

Assim como no mimetismo animal da natureza, que paralisa pelo medo, o “esclarecimento paralisado pelo temor da verdade” (DE, p. 13) é a causa da recaída do



esclarecimento da mitologia, i.e., a paralisia da reflexão sobre si, da reflexão do esclarecimento sobre si mesmo não é uma paralisia do movimento do progresso – do pensamento que progride –, pois o progresso perpetua-se, embora irrefletidamente. A paralisia da reflexão pelo temor da verdade de si, é dizer, do esclarecimento, deriva da constatação de seu elemento mítico que lhe é inerente. (COHN, 1994, p. 15). O progresso tecnológico continua conquanto o progresso ético e político não, e a racionalidade não atingiu o que havia de sub-reptício em seu estatuto, a liberdade. Adorno e Horkheimer anunciam no prefácio sua pretensão de contribuir para a compreensão da regressão do esclarecimento, e afirmar que esses motivos não devem ser “buscad[os] 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, p. 13). Tal paralisia não restringe-se à esfera do conhecimento ou da consciência, mas cristaliza-se em movimentos históricos, em instituições políticas e nas relações sociais.

Conforme os autores “o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (DE, p. 10); o esclarecimento, portanto, tem como motor não a busca natural do conhecido pelo simples deleite pela verdade, mas está baseado no próprio medo que o homem tem do desconhecido. Investir os homens na posição de senhores é colocar em suas mãos o domínio da natureza totalmente esclarecida, colocar nas mãos dos homens a técnica para bem manipular a matéria. Mas advertem Adorno e Horkheimer que “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.” (DE, p. 19). O esclarecimento, portanto, revelou sua face oculta, de regressão, e tal regressão de materializa na reificação<sup>122</sup> do pensamento que emula uma máquina de pensar abstrata e

---

<sup>122</sup> A reificação, segundo Bottomore, (1988, p. 495) “é o ato (ou resultado do ato) de transformação das propriedades, relações e ações humanas em propriedades, relações e ações de coisas produzidas pelo homem, que se tornaram independentes (e que são imaginadas como originalmente independentes) do homem e governam sua vida. Significa igualmente a transformação dos seres humanos em seres semelhantes a coisas, que não se comportam de forma humana, mas de acordo com as leis do mundo das coisas. A reificação é um caso ‘especial’ de alienação, sua forma mais radical e generalizada, característica da moderna sociedade capitalista. [...] A história real do conceito de reificação começa com Marx e com a interpretação deste por Lukács. Embora a ideia da reificação já esteja implícita nas primeiras obras de Marx (por exemplo, nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*), a análise e o uso teórico explícitos do conceito de reificação aparecem em seus escritos posteriores e chegam ao auge nos *Grundrisse* e em *O Capital*. As duas análises mais detidas e desenvolvidas da reificação encontram-se no primeiro volume de *O Capital* (cap. I, seção 4) e no terceiro livro de *O Capital* (cap. XLVIII). No primeiro desses escritos, que versa sobre o fetichismo da mercadoria, não há definição de reificação, [...]” A reificação deriva em grande parte da seção IV do capítulo I d’*O Capital*, no qual Marx afirma que: “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios

limita-se à eterna repetição do sempre-igual, o indivíduo é integrando acriticamente ao todo social, ou seja, o indivíduo é subsumido pela totalidade. Essa total integração também acompanha os regimes stalinista e capitalista. Na verdade, segundo Matos (1989, p. 250) o “capitalismo avançado não é menos totalitário, em sua essência, do que o nazismo, apenas esse exprime abertamente a tendência de fundo daquele.”

O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo<sup>123</sup> (*Entzauberung der Welt*), e desencantar o mundo é destruir o animismo,<sup>124</sup> ou seja, o objetivo do esclarecimento “era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (DE, p. 19). É reflexões de Bacon e Descartes que o programa do esclarecimento está expressamente estampado, onde o primeiro estabelece a relação necessária entre conhecimento e poder, tendo substituído a tradição filosófica desde Aristóteles pelo conhecimento pragmático, pois tudo deve ter uma utilidade prática, uma expressão na técnica ou na tecnologia. Conforme Ghiraldelli (1996, p. 92), Bacon estabelece um novo saber que está “assentado na desconfiança da outrora satisfação do pensamento com o que ele chamava de verdade.”

---

produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. [...] a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontramos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.” (MARX, 2013, p. 147).

<sup>123</sup> Quando se fala em desencantamento significa afirmar que algo estava encantado, e segundo Nobre (2008, p. 286), e encantamento do mundo era uma atribuição da magia. A racionalização designa o processo pelo qual o desencantamento caminha, a vitória do racional sobre o mágico. Weber procura indicar pelo processo de desencantamento a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, na qual a racionalidade religiosa é suplantada pela racionalidade econômica. Para mais detalhes, Cf. (BERTEN, 2011, p. 83-130), (HABERMAS, 2012, p. 263-472) e (WEBER, 1987).

<sup>124</sup> Animismo é, em termos gerais, a doutrina que crê que um princípio vital ou algum tipo de alma produz o fenômeno dos corpos vivos e organizados, mas que está separado desses corpos. Do animismo ainda pode ser dito que consiste na crença em seres espirituais e constitui a base de todas as religiões. Os animistas acreditam que um espírito humano pode abandonar o corpo, essa crença originou-se entre os primeiros humanos através da experiência dos sonhos, onde manifestam-se imagens personificadas desconectadas de toda a matéria. Nas religiões primitivas acreditava-se que animais, plantas e objetos inanimados possuíam espírito, e inclusive alma. Não se deve confundir animismo com fetichismo, este segundo consiste em atribuir aos objetos poderes mágicos que os humanos podem invocar. O animismo foi considerado a base primeira da religião, embora alguns estudiosos considerem o *mana* a primeira fonte sobrenatural impessoal. (BARFIELD, 2001, p. 42-43). No mesmo sentido afirma Durkheim (1996, p. 34s) que o animismo constitui uma das religiões primordiais junto com o naturalismo. O animismo tem como fundamento a concepção de que objetos inanimados, porém, mesmo o homem e os animais possuem um espírito.

Descartes, por sua vez, teria elegido o conhecimento matemático como pedra de toque da ciência e da filosofia, “revelando-a como elemento inerente ao saber enquanto apropriação, subsunção e abstrações, em uma palavra – dominação.” (GHIRALDELLI, 1996, p. 92), no mesmo sentido está Nodari (2014, p. 28s). Em Descartes sua doutrina da diferenciação entre *res cogitans* e *res extensa* possibilitou a interpretação da natureza de “ente” para simples objeto, passível de ser esclarecida e, portanto, dominada. “O espírito (*res cogitans*) separa-se do corpo (*res extensa*) não para se elevar à contemplação do mundo das Ideias (como, por exemplo, *Fédon* de Platão), mas para melhor conhecer e dominar o mundo [grifo do autor].” (NODARI, 2014, p. 33). Há nesses dois autores uma relação inerente entre racionalidade e dominação. Para Descartes, a unidade do eu (*res cogitans*) que é independente ao corpo, e a matemática, para além de ser o único conhecimento verdadeiro e seguro, “é a verdadeira manifestação da essência do homem”<sup>125</sup> (HORKHEIMER, 1982a, p. 102). Como núcleo da substância pensante a matemática seria o ponto de partida para a formação de um eu (*Selbst*) que exterminaria “todos os vestígios naturais como algo de mitológico” (DE, p. 41) e esse eu “não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural” (DE, p. 41), mas queria estar “sublimado nem sujeito transcendental ou lógico” (DE, p. 41) constituindo “o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação.” (DE, p. 41). A matemática vai ter função central para o esclarecimento, e constitui o núcleo do pensamento abstrato que identifica os objetos ao abstrair suas qualidades.

Em Bacon, cujo programa do esclarecimento já se encontrava em sua filosofia, a própria ciência moderna é a chave para o controle da natureza. Para os frankfurtianos,

---

<sup>125</sup> Segundo Horkheimer (1982a, p. 102) “as necessidades da economia de intercâmbio que se estavam desenvolvendo e a exigência de um domínio técnico sobre a natureza morta, levaram à absolutização da matemática como único saber digno de confiança. O *cogito ergo sum* de Descartes e as profundas considerações de suas *Meditações*, cumprem, dentro desse conjunto de sua obra, a função de fundamentar a matemática como único saber seguro. Do *cogito* se extrai os critérios de clareza e distinção; porém encontra nesses critérios, em essência, só se encontra na matemática, que é onde provavelmente os havia descobertos antes do *cogito*, coisa que manteve em segredo. Confrontar-se com Descartes supõe abordar a questão de se a matemática constitui o único conhecimento autêntico e, ao mesmo tempo, se o pensamento matemático é a verdadeira manifestação da essência do homem.” No original: “Las necesidades de la economía de intercambio que se estaba desarrollando y la exigencia de un dominio técnico de la naturaleza muerta, llevaron a la absolutización de la matemática como único saber digno de confianza. El *cogito ergo sum* de Descartes y las profundas consideraciones de sus *Meditaciones*, cumplen, dentro del conjunto de su obra, la función de fundamentar la matemática como único saber seguro. Del *cogito* extrae los criterios de claridad y distinción; pero encuentra que estos criterios, en esencia, sólo se cumplen en la matemática, que es donde probablemente ya los había descubierto antes de descubrirlos en el *cogito*, cosa que mantuvo en secreto. Confrontarse con Descartes supone abordar la cuestión de si la matemática constituye el único conocimiento auténtico y, al mismo tiempo, si el pensamiento matemático es la verdadera manifestación de la esencia del hombre.”

Bacon expressa o próprio sentido do pensamento esclarecedor, e segundo Tiburi (1995, p. 49) o pensamento de Bacon corresponde ao processo de desencantamento do mundo que “propõe a submissão da natureza à razão por considerar que a superioridade do homem está na sua capacidade de saber e por isso tem o poder de dominar seu mais temeroso oponente: a natureza, é nada mais que aquilo que ele não compreende.” Não à toa que a *Dialética do esclarecimento* inicia com uma extensa citação de Bacon em *Praise of knowledge* em que estabelece a relação entre razão e dominação. Mas para dominar a natureza, pensava Bacon, é necessário submeter-se a ela e, “neste sentido, [Bacon] ainda não é um moderno” afirma Matos (1989, p. 141). A modernidade chega com Descartes com o domínio da natureza pela exatidão do método, seu pensamento procurava efetivar o ideal positivista de unidade da ciência através do método dedutivo da matemática.

Assim, essa específica forma de racionalidade, o esclarecimento moderno, promove a instrumentalização da razão, i.e., a razão sofre um processo de formalização/instrumentalização ao assumir os pressupostos do positivismo lógico e do pragmatismo, como a neutralidade, a objetividade e a utilidade. A razão instrumental busca uma melhor adequação entre meios e fins, em um puro cálculo utilitarista, não se questionando das finalidades e do conteúdo do pensamento. Nessa perspectiva há uma identificação entre o conceito de razão e o de pensamento. O pensamento torna-se reificado, a razão instrumental um fetichismo. Segundo Wellmer (1999, p. 82) “nas passagens mais radicais da *Dialética do esclarecimento*, a lógica formal, a lei da não-contradição, e a natureza geral e ‘identificadora’ do pensamento conceitual aparecem como as raízes últimas de um processo de racionalização” e continua o autor a afirmar que esse processo “de acordo com sua lógica interna, termina reduzindo a razão à razão formal e instrumental, estabelecendo um sistema completamente racionalizado de domínio, eliminando o sujeito autônomo.” Não há qualquer reflexão acerca do conteúdo, da finalidade do pensamento, a razão busca a melhor eficiência dos meios para atingir os fins. “[...] A ordem burguesa funcionalizou completamente a razão. Ela se tornou a finalidade sem fim que, por isso mesmo, se deixa atrelar a todos os fins.” (DE, p. 87).

Conforme destaca Horkheimer em *Eclipse da razão*, esse processo de instrumentalização da razão estabelece que o pensamento “em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável.” (2002, p. 13). Os valores éticos e políticos dependem de fatos que não a própria razão, assim, cabe tão

somente à razão calcular os modos mais eficazes de se realizar determinados fins postos do exterior, por interesses irracionais. Uma vez que a razão instrumental busca a eficiência, ou seja, a reta ordenação dos meios aos fins sem questionar o conteúdo do pensamento, nada pode falar da tortura, do despotismo, da crueldade em vista de sua neutralidade. Algo é bom se funciona bem e é meio eficaz para o fim proposto, como exemplo, uma pistola que mata certamente. Segundo Hernandez-Pacheco (1997, p. 80), isso significa que, a partir desse ponto de vista, não podemos qualificar os fornos crematórios de Auschwitz de desumanos em vista de que o bom funcionamento e eficiência restaram bem provados.

O esclarecimento mostra sua total regressão na específica forma da razão instrumental, racionalização extrema significa irracionalização extrema. Como destaca Tiburi (1995, p. 57) sob a sociedade administrada a razão instrumental e seu instinto totalitário “leva a cabo a barbárie – que tem como um de seus resultados mais preocupantes a redução do indivíduo a objeto, em outras palavras, a redução da liberdade e a capacidade emancipatória e crítica.” É na *Dialética do esclarecimento* que os autores demonstram a cumplicidade entre mito, razão, dominação e natureza, onde a natureza torna-se “mera objectividade” (DE, p. 24) diante da dominação da razão instrumental.<sup>126</sup>

Outra forma de manifestação da regressão do esclarecimento à barbárie é demonstra pelo fato de que “na actividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica” (DE, p. 11), ou seja, o pensamento esclarecido torna-se apto a ser apenas eficaz como técnica, de tal forma que o prazer do conhecimento se torna uma lascívia, pois o que importa não é mais a satisfação da verdade, mas a *operation*, “o procedimento eficaz.” (DE, p. 20). A “cultura teórica” perde seu espaço de especulação desinteressada e de contemplação da realidade pelas “grandes invenções”, em que o saber prático, a utilidade e não mais a verdade, torna-se sinônimo do que é a ciência moderna. “A preocupação não é a busca da verdade, mas o procedimento eficaz, o poder de manipulação e a obtenção de resultados imediatos.” (MÜHL, 1996, p. 66).

---

<sup>126</sup> “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a afastar-se do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação.” (DE, p. 43).

Nesse sentido, a barbárie que falam os autores é a regressão do esclarecimento em mitologia, em irrazão, e esse processo de regressão é o que os autores buscam demonstrar. Mas para começar a esboçar uma resposta a essa questão é necessário estabelecer os limites do sentido da expressão “esclarecimento” (*Aufklärung*). Esclarecimento é uma palavra polissêmica para os frankfurtianos, e segundo Matos (1989, p. 135), se refere tanto a um período histórico da filosofia e das ideias políticas, como também a uma atitude epistemológica, política e ética que são anteriores e posteriores ao século XVIII. Para os autores, o esclarecimento é um conceito trans-histórico por vincular-se a diversos períodos da história da civilização. Mas ainda, há um outro conceito de esclarecimento que deriva da concepção não-irracionalista dos autores frankfurtianos, esse outro conceito de esclarecimento não dá vida à dominação, mas à própria emancipação dos indivíduos.

Para Freitas (2001, p. 56) existem na obra dos autores frankfurtianos quatro conceitos de esclarecimento, o primeiro é o esclarecimento burguês, que é usado para indicar o começo do processo da construção de uma razão moderna. O segundo conceito é aquele que começa com a própria Filosofia, iniciado com os filósofos pré-socráticos como esclarecimento filosófico. O terceiro conceito considera que o próprio mito seria o começo do processo de esclarecimento, e por fim, o quarto e último sentido, afirma que o esclarecimento é identificado “com todo e qualquer pensamento em geral, mesmo o mais rudimentar e precário da pré-história da humanidade”. (FREITAS, 2001, p. 57). A posição que melhor se adequa com o pensamento dos autores é o terceiro conceito, em vista de que identificam o começo do esclarecimento com o próprio mito grego: “o mito já é esclarecimento.” (DE, p. 15).

Importa ainda destacar que o conceito de esclarecimento é correlato ao conceito de razão instrumental e com o próprio conceito de pensamento. Os autores indicam que o esclarecimento é o “sentido mais amplo do progresso do pensamento” (DE, p. 19), ou seja, pensar é progredir, é inevitavelmente fazer progressos. “Não é apenas o esclarecimento do século dezoito que é irresistível, como atestou Hegel, mas (e ninguém sabia melhor do que ele) o movimento do próprio pensamento.” E continua os autores afirmando que “tanto o mais superficial quanto o mais profundo discernimento já contêm o discernimento de sua distância com relação à verdade que faz do apologeta um mentiroso.” (DE, p. 33). O pensar que progride, que faz progressos é o próprio esclarecimento em sua forma moderna mais bem acabada, a razão instrumental, cristalizada na ciência moderna de matriz positivista.

Contudo, e aderindo ao pensamento de Freitas (2001, p. 63), a interpretação que é possível conceder para o início do esclarecimento é a própria mitologia grega – e não a mitologia em geral. Assim, o esclarecimento entendido como “forma específica de relação com o mundo em que se procura objetificar da natureza de tal modo a propiciar um domínio sobre ela a partir de um novo modo de conhecê-la” (FREITAS, 2001, p. 64) teve início com o processo de abstração do pensamento, i.e., separação do sujeito e do objeto que se deu de modo mais enfático na mitologia grega. Os deuses olímpicos são se identificavam com os objetos naturais, mas os representavam. Os gregos acreditavam nos deuses, não os vivenciava mais como uma imagem com poder de produzir a realidade, isso atesta o afastamento da mimesis e a progressão do esclarecimento.

Já no prefácio da obra Adorno e Horkheimer busca esclarecer o problemático “sentido da ciência” (DE, p. 11) e identificar como sua essência atual a *técnica* ao afirmar que “a técnica é a essência desse saber [científico], que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização [...]” (DE, p. 20). Por técnica entende-se a habilidade mediante a qual se faz algo natural ou artificial, contudo, segundo Mora (1994, p. 3450), não é qualquer habilidade, mas uma habilidade que segue regras. A técnica é o conjunto ou série de regras mediante as quais se faz algo, assim, a afirmativa de que o “esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Idéia em pessoas e instituições” (DE, p. 14) se mostra clara na medida em que a técnica não é um movimento meramente da “consciência racional”, mas assume uma forma concreta na “realidade efetiva”. (DE, p. 14). A ciência moderna cuja essência é a técnica está ligada à “realidade efetiva” da organização econômica do capitalismo e das instituições políticas da sociedade burguesa, na medida em que volta-se para a produção de mercadorias.

A par disso, para os autores há uma estrita relação entre esclarecimento e dominação,<sup>127</sup> onde “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a

---

<sup>127</sup> Não há na obra dos frankfurtianos um conceito unívoco de *dominação*, porém, ao tomar emprestada a concepção de dominação de Marcuse, é possível esboçar algumas noções elementares. Para Marcuse (1970, p. 1-2) dominação consiste em estabelecer objetivos, valores, propósitos e meios para se atingir objetivos aos indivíduos, i.e., “a dominação, que está em toda a parte, onde objetivos, e propósitos e mesmo os meios individuais de luta para os atingi-los são prescritos ao indivíduo. A dominação pode ser exercida pelos homens, pela natureza, pelas coisas – pode mesmo ser interna, em que o indivíduo a exerce sobre si mesmo, e aparece na forma de autonomia.” A *contrario sensu*, uma situação de liberdade seria onde os indivíduos possuiriam valores, desejos, objetivos e meios para alcançá-los totalmente diferentes em uma situação de dominação.

natureza desencantada. O saber que é poder não conhece nenhuma barreira [...]” (DE, p. 20). O esclarecimento se põe a serviço “de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem.” (DE, p. 20). As invenções do esclarecimento não visam a verdade, o saber contemplativo do mundo, mas a utilidade. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (DE, p. 20). Mas o uso da técnica como a essência do esclarecimento se dá na passagem para a modernidade, onde há uma substituição no trajeto para a ciência moderna dos termos “conceito pela fórmula, e causa pela regra e pela probabilidade.” (DE, p. 21). O conhecimento agora visa a operação técnica.

Para Adorno e Horkheimer (DE, p. 21) “a causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para a crítica científica, porque ela era, por assim dizer, dentre todas as ideias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador.” Em outras palavras, desde Bacon o pensamento filosófico buscou uma definição moderna de substância e qualidade, ação e paixão, do ser e da existência, no entanto, a ciência não necessita de tais categorias para sua existência, pois tais categorias, segundo os autores, haviam ficado no passado e tornaram-se *idola theatri*<sup>128</sup> da metafísica antiga. Essas categorias aristotélicas eram já em sua época novas concepções de entidades e potências do passado pré-histórico. (DE, p. 21).

As categorias pelas quais a metafísica buscava compreender a realidade e determinar a ordem natural eterna substituíram o lugar outrora ocupado pelas divindades mitológicas, como Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. “As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O húmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica.” (DE, p. 21). O que os autores buscam esclarecer é que as categorias metafísicas apenas ocupam o lugar do que fora outrora as deidades olímpicas – os demônios míticos, os princípios hilozoístas. Todas essas formas de explicação da natureza cristalizaram-se nas entidades ontológicas, e com as Ideias de Platão também os próprios deuses do Olimpo foram apanhados pelo *logos* filosófico.

Contudo, o esclarecimento moderno instaurou contra essas antigas categorias no legado platônico e aristotélico da metafísica um processo contra a sua pretensão de

---

<sup>128</sup> Cf. (BACON, 1973, p. 28).



verdade, ou seja, contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-os de superstição. Esse processo de deslegitimação dos universais está baseando no medo que o esclarecimento tem de visualizar nos universais a imagem dos demônios “de que se serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza.” (DE, p. 21). Para o esclarecimento a matéria deve ser dominada sem recorrer a qualquer força sobrenatural, sendo assim, “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.” (DE, p. 21).

As categorias pelas quais a ciência moderna opera são cada vez mais matematizadas, e a substituição dos termos conceito e causa por fórmula, regra e probabilidade apenas atestam a passagem da técnica como a essência do esclarecimento. Essas novos conceitos do jargão científico revelam que a técnica vincula-se cada vez mais com a teoria (cultura teórica), em que a teoria passa a se revelar cada vez mais como uma linguagem matemática e, portanto, útil. No momento em que o esclarecimento pode se desenvolver sem uma coerção externa, i.e., sem a interferência da tradição filosófica, nada mais pode segurar o esclarecimento a dominar a matéria “sem recursos ilusórios a forças soberanas” (DE, p. 21), pois o esclarecimento lança mão da técnica como meio de dominação e aplicação do saber.

Os critérios para a identificação da verdade no esclarecimento passam a ser a calculabilidade e a utilidade, onde se busca a construção de um sistema que seja possível deduzir todas as coisas. (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2001, p. 48). Segundo os autores o esclarecimento apenas reconhece algo como ser e conhecer o que se deixa captar pela unidade, assim, “seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa” (DE, p. 22), onde mesmo o racionalismo e o empirismo não se diferenciam em virtude de que ambos buscavam a unidade da ciência.<sup>129</sup> “O postulado baconiano da *una*

---

<sup>129</sup> “Em Kant, tanto quanto em Leibniz e Descartes, a racionalidade consiste em ‘levar a cabo a conexão sistemática, tanto ao subir aos géneros superiores quanto ao descer às espécies inferiores’. O aspecto ‘sistemático’ do conhecimento consiste na ‘conexão dos conhecimentos a partir de um princípio’. O pensamento, no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios, não importa se estes são interpretados como axiomas arbitrariamente escolhidos, ideias inatas ou abstrações supremas. As leis lógicas estabelecem as relações mais gerais no interior da ordem, elas as definem. A unidade reside na concordância. O princípio da contradição é o sistema *in nuce*. O conhecimento consiste na subsunção a princípios. Ele coincide com o juízo que se inscreve no sistema. Um pensamento que não se oriente para o sistema é sem direcção ou autoritário. A razão fornece apenas a ideia da unidade sistemática, os elementos formais de uma sólida conexão conceptual. Todo objectivo a que se refiram os homens como um discernimento da razão é, no sentido rigoroso do esclarecimento, desvario, mentira, ‘racionalização’, mesmo que os filósofos dediquem seus melhores esforços para evitar essa consequência e desviar a atenção para o sentimento filantrópico. A razão é ‘um poder... de derivar o particular do universal’. A homogeneidade do universal e do particular é garantida, segundo Kant, pelo ‘esquematismo do entendimento puro’. Assim se chama o funcionamento inconsciente do mecanismo intelectual que já estrutura a percepção em correspondência

*scientia universalis* é, apesar de todo o pluralismo das áreas de pesquisa, tão hostil ao que não pode ser vinculado, quanto a *mathesis universalis* de Leibniz à descontinuidade [grifo do autor].” (DE, p. 22). O que os autores buscam destacar é a pretensão do esclarecimento de que toda a realidade se reduza uma unidade, a história ao fato, as coisas à matéria e as figuras à posição e à ordem. Enquanto no mito operavam a subjetividade e a multiplicidade, no esclarecimento operam a objetividade e a unidade. (DALBOSCO, 1996, p. 100).

O esclarecimento buscava assim a aplicação de todo o conhecimento para a dominação da natureza e do homem, e a grande escola de unificação, afirmam os autores, era a lógica formal que “oferecia aos esclarecedores o esquema de calculabilidade do mundo.” (DE, p. 22). Os conceitos de posição, ordem, fato e matéria são manifestação de como essa unificação do saber opera, ou seja, pela abstração das qualidades, onde as “coisas” singulares tornam-se “matéria” universal – meros exemplares. Assim, o instrumento do esclarecimento é a abstração (DE, p. 27), que nivela todas as coisas na natureza e as torna reproduzível. A lógica é o campo e que tais questões são debatidas, onde se busca a identidade entre pensamento e realidade que a escola do positivismo lógico procura promover. Mas a atividade abstrativa não é apenas violência conceitual, ela corresponde a um processo real em que, segundo os autores (DE, p. 28), “a universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação da esfera do conceito, eleva-se fundamentada da na dominação do real,” essa dominação do real deve ser entendida como a dominação da natureza e da sociedade pelo pensamento instrumental.

O pensamento abstrato, o esclarecimento, opera mediante os critérios da utilidade e da calculabilidade, mas a abstração conceitual pressupõe o *número* como seu instrumento máximo. “O equacionamento mitologizante das Idéias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento.” (DE, p. 22). Assim, o pensamento esclarecido é movido pela sua ânsia de desmitologização sob o signo da dominação da natureza pela identidade, operando com os critérios de utilidade e calculabilidade matemática na qual os esquemas matemáticos abarcam a totalidade do real. “A sociedade burguesa está

---

com o entendimento. O entendimento imprime na coisa como qualidade objectiva a inteligibilidade que o juízo subjectivo nela encontra, antes mesmo que ela penetre no ego. Sem esse esquematismo, em suma, sem a intelectualidade da percepção, nenhuma impressão se ajustaria ao conceito, nenhuma categoria ao exemplar, e muito menos o pensamento teria qualquer unidade, para não falar da unidade do sistema, para a qual porém tudo está dirigido. Produzir essa unidade é a tarefa consciente da ciência.” (DE, p. 80-81).

dominada pelo equivalente. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura.” (DE, p. 23).

Em outras palavras, o esclarecimento faz uso do pensamento matemático como forma de abstrair as qualidades dos objetos e torna-los equivalentes. “‘Unidade’ continua ser a divisa, de Parmênides a Russell. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades.” (DE, p. 23). Há uma relação direta entre o princípio da identidade que rege o esclarecimento e o princípio de troca que rege a sociedade burguesa, na verdade, ambos os fenômenos estão relacionados intimamente, onde o princípio da identidade constitui o fundamento do princípio da troca, i.e., o princípio da troca é a manifestação social do princípio da identidade em âmbito cognitivo. (DN, p. 128). O princípio da troca, identificado por Marx no capítulo primeiro de *O Capital* afirma que uma troca entre mercadorias apenas é possível quanto o trabalho se torna abstrato e suas qualidades são eliminadas, isso faz com que seja possível identificar produtos que tenham qualidades diferentes por meio do valor de troca.

Essa forma de troca mercantil, que constitui a base do sistema capitalista, apenas é possível quanto o número se torna o instrumento de dominação, em que tudo é equivalente a tudo. As qualidades são abstraídas, o *modus operandi* do princípio da identidade trabalha “excluindo o contraditório, o heterogêneo, o não-idêntico” (MATOS, 1989, p. 143), assim, ele nada mais é que “o ato de subjugar o particular ao universal, o outro ao mesmo.” (TIBURI, 1995, p. 74). Nesse sentido, segundo Adorno (DN, p. 128) “esse princípio [da identidade] tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele.” Mas para além do princípio de troca, o que se revela vital para a compreensão do pensamento dos autores é a ideia de que o esclarecimento trouxe para dentro de si o número como instrumento de abstração, em que as qualidades das coisas são descartadas para que tudo seja equivalente, esse é o modo como se opera a ciência moderna, pois, tudo o que não seja reduzível a números é ilusão, “torna-se suspeito para o esclarecimento.” (DE, p. 21). O que Adorno afirma em sua *Mínima moralia*: “O que não está reificado e não pode ser contado nem medido, deixa de existir.” (MM, p. 39).

Nesse momento é necessário indicar como o esclarecimento desenvolveu-se a partir do mito e sua identificação com ele, i.e., sua regressão ao mito. Segundo Matos

(1989, p. 147) e (1993, p. 155) tanto o esclarecimento como o mito encontram suas raízes nas necessidades mais básicas do homem: sobrevivência, autoconservação e medo<sup>130</sup> (*Angst*). O medo do desconhecido é o próprio impulso que impele o homem a conhecer para dominar. Para os autores “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” e continuam a afirmar que é o próprio medo do desconhecido que “determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado no inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado.” (DE, p. 29). Esse impulso pela autoconservação emana do medo de perder o próprio eu, na verdade, esse é o medo da morte e da destruição de si, em que se manifesta, conforme Matos (1989, p. 147), em todas as situações em que o eu seja diminuído ou oprimido.

Ainda segundo Matos (1989, p. 147) o medo gera o recolhimento do ego em si mesmo, ao ponto de tornar o eu tão importante para si que o outro, a alteridade, não tem nenhum valor devendo ser dominado. “A lógica do domínio, que se origina na angústia mítica, corrompe na raiz o conhecimento. Este não toma o outro pelo que é, mas só o considera em função de uma intenção manipuladora.” (MATOS, 1989, p. 147). Tanto o mito como o esclarecimento emanam do medo de perda de si, em um impulso egocêntrico, ambos manifesta-se como lógicas do domínio. “O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica.” (DE, p. 29). A constante ameaça da sobrevivência do eu, o próprio medo do desconhecido é a base dos sistemas de pensamento antigo como o moderno. “A alteridade é negada porque a simples existência do outro é a fonte genuína da angústia.” (MATOS, 1987, p. 142).

Assim, o homem acredita livrar do medo quando não houver mais nada de desconhecido, e a simples ideia da existência de algo estranho, de uma alteridade para além do si é a fonte de toda a angústia mítica. “Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia.” (DE, p. 29). Como nada pode ficar de fora tudo deve ser reduzido ao domínio do conhecimento, seja ele mítico ou científico. A própria alteridade do outro que é vista como algo diferente do eu, isso

---

<sup>130</sup> A palavra *Angst* em alemão pode ser traduzida como medo ou como angústia. A *Angst* é um conceito chave para compreender o pensamento dos frankfurtianos, e segundo Freitas (2010, p. 128) “a *Angst* é um móbil subjetivo que nutre profundamente os fios sociais que deturpam a visão que todos poderiam ter da utópica diferença para com aquilo que a realidade sócio-empírica sedimentou na mente de todos – dominados e dominadores. [...] Desde as primeiras eras de decantação objetivante da dispersão dos fenômenos naturais em deuses e forças mágicas, até a atmosfera de opressão nos regimes totalitários e de exclusão social nas diversas sociedades democráticas, a *Angst* se mostra um índice do poder de alienação coletivo consubstanciado como princípio de adequação do indivíduo a uma totalidade a que se deve conformar e dela retirar forças para perseverar na existência [grifo do autor].”

significa há algo de diverso, não-idêntico, não equivalente, e assim o outro permanece como misterioso para o eu – em vista de que não posso dominá-lo plenamente. “Aceitar a *alteridade* seria permitir que se afirmasse algo de diferente de mim e mesmo com contrafação minha, algo que, pelo menos parcialmente, permanecendo misterioso, seria imprevisível e, nesta medida, fonte de perigo [grifo da autora].” (MATOS, 1989, p. 148). Esse outro como alteridade é a própria natureza que é experienciada pelo eu como hostil e por isso deve ser dominada.

O impulso pelo conhecimento, fruto do medo e em prol do domínio, já era visto no próprio período do pré-animismo, da magia e do mito.<sup>131</sup> De fato, conforme afirma Freitas (2001, p. 27) tanto o pré-animismo como a magia e o mito são formas de conhecimento do real, formas de assimilar a realidade em busca da autoconservação. Nesse estágio da humanidade não estava desenvolvido o pensamento conceitual, a forma de assimilação do real era feita a partir do mimetismo, da própria assimilação imagética.<sup>132</sup> Em outras palavras, para Adorno e Horkheimer (DE, p. 42) o comportamento mimético do período pré-histórico denunciava a indiferenciação que o homem tinha a respeito de si e da natureza, dado que para os primitivos não havia qualquer forma de pensamento conceitual, muito menos a percepção de uma identidade,

---

<sup>131</sup> “O medo desperta e movimenta o interesse cognitivo do homem; o interesse pelo saber coloca-se, portanto, como uma questão de sobrevivência. Para superar o temor diante da natureza, o homem precisa ser mais forte do que ela, superioridade que é conquistada por meio do esclarecimento. E aqui surge o ponto importante: o esclarecimento, entendido enquanto uma atividade racional do homem frente ao mundo, já nasce movido pelo desejo de dominação.” (DALBOSCO, 1996, p. 112).

<sup>132</sup> É necessário distinguir a noção de *imagem* da noção de *conceito*. A noção de *imagem* relaciona-se com a forma mimética de assimilação do real, enquanto a noção de *conceito* relaciona-se com a forma científica de assimilação da realidade. Juntamente com Freitas (2001, p. 23-24) é possível afirmar que por *imagem* entende-se a totalidade, a unificação dos dados sensíveis sem que esta unificação seja mediada por conceitos. Em períodos primitivos não haviam conceitos que possibilitassem identificar os fenômenos, desse modo, a *imagem* era o instrumento de unificação. Era necessário que os dados sensíveis fossem unificados para que a vida se perpetuasse, seja para se locomover, para alimentar-se, para distinguir sons e odores. “Se não houvesse *nenhuma* unidade para as sensações, como se tudo fosse massa disforme de sensações desconexas, múltiplas e sem nenhuma constância, dificilmente seria possível de se pensar a continuidade da vida animal ou do homem antes da criação dos primeiros vocábulos. Desse modo, damos o nome de *imagem* à conformação intuitiva das coisas independente da consideração da unidade conceitual. Ela possui algo de sensações, pois estas são sua matéria, algo que é imprescindível para que ela exista. Do conceito ela possui a unidade, a inteireza, que é característica própria do nível abstrato das idéias. [...] É preciso notar que esse conceito de imagem diz respeito a qualquer formação intuitiva, seja ela visual, auditiva, gustativa, etc. [...] poderíamos, a partir da definição acima, falar de uma imagem de algo formada através do paladar, de modo a podermos dizer da possibilidade de diferenciar o gosto do abacaxi do da laranja pelo fato de termos *imagens gustativas* diferentes desses elementos [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 24). Por sua vez, o *conceito*, em alemão, *Begriff*, deriva da raiz do verbo *greifen* que significa agarrar, apanhar e pegar. Para Adorno conceituar ou definir é o mesmo que agarrar, submeter, capturar. Segundo Rocha, Soares e Mutzenberg (2008, p. 228) “o conceito possibilita a existência do ente, porém, sua utilização para pensar é tomada como realidade em si, ou poderíamos dizer, reduz-se o objeto ao conceito e ao pensamento negando a fluidez de seus conteúdos.”

de um ego, de uma consciência de si. Não havia qualquer diferenciação entre sujeito e objeto, mas uma unidade indiferenciada, indeterminada e imediata.

Tanto o pré-animismo como a magia e o mito podem ser considerados, segundo Rabaça (2004, p. 85), formas de conhecimento, práticas cognitivas, ou formas de experimentar a realidade a partir do comportamento mimético, isso em virtude da indiferenciação entre sujeito e objeto. O mimetismo, que diferenciar-se da mimesis, nada mais é um comportamento animal, fisiológico, vital e orgânico, “em que o organismo, diante de alguma necessidade premente, tanto de fuga a uma ameaça, quanto de obtenção de alimento, produz movimentos, alterações de sua conformação física, emocional, etc.” (FREITAS, 2001, p. 28) com a finalidade de ver sua vida facilitada e perpetuada pela similitude com o meio ambiente. Igualmente Duarte (1993, p. 136) estabelece uma distinção entre mimetismo e mimesis, em que o primeiro “significa tornar-se igual à natureza como um meio de se proteger contra a sua hiperpotência.” E é o que Adorno e Horkheimer indicam ao afirmar que “a protecção pelo susto é uma forma do mimetismo. Essas reacções de contracção no homem são esquemas arcaicos da autoconservação: a vida paga o tributo de sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto.” (DE, p. 168).

Por outro lado a mimesis propriamente dita surge em um estágio posterior às relações homem e natureza, estágio esse que a “natureza é intencionalmente imitada como uma protoforma do seu domínio.” (DUARTE, 1993, p. 136). Assim, tal como o mimetismo, a mimesis é um comportamento de assimilação e de adaptação em virtude do poder superior da natureza, mas diferencia-se na medida em que, enquanto o mimetismo é um processo de adaptação inconsciente, a mimesis é mediada pela consciência, i.e., a mimesis “é caracterizada pelo aumento da intervenção do aspecto *consciente* [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 30). Ela pode ser considerada uma relação ainda familiar com a natureza, um esquema arcaico de autoconservação em que a natureza exterior é assimilada pela natureza interior, sem que, contudo, ambas sejam distanciadas uma da outra. Ainda segundo Adorno e Horkheimer inicialmente, em sua “fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho.” (DE, p. 168).

A mimesis é o elemento que foi recalcado pela razão em prol do progresso da civilização. (DE, p. 62). Ela é a própria assimilação consciente da natureza ambiente no indivíduo e que não estaria subjugada ao pensamento conceitual. No período sob o qual

o homem usava da mimesis como meio cognitivo o pensamento conceitual ainda não se fazia presente, nem a civilização nem mesmo o ego. Foi por meio da razão, i.e., do processo de abstração, de diferenciação entre sujeito e objeto iniciado no mito grego que se estabeleceu a dominação da natureza sob o signo da racionalidade, a mimesis é seu oposto. (TIBURI, 1995, p. 85-86). Diante disso, é lícito afirmar aqui que a mimesis é uma forma de saber pela imitação; o selvagem imita a natureza para sobreviver, assim como a criança imita o adulto pra compreendê-lo. Segundo Tiburi (1995, p. 86) “no início da história da espécie, a base das relações entre homem e natureza era mimética, o comportamento mimético era a adaptação orgânica ao outro que foi substituída pela manipulação organizada da mimesis culminando na práxis racional” e continua a afirmar que “a mimesis, enquanto modo de comportamento, é o proibido, o recalcado, no sentido freudiano, sob o qual se constrói a civilização”. Para erigir a cultura é necessário controlar as pulsões mais primitivas do homem, o outro deve ser dominado, e nesse sentido, a humanidade liberta-se da unidade indiferenciada com a natureza promovida pela mimesis.

A questão que se quer lançar a atenção é para o fato de que, enquanto nas fases do pré-animismo, da magia e do mito o homem não percebia-se como algo de diferente da natureza, em virtude de que a forma ou modo de conhecer/assimilar o real era dada pela duplicação<sup>133</sup> imagética do real derivada do comportamento mimético que é inconsciente; e não como na ciência moderna, cujo modo de conhecimento é o conceitual que deriva da capacidade abstrativa do pensamento consciente. (FREITAS, 2001, p. 56s). A proposta aqui não é estabelecer uma genealogia do pensamento abstrato,<sup>134</sup> contudo, é importante transitar por alguns pontos fundamentais para que se torne mais clara a tese nuclear dessa seção. Desse modo, é de grande relevância destacar que tanto para o mimetismo como para o esclarecimento, que constituem duas formas de assimilação do real, o elemento em comum que impulsiona seu desenvolvimento é o medo da morte.

---

<sup>133</sup> “O elemento comum assumido pelo homem, seja no estágio mágico, seja no mítico ou no científico, é a *atitude* de duplicação da natureza, que se expressa entre os pares opostos: aparência e essência, homem e divindade, sujeito e objeto, etc. Essa atitude duplicativa provém do medo do homem. [...] A duplicação da natureza ocorre quando o homem rompe com sua própria naturalidade e começa a sentir-se um elemento estranho no meio dela. O próprio sentimento de medo surge quando o homem passa a ver-se diferente da natureza; enquanto se sente como *um* entre os demais elementos da natureza, não há porque se horrorizar. O ponto importante [...] é saber qual foi a atitude de enfrentamento assumida pelo homem para superar o medo enquanto expressão do diferente. Esta atitude consiste na duplicação da natureza [grifo do autor].” (DALBOSCO, 1996, p. 111).

<sup>134</sup> Para isso Cf. (FREITAS, 2001, p. 19-103).

O medo da morte é a fonte do conhecimento, na medida em que é através do medo que o homem primitivo se pôs a agir de determinada maneira nas situações de perigo, como a fome, a chuva, a caça, a doença, etc., assim, a diferença entre o eu e o outro [a natureza] é posta de modo emblemático. Segundo Freitas (2001, p. 31) “a percepção corporal continuada dessa diferença acabou gerando um início tímido, bastante precário, da consciência da relação entre esses três elementos: o eu, o agressor e a ação que mantém a vida.” Em vista de que o pensar por conceitos ainda não estava presente na vida dos primitivos, a única forma de sobrevivência como aprendizado era a imitação, a similitude do real como agressor.

Foi a partir do constante ato de assemelhar-se com o meio ambiente, e pressupondo que “o que decide pela ação está separado daquilo que impulsiona a ela” (FREITAS, 2001, p. 27), i.e., que no homem o campo pulsional é distinto do cognitivo, que teve início a atividade introspectiva e reflexiva acerca da produção do ato mimético *tout court* à similitude do real como agressor em si. Em outras palavras, foi devido ao fato de que a repetição do ato de mimetismo como ato de assemelhar-se ao ambiente como agressor que é derivado do medo de morte, somado ao fato de que há uma divisão entre a pulsão (*Trieb*) – que é indeterminada e indefinida a respeito dos modos de sua satisfação – e a esfera da cognição, da consciência ou do conhecimento que direciona a satisfação da pulsão, que foi possível desenvolver o pensamento auto-reflexivo. (FREITAS, 2001, p. 32-33).

Ainda segundo Freitas (2001, p. 33) foi com esse olhar introspectivo que a atenção voltou-se para o eu, “tendo como objetivo não-refletido a conformação dos componentes internos de modo a constituírem uma unidade baseada na semelhança com o externo”. O que com o tempo desenvolveu a capacidade de o ego perceber-se como constante, apesar das diferentes pulsões que o preenchiem. Nesse momento é lícito destacar a manifestação de um fenômeno posteriormente descrito por Kant acerca da percepção do sujeito sobre si mesmo, é dizer, de uma apercepção transcendental.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um acto de *espontaneidade*, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de *apercepção pura*, para a distinguir da empírica ou ainda o de *apercepção originária*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. Também chamo à unidade dessa representação a unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. Porque as diversas representações, que nos são dadas



Segundo Adorno e Horkheimer (DE, p. 176) “o sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos: a unidade da coisa em suas múltiplas propriedades e estados;” e continuam afirmando que, desse modo, se constitui “retroativamente o ego, aprendendo a conferir uma unidade sintética, não apenas às impressões externas, mas também, às impressões internas que se separam pouco a pouco daquelas.” A “unidade sintética”, afirma Freitas (2001, p. 32), de que falam os autores é constituída a partir das sucessivas experiências em que certos elementos que são vistos, sentidos, ouvidos, tocados, etc., um elemento em específico permanece constante – muito embora todas as outras experiências tenham se modificado com o espaço e com o tempo, este elemento é o próprio ego, a consciência do eu. “O surgimento precário da identidade do ego é algo que resulta de uma atividade precária dirigida por um conhecimento que dela se distingue.” (FREITAS, 2001, p. 33).

Portanto, em virtude de que no mimetismo há uma indiferenciação entre sujeito e objeto, a transição para o esclarecimento se dá a partir de um distanciamento entre ambos, i.e., entre sujeito e objeto a partir da *abstração*. Na verdade o termo abstração deriva da origem *abstrahere*, que significa retirar. Tomando um livro como exemplo: ele tem peso, cor, forma, medidas, extensão etc., é possível retirar (abstrair) cada elemento do livro a fim de ao final não restar nada de sensível. Quanto mais elementos abstraídos do objeto sensível, mais separada estará a *representação* do próprio objeto originário. “Pois ele [o conceito] não é somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza.” (DE, p. 50). Segundo Freitas (2001, p. 25) “o número é algo extremamente abstrato, porque se distancia radicalmente do âmbito

---

em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência; quer dizer, enquanto representações minhas (embora me não aperceba delas enquanto tais), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente [grifo do autor].” (KANT, 2001, p. 132). A *apercepção transcendental* ou *eu penso* é um dos principais conceito do pensamento kantiano, e busca descrever a consciência que o indivíduo tem de si mesmo, ou seja, sua auto-consciência. “Em toda e qualquer representação sou consciente de mim mesmo como sujeito. Se não fosse assim ela não seria parte (possível) da minha consciência e só existe para mim aquilo de que posso ter consciência. [...] Desta forma podemos distinguir o eu do objeto, em virtude de que toda representação poder ser entendida duplamente: primeiro como representação de um objeto e, segundo, como parte da minha consciência, pois Kant ensina que o conteúdo da realidade fenomênica não é senão o conteúdo da consciência humana. Nesse sentido ele vai dizer que a autoconsciência pode simultaneamente ser compreendida pelo ato pelo qual podemos organizar a natureza ao organizar nossa própria consciência. Esse ato é originado pela apercepção que gera tanto a natureza fenomênica como o nosso eu fenomênico ao organizar espontaneamente a diversidade de representações conforme o princípio lógico da unidade sintética. [...] a apercepção original ou apercepção transcendental é o espírito entendido como faculdade validamente construtiva. é a faculdade pela qual unificamos a diversidade de representações conforme as categorias, ou de outra forma, a faculdade pela qual geramos a realidade fenomênica ao organizar qualquer consciência (diverso de representações caóticas) conforme as categorias.” (CARMO, 2013, p. 127-129).

sensível” não podendo tomar forma concreta em nenhum objeto empírico. Enquanto a abstração relaciona-se à distância, à separação e à diferença, a concretude se vincula à proximidade e à indistinção – à mimesis. A abstração, para efetuar distinções e divisões deve pressupor, ao mesmo tempo, semelhanças, p.ex., o conceito de *cadeira*, que ao mesmo tempo em que distingue uma classe de objetos diferente de todos os outros, concebe a semelhança entre os objetos que se encaixam em tal conceito. (FREITAS, 2001, p. 25).

A abstração é um conceito fundamental para compreender a passagem do mito ao esclarecimento, na medida em que é através dela que se deu a separação entre sujeito e objeto. Segundo Adorno, “a abstração, cuja reificação na história do nominalismo desde a crítica aristotélica a Platão, foi criticada ao sujeito como sendo sua culpa, é ela o princípio pelo qual o sujeito se torna efetivamente sujeito: é sua própria essência.” E continua afirmando que “por isso o recurso àquilo que ele mesmo não é precisa parecer-lhe extrínseco, algo imposto com violência.” (DN, p. 156). Diante disso, é possível destacar três momentos progressivos em que a assimilação da realidade torna-se a cada vez mais abstrata, ou seja, a assimilação do real é vista como uma separação do sujeito e do objeto, recalçando o comportamento mimético.

O primeiro momento é do pré-animismo que se caracteriza com uma relação imediata dos primitivos com o *mana*.<sup>136</sup> Para Adorno e Horkheimer (DE, p. 29) o *mana*,

---

<sup>136</sup> Proveniente do leste da Melanésia, a palavra *mana* é comum nas línguas melanésias e polinésias. O *mana* pode ser considerado um vetor difuso de poder espiritual ou de eficácia simbólica, que supõe-se que habita objetos e pessoas. O evolucionismo cultural que buscava no totemismo e no animismo as formas originais da religião primitiva pôs o *mana* no centro do debate antropológico. Os debates antropológicos utilizaram o termo *mana* para designar, tal como os conceitos de *orenda* e *manitu*, a ideia de uma qualidade abstrata ou de um suporte de poder sobrenatural que se baseia a ação humana e dele depende. O *mana* pode ainda significar eficácia, i.e., a capacidade e realizar, como a eficácia dos remédios, dos rituais, da magia. (BONTE; IZARD, 1997, p. 454-456). “O *mana* não é simplesmente uma força, em ser, é também uma ação, uma qualidade em um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo. [...] Em suma, a palavra compreende uma qualidade de idéias que designaríamos pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; [...]. A ideia de *mana* é uma dessas idéias turvas das quase acreditamos ter-nos livrado, e que por isso termos dificuldade de conceber. Ela é obscura e vaga, no entanto de um emprego estranhamente determinado. É abstrata e geral, no entanto cheia de concretude. [...] O *mana* é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social. [...] o *mana* é uma força e, especialmente, a dos seres espirituais, isto é, das almas dos antepassados e dos espíritos da natureza. Ele é o que torna esses seres mágicos. Com efeito, essa força não pertence a todos os espíritos indistintamente. Os espíritos da natureza são, por essência, dotados de *mana*; mas nem todas as almas dos mortos o são; [...]. Em suma, a ideia de *mana* se confunde com a ideia de espírito; elas se juntam embora permaneçam profundamente diferentes, e não se pode explicar, pelos menos na Melanésia, a demonologia, e portanto a magia, apenas pelo animismo. [...] Podemos mesmo ampliar ainda mais o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas. É ele que faz que a rede pegue, que a casa seja sólida, que a canoa mantenha-se firme no mar. [...] O *mana*, portanto, nos é dado como algo não apenas misterioso, mas também separado. Em resumo, o *mana* é primeiramente uma

presente nos mais antigos estágios da humanidade é o “primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. O que o primitivo sente” continua os autores “como algo de sobrenatural não é nenhuma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado de natureza em face do elemento individual.” O mana é de certa forma a cristalização do medo da morte que pode surgir de infinitas maneiras, é algo indiferenciado e sem determinações. Seja com a fome, com as tempestades, com a seca, com feras, com doenças, etc., que o “vínculo do sentimento da concretude da ameaça e da difusão absoluta de sua origem que levou à única possibilidade de solução: cristalizar a fonte indiferenciada de ameaça em uma representação simbólica sua.” (FREITAS, 2001, p. 40). O poder do mana é visto como incomensurável e indeterminado, i.e., sem determinações, portanto, representando o “o eco<sup>137</sup> da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens.” (DE, p. 29).

É possível perceber na noção do mana a própria indiferenciação do sentimento de perigo e de morte como a mediação imagética do real. A atenção volta-se para o conceito de indiferenciação, pois, segundo Freitas (2001, p. 41) “dada a indiferenciação do representado [mana], conclui-se pela indiferenciação do que produz a representação [homem].” O sentimento difuso de terror, de medo da morte é representado pelo mana, ou seja, no outro, o que já demonstra uma tímida separação entre sujeito e objeto. “O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome. Ele fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido e, assim, o horror como sacralidade.” (DE, p. 29). Com isso os autores buscam destacar que o próprio mana, tido como a transcendência do desconhecido, é fruto daquilo que é sentido [conhecido] – o medo do outro. Os autores continuam afirmando que “a duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do medo do homem, cuja expressão se converte na explicação.” (DE, p. 29).

A passagem da fase pré-animista para a fase da magia caracteriza-se pela reação positiva da magia como assimilação do real, ou seja, enquanto no pré-animismo o medo fazia com que o indivíduo procurasse apenas uma conduta negativa, de

---

ação de um certo gênero, isto é, a ação espiritual à distância que se produz entre seres simpáticos. É igualmente uma espécie de éter, imponderável, comunicável, e que se espalha por si mesmo. (MAUSS, 2003, p. 142-146).

<sup>137</sup> Para Adorno e Horkheimer, o mana não pode ser considerado propriamente uma duplicação imagética do real, como uma *projeção* da subjetividade amedrontada dos selvagens na natureza, a ponto de conceber o mana. Segundo Freitas (2001, p. 41-42) tal concepção dos autores frankfurtianos é “inadequada”, em vista de que quanto mais “retrocedemos no tempo, mais forte é a presença da projeção como elemento de assimilação do mundo.”

assimilação com a natureza, na fase da magia, conforme Freitas (2001, p. 42), o medo impele na busca por uma forma de manipulação, de intervenção na realidade por meio da imagem (gestos, palavras, símbolos, desenhos, cantos, instrumentos etc.).<sup>138</sup> A magia é uma forma de mimetismo praticada coletivamente como forma de adequação artificial do grupo com o meio natural, objetivando mitigar de maneira fictícia os efeitos ameaçadores dos processos naturais incontrolláveis, além de procurar influir em seu curso. (HONNETH, 2009, p. 80).<sup>139</sup>

Assim, do mesmo modo como o mimetismo apaziguava o sentimento de medo da morte a partir da mediação da imagem, a própria evocação da imagem foi sentida como proporcionadora de poder. Cabelos, pedras, folhas, plantas, raízes, ossos de mortos, excrementos, animais, etc. eram utilizados no ritual mágico como *representações*. (MAUSS, 2003, p. 84) e (BRÜSEKE, 2008, p. 171). “O que marca propriamente a passagem do pré-animismo à magia é o estabelecimento de um sentimento de que a duplicação simbólica do real pode ser *usada* como *meio* de escapar do perigo [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 42).

Essa duplicação simbólica do real se dá por meio da “especificação do mana nos espíritos e nas divindades” (DE, p. 40), ou seja, o mana – que é a representação do poder incomensurável na natureza oriundo do próprio temor de morte – cristalizou-se na figura de deuses e demônios, que eram, por sua vez, apaziguados pela mediação imagética dos feiticeiros e dos xamãs.<sup>140</sup> O feiticeiro imita as forças naturais para

<sup>138</sup> Segundo Mauss (2003, p. 70) o mágico detinha um poder extraordinário sobre as coisas, que emana de seus gestos, palavras, cânticos, etc. Cf. (MAUSS, 2003, p. 49-181).

<sup>139</sup> Segundo Honneth, (2009, p. 81), os argumentos antropológicos utilizados por Adorno e Horkheimer na obra são aparentados com os de Arnold Gehlen, em sua obra *Der Mensch* (com tradução pela editora espanhola Sígueme sob o título *El hombre: su natureza y su lugar em el mundo*) publicada em 1971, com a diferença de que Gehlen os apresenta substancialmente mais consistentes que a obra dos autores frankfurtianos. Além disso, enquanto Gehlen valoriza a apropriação conceitual da natureza como desdobramento de sua plenitude, Adorno e Horkheimer concebem o mesmo processo como a fase inicial da reificação.

<sup>140</sup> “Quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterrâneas, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade. O que precedeu a isso está envolto em sombras. Onde quer que a etnologia o encontre, o sentimento de horror de que se origina o mana já tinha recebido a sanção pelo menos dos mais velhos da tribo. O mana não-idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e materializado à força. Logo os feiticeiros povoam todo lugar de emanações e correlacionam a multiplicidade dos ritos sagrados à dos domínios sagrados. Eles expandem o mundo dos espíritos e suas particularidades e, com ele, seu saber corporativo e seu poder. A essência sagrada transfere-se para os feiticeiros que lidam com ela. Nas primeiras fases do nomadismo, os membros da tribo têm ainda uma parte autônoma nas ações destinadas a influenciar o curso da natureza. Os homens rastreiam a caça, as mulheres cuidam do trabalho que pode ser feito sem um comando rígido. [...] Nela, o mundo já está dividido numa esfera do poder e numa esfera profana. Nela, o curso da natureza enquanto eflúvio do mana já está erigido em norma, que exige a submissão. Mas, se o selvagem nômada, apesar de toda a submissão, ainda participava da magia que a limitava e se disfarçava no animal caçado para surpreendê-

realizar gestos de cólera ou de apaziguamento, a fim de “conter a angústia frente ao desconhecido.” (MATOS, 1993, p. 156). Essa cristalização do mana em deuses e demônios, que eram manipulados pela magia dos sacerdotes da tribo, é explicada por Adorno e Horkheimer como uma relação de poder entre os homens (DE, p. 34-35). Para Freitas (2001, p. 43) alguns membros da tribo começaram a impingiam seu domínio sobre os outros membros da tribo por meio da “transferência de algo existente no símbolo para a coerção social”, e conforme Adorno e Horkheimer (DE, p. 34) “o mana não-idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e materializado à força. [...] A essência sagrada transfere-se para os feiticeiros que lidam com ela.” Nesse momento, há duas informações muito importantes para a posterior compreensão do mito. Primeiro, a passagem do pré-animismo para a magia, que se dá pela cristalização do mana em deuses e demônios, e por segundo, a mediação de deuses e demônios pelo sacerdote pelo uso da magia.

É desse modo que o sacerdote estabelece sua dominação sobre o corpo social em virtude de que ele é o único que tem os poderes de manipulação dos deuses e dos demônios, i.e., ele é o único capaz de apaziguá-los e usá-los a favor das necessidades da tribo. A prática mágica dos sacerdotes usa de imagens ou símbolos “que assumem a expressão de fetiche” (DE, p. 34) para intervir na natureza pelo controle dos deuses e demônios, porém, mais do que isso, nas práticas da magia já é possível destacar a relação entre conhecimento e dominação social, pois, o medo da morte que habita os selvagens era suavizado pelos símbolos que os sacerdotes manipulavam. O poder de mediação dos sacerdotes era adorado em vista de que apaziguar a fúria dos deuses. “O sentimento de horror materializado numa imagem sólida torna-se o sinal da dominação consolidada dos privilegiados.” (DE, p. 34).

Outro elemento de grande importância nessa fase diz respeito à própria *racionalidade* da magia, i.e., a magia era vista como “o poder de influenciar a realidade através de imagens” (FREITAS, 2001, p. 44), portanto, é considerada como uma técnica arcaica de dominação da natureza que visa a fins específicos (MAUSS, 2003, p. 55s), (FRAZER, 1982, p. 47s) e (BERTEN, 2011, p. 109). como p.ex., a fertilidade da colheita, amenizar a seca com as chuvas, apaziguar a fúria das tempestades, curar doenças etc. “Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue por meio da mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto.” (DE, p. 25). A

---

lo, em períodos posteriores o comércio com os espíritos e a submissão foram divididos pelas diferentes classes da humanidade: o poder está de um lado, a obediência do outro.” (DE, p. 34).

peculiaridade a respeito da magia é de que ainda que não houvesse uma total diferenciação entre sujeito e objeto – como na fase da científica do conhecimento. A fase mágica, embora usasse do mimetismo, já indicava certa diferenciação entre sujeito e objeto com a busca de dominar a natureza visando a fins específicos.

A passagem da magia ao mito é percebida através da noção de *origem*, pois, diferentemente do pré-animismo e da magia, o mito estabelece uma nova mediação do sujeito em relação ao objeto por meio da causalidade. (FREITAS, 2001, p. 50). Segundo Eliade (2004, p. 16) “os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais [...]”. E afirma ainda que “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir.” (ELIADE, 2004, p. 11). O mito constitui-se como narrativa, como discurso que ordena e busca dar sentido ao mundo, mas também busca seu domínio. “Com o enrijecimento da consciência no tempo, o evento foi fixado como ocorrendo uma única vez no passado, o ciclo assume o caráter do inevitável.” (DE, p. 39).

O mito tinha como elemento básico o antropomorfismo, a “projeção do subjetivo na natureza”. (DE, p. 22). Os demônios são projeções especulares do homem na natureza que se deixa amedrontar, assim, embora o mito ainda seja profundamente mimético sua sedimentação como narrativa é um passo a mais para a diferenciação entre sujeito e objeto pela abstração. Como narrativa o mito busca ordenar a realidade a partir de um processo de simbolização “que assume que a concatenação de várias idéias seja capaz de dar suporte ao poder mágico vivenciado no seio da natureza como totalidade.” (FREITAS, 2001, p. 50). Enquanto a magia estabelecia uma mediação prática com os deuses e demônios, o mito reveste de uma nova estrutura epistemológica, i.e., estabelece uma mediação pelo saber. Segundo Freitas (2001, p. 51-53) esse saber descola o centro de gravidade para um discurso sobre a origem do mundo e dos homens, estabelecendo a noção de causa a respeito da origem do tempo primordial, por obra de deuses. Contudo, embora o mundo seja ordenado pela narrativa mítica, o mito ainda preserva a relação com o mana, o poder infinito e indiferenciado da natureza.

O mito já possui em sua essência a função de revelar o modelo e fornecer um sentido ao mundo e à existência humana – essa é uma de suas características. “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o

registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina.” (DE, p. 23). Ao se tornar “doutrina” afirma Matos (1989, p. 146) o mito torna-se para o desenvolvimento da civilização um importante estágio, em vista de que como doutrina ou saber, o mito da origem é percebido como influenciando o curso do mundo que se repete eternamente, como destino. “No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido.” (DE, p. 26). É em decorrência disso que o mito procura capturar o fato, a imediatez nos símbolos a fim de subjugar o novo pelo velho, “o destino e a repetição aplacando o medo porque também eliminavam a esperança.” (MATOS, 1989, p. 152).

Como narrativa cíclica o mito estabelece a mediação “que *ordena* à natureza que ela continue em *ordem*. [...] Conhecer os mitos significa fazer com que as coisas sejam o que elas já deveriam ser [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 54). A força da origem primordial confere significado às coisas que devem repetir-se eternamente – o curso do mundo é pré-concebido como um destino já traçado e necessário. Segundo Adorno e Horkheimer (DE, p. 65) “o destino mítico, *factum*, e a palavra falada eram uma só coisa. A esfera das representações a que pertencem as sentenças do destino executadas invariavelmente pelas figuras míticas ainda não conhece a distinção entre palavra o objeto [grifo do autor]” e continuam afirmando que “a palavra tem um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem. [...] As palavras imutáveis permanecem fórmulas para o contexto inexorável da natureza.”

O mimetismo do mito está presente na linguagem, pois não há uma substancial diferenciação entre a palavra falada e o objeto: “o xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo. A igualdade é o seu instrumento.” (DE, p. 30). Em decorrência disso a palavra detém propriedades mágicas, pois inexistente diferenciação entre signo e imagem, o deus Rá, como atesta a mitologia egípcia, era identificado com o próprio sol, nesse sentido, os deuses foram incorporados nos elementos naturais. “A doutrina dos sacerdotes era simbólica no sentido de que nela coincidiam o signo e a imagem. Como atestam os hieróglifos, a palavra exerceu originariamente também a função da imagem. Esta função passou para os mitos.” (DE, p. 30). Há no mito uma relação de parentesco entre o signo linguístico e a imagem e não de uma intenção doadora de sentido, conforme atestam os autores, no estágio mágico, e mesmo no mítico, “sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome.” (DE, p. 25).

Mas houve na mitologia grega em específico um avanço em relação ao pensamento abstrato. Para Adorno e Horkheimer os deuses dos mitos gregos separaram-se dos elementos naturais para representá-los, i.e., no mito grego – e mesmo no indiano – houve certa emergência do esclarecimento como o pensamento que progride pela abstração. O pensamento torna-se abstrato frente à natureza, que começou a ter sua ênfase no mito grego em que os deuses não eram mais idênticos aos elementos da natureza, mas passaram a significá-los. (DE, p. 23). É necessário destacar que o mimetismo é a pura indiferenciação entre sujeito e objeto, e no mito grego essa indiferenciação torna-se menos rígida e mais fluida. A autonomização do pensamento frente à natureza que é o movimento próprio do esclarecimento toma seus primeiros contornos.<sup>141</sup> Enfim, o mito grego estabelece a separação radical entre os deuses e a própria natureza.

Imposta destacar nesse momento, ainda que já referido anteriormente, o processo de esclarecimento é um constante processo de abstração, “a abstração, que é o instrumento do esclarecimento [...]” (DE, p. 27), ou seja, uma constante diferenciação e separação entre sujeito e objeto, entre o homem e a natureza. A abstração é o caminho oposto ao mimetismo – que é a identificação e união entre homem com natureza –, seu princípio é “a distância do sujeito com relação ao objeto” (DE, p. 27) e essa distância “está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado.” (DE, p. 28). Com a separação dos deuses da natureza pelo mito grego os autores podem afirmar que “o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade” (DE, p. 24), pois era a característica do mito é o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza – enquanto o esclarecimento é caracterizado por desencantar o mundo, por uma coisificação a natureza. “O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas.” (DE, p. 40). O processo de abstração (separação de sujeito e objeto) culmina no solipsismo de Descartes, o qual estabelecerá através da dúvida metódica a clivagem entre *res cogitans* e *res extensa*. Assim, como já assinalado, Descartes buscou estabelecer a base do conhecimento a

---

<sup>141</sup> “Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objectivo a se alcançar. O lugar dos espíritos e demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades olímpicas não se identificam mais directamente aos elementos, mas passam a significá-los. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o sol, Hélios e Éo já tendem para o alegórico. Os deuses separaram-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação. De agora em diante, o ser se resolve no logos – que, com o progresso da filosofia, se reduz à mônada, mero ponto de referência – e na massa de todas as coisas e criaturas exteriores a ele.” (DE, p. 23).



partir da própria razão que não necessita do objeto para conhecer, negando que para pensar é necessária qualquer mediação com o objeto da consciência, i.e., negando que o sujeito só pode ser o que é a partir daquilo que ele não é.<sup>142</sup> (FREITAS, 2001, p. 72).

Diante do fato de que o próprio mito já era uma forma de conhecer para dominar a natureza por força da angústia mítica, do próprio medo pelo desconhecido, Adorno e Horkheimer irão afirmar que “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram produto do próprio esclarecimento.” (DE, p. 23). Essa dominação pelo mito tem como instrumento, como anteriormente afirmado, o mimetismo praticado no ritual e na própria narrativa mítica que desloca o centro de gravidade da imagem para o signo linguístico. É no ritual que se objetiva manipular a natureza para que ela sirva aos desígnios dos homens, do mesmo modo que é na narrativa que se repete que o mito ordena a natureza e procura compreendê-la para controlá-la.<sup>143</sup> Mas do mesmo modo que o mito já é esclarecimento, por conter elementos de abstração, “assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, em mitologia.” (DE, p. 26). Essa afirmação caracteristicamente dialética busca descrever que mito e esclarecimento são opostos e, como opostos, são idênticos e transitam um pelo outro, ainda que por meio de uma negação abstrata.

Assim, o esclarecimento estrutura-se a partir das mesmas características do mito, a dominação da natureza impelido pelo medo da toda alteridade. Nesse processo de desencantamento pela destruição do animismo “nenhuma distinção deve haver entre

<sup>142</sup> “O aparentemente insuportável, o fato de a subjetividade pressupor algo fático, assim como a objetividade o sujeito, é insuportável somente para uma tal ofuscação, para a hipótese da relação entre fundamento e consequência, do princípio subjetivo, ao qual a experiência do objeto não se adéqua.” (DN, p. 124).

<sup>143</sup> “Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo *existe*, se o homem *existe*, é porque Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no ‘princípio’. [...] Para o homem das sociedades arcaicas [...] o que aconteceu *ab origine* pode ser repetido através do poder dos ritos. Para ele, portanto, o essencial é conhecer os mitos. Essencial não somente porque os mitos lhe oferecem uma explicação do Mundo e de seu próprio modo de existir no Mundo, mas sobretudo porque, ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. [...] a ‘história’ narrada pelo mito constitui um ‘conhecimento’ de ordem esotérica, não apenas por ser secreto e transmitido no curso de uma iniciação, mas também porque esse ‘conhecimento’ é acompanhado de um poder mágico-religioso. Com efeito, conhecer a origem de um objeto, de um animal ou planta, equivale a adquirir sobre eles um poder mágico, graças ao qual é possível dominá-los, multiplicá-los ou reproduzi-los à vontade. [...] Em Timor, por exemplo, quando germina um arrozal, dirige-se ao campo alguém que conhece as tradições míticas referentes ao arroz. [...] Recitando o mito de origem, obriga o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando *apareceu pela primeira vez*. Não é com o fim de ‘instruí-lo’ ou de assinar-lhe a maneira como deve comportar-se que o oficiante lembra ao arroz o modo como foi criado. Ele o *força magicamente a retornar à origem*, isto é, reiterar sua criação exemplar [grifo do autor].” (ELIADE, 2004, p. 16-19).

o animal totêmico, os sonhos do visionário e a Ideia absoluta”, tudo deve ser equivalente entre si. É nesse sentido que Adorno e Horkheimer podem afirmar que o esclarecimento torna-se totalitário (DE, p. 22), em vista de não admitir que nada se expresse de modo diferente que o padrão do número, pela unidade – o esclarecimento só reconhece o que deixa captar pela unidade. Mas aquilo que o esclarecimento julga que pode levá-lo a escapar do mito o faz enredar-se ainda mais na mitologia, a própria ideia de *repetição* e de *destino*. (DUARTE, 1993, p. 60). O enredamento do esclarecimento no mito é de que o próprio esclarecimento reproduz as estruturas do mito, aquilo que Adorno e Horkheimer chamam de “conteúdo”, ou seja, o esclarecimento recebe todo conteúdo dos mitos, “para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito. Ele quer se furtar ao processo do destino e da retribuição [...]” (DE, p. 26).

A concepção do mundo mítica tem como característica a eterna repetição<sup>144</sup> de todo o ser e acontecer à origem primordial, ao tempo mágico e ancestral. O mito se repete e busca esclarecer a natureza pela repetição, em que tudo apenas faz sentido se for capaz de ser explicado a partir da narrativa sagrada, a partir do poder dos deuses. Assim, a característica de repetição do mito estabelece o *destino* como algo inexorável, impossível de se escapar. O princípio da necessidade fatal de que falam os autores (DE, p. 26) configura-se a partir do destino trágico dos heróis mitológicos que igualmente se manifesta na ciência moderna como positivismo. “O mundo totalmente dominado pelo mana, bem como o mundo do mito indiano e grego, são, ao mesmo tempo, sem saída e eternamente iguais. Todo nascimento se paga pela morte, toda ventura com a desventura.” (DE, p. 30). Aqui chega-se ao núcleo da tese defendida pelos autores, a própria identidade entre mito e esclarecimento.

A doutrina da igualdade entre a acção e a reacção afirmava o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder. Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objectualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. (DE, p. 26).

---

<sup>144</sup> “Os mitos, assim como os ritos mágicos, têm em vista a natureza que se repete. Ela é o âmago do simbólico: um ser ou um processo representado como eterno porque deve voltar sempre a ocorrer na efectuação do símbolo. Inexauribilidade, renovação infinita, permanência do significado não são apenas atributos de todos os símbolos, mas seu verdadeiro conteúdo.” (DE, p. 30).

O princípio da imanência, i.e., o recurso à repetição que os homens utilizavam para escapar da natureza é o mesmo princípio do esclarecimento cristalizado na ideia de lei. Segundo Duarte (2004, p. 29) “a objetividade da ciência consiste também no fato de que tudo nela pode ser repetido *ad nauseam*, como experimento, por exemplo, dando sempre o mesmo resultado [grifo do autor].” A repetição é o elemento que estabelece uma identificação entre mito e esclarecimento, cada um repete-se à sua maneira. A repetição – entendida como o princípio da imanência – é a própria causadora do princípio da necessidade fatal – compreendido como destino. Para Dalbosco (1996, p. 104) o esclarecimento assume a forma do que ele combatia no momento que ele busca se furtar ao processo de repetição e destino; ele próprio transforma-se no destino e na repetição. Destarte, o esclarecimento regride em mito ao assumir seu mesmo princípio: o princípio da imanência. É evidente aqui que os autores não querem afirmar que o esclarecimento se transforma literalmente em mitologia, mas buscam indicar que ele reproduz o mesmo conteúdo do mito, reproduz sem cessar o que já era.

A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já teriam sido jogadas, porque todos grandes pensamentos já teriam sido pensados, porque as descobertas possíveis poderiam ser projectadas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela adaptação – essa insossa sabedoria reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. (DE, p. 26).

Na sociedade burguesa regida pelo pensamento formalista e positivista, a “insossa sabedoria” da ciência moderna<sup>145</sup> visa combater o mito através da repetição da igualdade, do sempre-idêntico (*immergleiche*). A ciência moderna concebe as relações entre coisas a partir da igualdade abstrata, é dizer, de nivelamento das qualidades, da própria identidade formal. E tendo como objetivo a unificação do conhecimento a partir de um sistema totalizante que seja possível derivar todas as coisas, a ponto de que aquilo que se estabeleça “fora” do sistema totalizante da ciência não seja digno de adentrar na “realidade” do mundo. O elemento de destino do mito é reproduzido no esclarecimento a partir da ideia de tautologia do pensamento, pois tudo se repete no

---

<sup>145</sup> “A ciência é repetição, aprimorada como regularidade observada e conservada em estereótipos. A fórmula matemática é uma regressão conscientemente manipulada, como já o era o rito mágico; é a mais sublime modalidade do mimetismo. A técnica efectua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como a magia, através da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos.” (DE, p. 169).

mundo onde “todas as cartas do jogo já teriam sido jogadas”, o destino “reproduz sem cessar o que já era.” O mundo é concebido a partir da inexorabilidade das leis e caberia aos homens apenas a total adaptação pela integração no todo social em virtude de que o mundo é algo dado de antemão.

O esclarecimento com seu formalismo lógico fixa o pensamento na imediatidade, negando ao pensamento a pretensão de conhecer as relações históricas e contraditórias, limitando-se a ler os dados abstratos e manipuláveis das relações espaço-temporais. Enquanto para o mito o atual relaciona-se com o rito mítico que sempre se repete, o esclarecimento igualmente relaciona o atual com a abstração da matemática formal, que repete sempre o mesmo – pois no mundo sem qualidades tudo é igual a tudo –, onde se perpetua a apropriação do real e da reprodução do que já é. “A fórmula matemática é repressão empregada conscientemente como já sendo o rito mágico; é a forma sublimada do mimetismo.” (MATOS, 1989, p. 152). O esclarecimento busca destruir o antropomorfismo, a própria projeção da subjetividade do homem na natureza, essa subjetividade consiste na cristalização das pulsões violentas dos homens em representações de espíritos e demônios – que o esclarecimento combate para assegurar a autoconservação de qualquer perigo natural.

A insossa sabedoria reproduz o destino, o que já é. A eterna repetição do destino já estava presente no mito, pois todo o acontecimento tem uma retribuição, é a “doutrina da igualdade entre ação e reação”, que reproduz o evento primordial de origem do mundo. O esclarecimento, como progresso do pensamento abstrato que dissolve as qualidades, torna o mundo um “gigantesco juízo analítico” (DE, p. 39), na medida em que ele “é totalitário como qualquer outro sistema” (DE, p. 37). Para o esclarecimento o processo está decidido de antemão, “nada de novo sob o sol” (DE, p. 26). Mas o esclarecimento não é apenas um movimento abstrato do pensamento, ele se constitui igualmente como materialização nas pessoas e nas instituições históricas. Assim, o esclarecimento impinge o indivíduo a conceber o mundo como idêntico a si, como tautológico e sem qualidades; conseqüentemente a integrar-se ao todo social para sua autoconservação individual. A *Dialética do esclarecimento* busca mostrar as imbricações entre racionalidade (positivismo) e poder (capitalismo), e, além disso, entre parte (indivíduo) e todo (sociedade). A forma de assimilação do mundo do esclarecimento, o positivismo, com sua imensa abstração do real impele o indivíduo a aceitar o dado de forma acrítica, é dizer, de aceitar o mundo como ele é e, além disso, integrar-se à sociedade capitalista como a parte integra-se é subsumida pelo todo.

Não apenas são as qualidades dissolvidas no pensamento, mas os homens são forçados à real conformidade. O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção das mercadorias que se podem comprar no mercado. Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. Mas, como isso nunca se realizou inteiramente, o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social. A unidade da colectividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos. (DE, p. 27).

O positivismo lógico<sup>146</sup> é a própria manifestação contemporânea do esclarecimento, que entrelaça abstração, identidade e dominação. Os autores afirmam que “sob o domínio nivelador do abstrato, que transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível, e da indústria, para a qual esse domínio do abstrato prepara o reproduzível” (DE, p. 27) a matemática torna-se o padrão do conhecimento. O padrão matemático do pensar cujo *canon* é o número é a forma e pela qual a verdade se exprime. A matematização do pensamento está vinculada ao instrumento da abstração, da diferenciação entre sujeito e objeto que iguala tudo com tudo através da lógica formal que fecha os olhos para a sedimentação histórica dos objetos. A abstração formalizante oferece aos esclarecedores “o esquema de calculabilidade do mundo.” (DE, p. 22). Nesse sentido, o equivalente, identidade de tudo com tudo se dá pela abstração das qualidades, a lógica formal e a matemática tornaram-se padrões do conhecimento científico e verdadeiro. “A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas.” (DE, p. 23).

Com o esclarecimento o mundo é totalmente matematizado, e a verdade é identificada como o real em sua imediatidade. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão. O positivismo lógico<sup>147</sup> que

---

<sup>146</sup> “Em muitas universidades da América, incluindo os países orientais, o positivismo lógico triunfou e a filosofia foi deposta; o positivismo toma o pensamento como uma mera função, como uma ocupação; entre o estabelecer fórmulas matemáticas e sua aplicação na técnica e na indústria não existe nenhuma diferença fundamental. O positivismo, pois, representa a conclusão que o fracasso da filosofia positiva insinuava: não é necessário ocupar-se da verdade filosófica, por que ela não existe.” (HORKHEIMER, 1966, p. 182.)

<sup>147</sup> O positivismo busca escapar das afirmações do idealismo metafísico que afirma a ordem absoluta da realidade, a racionalidade do real. No idealismo absoluto é afirmada a identidade entre sujeito e objeto, esse é a condição para o conhecimento do todo, do infinito. O conhecer e o conhecimento são idênticos para a metafísica idealista, enquanto o positivismo busca escapar de tudo isso. Assim, ao afirmar a limitação da ciência ao fenômeno limitando o mundo conhecido ao exterior, o positivismo que se diz

criticava a metafísica e suas sentenças protocolares *sem sentido*<sup>148</sup> torna-se ele próprio mais abstrato que a própria metafísica. A neutralidade do positivismo “é mais metafísica que a própria metafísica” (DE, p. 35) pelo fato de que, embora a antiga metafísica fosse acusada de não ater-se aos fatos, aos dados empíricos e conteúdos sensíveis, o positivismo lógico por meios de sua formalização abstrata “sequer exprime a perda de sua referência para com a realidade vivida” (FREITAS, 2001, p. 78). Segundo Adorno e Horkheimer “para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido.” (DE, p. 38). A inverdade do esclarecimento esconde a falsidade do real, i.e., relações desiguais são igualadas pela abstração do pensamento matemático. As condições de sujeição dos sujeitos são mascaradas pela igualdade do pensamento identificatório,<sup>149</sup> que equivale a não-identidade.

O positivismo lança mão do princípio da identidade<sup>150</sup> que opera através da eliminação do diferente, do não-idêntico. Para Matos (1989, p. 143) esse princípio

materialista distancia-se desse mesmo materialismo. “Horkheimer concorda com um materialismo que, interpretando historicamente todas as configurações espirituais, abraça a idéia da impossibilidade do conhecimento infinito, sem, no entanto, deixar de lembrar que a compreensão da limitação do conhecimento, do pensamento, não implica a fixação de uma área à qual ele não deveria ser aplicado. Esta seria a opinião positivista – ela mesma uma contradição.” (GHIRALDELLI, 1996, p. 25). Tanto Horkheimer como Adorno rejeitam tanto a identidade entre sujeito e objeto de Hegel como o materialismo vulgar do positivismo, buscam um meio termo que retoma a dualidade kantiana entre *eu penso* e a coisa-em-si, embora confirmem primazia ao objeto. Mas a negação do monismo hegeliano para o retorno ao dualismo sujeito-objeto de Kant é diverso em Adorno, segundo Duarte (1993, p. 165) “o que distingue, de antemão, tal posição de Adorno do reconhecimento – segundo ele próprio – meramente formal do não-idêntico em Kant – sua concepção da coisa-em-si – é sua principal radicalidade: o hiato entre sujeito e objeto não pode ser transposto por sua minimização, mas, ao contrário, tanto a subjetividade como a objetividade devem, para tanto, avolumar-se adequadamente. Do lado da subjetividade pode-se, antes de mais nada, constatar, que ela foi – e certamente é até hoje – ideologicamente utilizada pelo idealismo para esconder a reificação dos seres humanos.”

<sup>148</sup> Conforme Wittgenstein (2002, p. 138) “é óbvio que a Ética não se pode pôr em palavras. A Ética é transcendental.” E afirma ainda que “por isso não pode haver proposições da Ética. As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado. [...] Tem que estar fora do mundo.”

<sup>149</sup> “O círculo da identificação que nunca identifica por fim senão a si mesma foi traçado pelo pensamento que não tolera nada no exterior; seu aprisionamento é sua própria obra. Uma tal racionalidade totalitária, e, por isso, particular foi ditada historicamente pelo elemento ameaçador intrínseco à natureza. Esse é o seu limite restritivo. O pensamento identificador, a igualação de todo e qualquer desigual, perpetua-se no medo da sujeição à natureza. A razão irrefletida é obnubilada até a errância em face de tudo aquilo que se subtrai à sua dominação.” (DN, p. 149).

<sup>150</sup> “A palavra ‘identidade’ possui muitos sentidos na história da filosofia moderna. Por um lado, ela designa a unidade da consciência pessoal: o fato de um eu se manter como o mesmo em todas as suas experiências. Era isso que tinha em vista a sentença kantiana relativa ao “‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Em seguida, a identidade deveria ser uma vez mais o legalmente igual em todas as essências dotadas de razão, pensamento enquanto universalidade lógica; mais além, a igualdade consigo mesmo de todo objeto de pensamento, o simples  $A = A$ . Por fim, segundo o ponto de vista da teoria do conhecimento: o fato de sujeito e objeto, como quer que venham a ser mediados, coincidirem. As duas primeiras camadas de significação também não são mantidas de maneira alguma estritamente afastadas uma da outra. Isso não é culpa de um uso pouco rigoroso da linguagem. A identidade designa muito mais o ponto de indiferença entre o momento psicológico e o lógico no

utiliza uma razão sem conteúdo que exclui de si o politeísmo dos valores, a identidade produz a violência diante da alteridade. Para a ciência moderna, leia-se positivismo, tudo o que não se deixa reduzir à identidade conceitual, i.e., reduzir a um protocolo elementar é privado de sentido. “Tudo o que no pensamento não se presta a esta equação pertence ao discurso emotivo e é essencialmente não-senso.” (MATOS, 1989, p. 143). O positivismo alterou a questão kantiana do “que posso saber” para “o que posso conhecer”, e ainda Matos (1989, p. 143) afirma que os fins e objetivos das decisões tornam-se irrelevantes, pois o que importa é os meios mais adequados para se chegar a um objetivo. O positivismo ao reproduzir o princípio da identidade reduz a realidade à mera quantidade, tudo torna-se substituível na busca pela objetividade e pela homogeneidade.

Tal como Hegel tem como fundamento de sua filosofia o princípio da identidade – ao postular a identidade entre sujeito e objeto<sup>151</sup> – o positivismo em sua versão mais reificada, o fisicalismo e a epistemologia naturalista de Quine, busca a correspondência total entre o significado e a coisa ou sensação determinada. (FREITAS, 2001, p. 79). Dado que, para o positivista, tudo que importa são os dados, os fatos, o

---

idealismo. A universalidade lógica enquanto a universalidade do pensamento é ligada à identidade individual, sem a qual ela não chegaria a termo porque, de outro modo, nenhum passado seria fixado em algo atual, e, com isso, não seria fixado absolutamente nada enquanto igual. O recurso a isso pressupõe uma vez mais a universalidade lógica; ele é um recurso do pensamento. O ‘eu penso’ kantiano, o momento individual da unidade, sempre exige também o universal supraindividual. O eu particular só é um em virtude da universalidade do princípio numérico da unidade; a unidade da própria consciência é uma forma de reflexão da identidade lógica. O fato de uma consciência individual ser uma só vale sob a pressuposição lógica do terceiro excluído: o fato de ela não dever poder ser uma outra. Nessa medida, sua singularidade, para ser apenas possível, precisa ser supraindividual. Nenhum dos dois momentos tem prioridade em relação ao outro. Se não houvesse nenhuma consciência idêntica, nenhuma identidade da particularização, então não haveria nem algo universal nem o inverso. Assim, legitima-se em termos de teoria de conhecimento a concepção dialética do particular e do universal.” (DN, p. 124-125). O princípio da identidade é o próprio núcleo do pensamento reificado, deve ser compreendido como categoria eminentemente lógica, mas igualmente utilizada na teoria do sujeito e na teoria política. Segundo Álvarez (2000, p. 69) o princípio da identidade está no núcleo do pensamento reificado.

<sup>151</sup> “Por essa razão deve-se dizer que nada é *sabido* que não esteja na *experiência*; - ou, como também se exprime a mesma coisa - que não esteja presente como *verdade sentida*, como Eterno *interiormente revelado*, como o sagrado *em que se crê*, ou quaisquer outras expressões que sejam empregadas. Com efeito, a experiência é exatamente isto: que o conteúdo - ele é o espírito - seja *em si* substância, e assim, *objeto da consciência*. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu *vir-a-ser* para [ser] o que é *em si*; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o *espírito*. O espírito é em si o movimento que é o conhecer - a transformação desse *Em-si* no *Para-si*; da *substância* no *sujeito*; do objeto da consciência em objeto da *consciência-de-si*; isto é, em objeto igualmente suprassumido, ou seja, no *conceito*. Esse movimento é o círculo que retorna sobre si, que pressupõe seu começo e que só o atinge no fim. Assim, pois, enquanto o espírito é necessariamente esse diferenciar dentro de si, seu todo intuído se contrapõe à sua consciência-de-si simples. [...] Só a exposição completa e objetiva é, ao mesmo tempo, a reflexão da substância, ou seu converter-se em Si. Portanto, o espírito não pode atingir sua perfeição como espírito *consciente-de-si* antes de ter-se consumado *em-si*, antes de ter-se consumado como espírito do mundo. Por isso o conteúdo da religião proclama no tempo, mais cedo que a ciência, o que é o *espírito*; mas só a ciência é o verdadeiro saber do espírito sobre si mesmo [grifo do autor].” (HEGEL, 2011a, p. 539-540).

imediate, em vista que daquilo que não se pode verificar nada há que se falar, assim, a ciência positivista torna-se uma tautologia ao negar os processos históricos subjacentes aos fatos. O princípio da identidade torna a realidade estática ao negar o movimento da contradição, e a contradição interna é a raiz de todo o movimento do real e da própria atividade histórica. Ainda conforme Matos (1989, p. 144) é o princípio da identidade a base da razão instrumental, impelida pela autoconservação que reproduz a dominação do outro, portanto, Adorno não identifica a razão instrumental com o princípio da identidade. (MAAR, 2006, p. 136). Tal princípio se associa à dominação conceitual e material, política e econômica. Ele materializa-se no princípio da troca de mercadorias equivalentes,<sup>152</sup> na dominação pela totalidade social em que o indivíduo é integrado ao todo.

O princípio da troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio da identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade. (DN, p. 128).

O princípio da troca a qual falara Marx no capítulo primeiro d' *O Capital* é uma das materializações do princípio da identidade, em que objetos diferentes são trocados como iguais a partir de um processo de abstração que elimina as qualidades e iguala as quantidades a partir do tempo de trabalho abstrato socialmente necessário.<sup>153</sup> A troca “é a configuração racional da invariabilidade mítica. Na equivalência – igual por igual – de toda operação de troca, um ato compensa o outro, e vice-versa; o saldo de reduz a zero.” (ADORNO, 1995a, p. 59). No mesmo sentido está o pensamento da identidade que equivale tudo com tudo mascara o real ao identificá-lo com a própria verdade – o princípio da identidade é tão mentira quanto a mentira da doutrina da troca de

---

<sup>152</sup> Cf. (REPA, 2011, p. 282).

<sup>153</sup> “Assim, um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Mas como medir a grandeza de seu valor? Por meio da quantidade de ‘substância formadora de valor’, isto é, da quantidade de trabalho nele contida. A própria quantidade de trabalho é medida pelo seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, seu padrão de medida em frações determinadas de tempo, como hora, dia, etc. [...] No entanto, o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. A força de trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inúmeras forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média e atua como tal força de trabalho social média; portanto, na medida em que, para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário.” (MARX, 2013, p. 116-117).



equivalentes. Ainda assim, a troca é em sua constituição imanente verdade e falsidade, justiça e injustiça. A apropriação capitalista da mais-valia na troca da mercadoria força de trabalho por seu custo de reprodução apenas é mascarada pela pseudoigualdade da troca de equivalentes, enquanto na verdade, “o contratante socialmente mais poderoso recebe mais que o outro.” (ADORNO, 1995a, p. 60).

A crítica da igualdade formal já estava presente em Marx ao tratar a respeito da ideologia. “A ideologia é agora menos uma questão de a realidade tornar-se invertida na mente do que de a mente refletir uma inversão do real.” (EAGLETON, 1997, p. 83). A troca se apresenta como troca entre iguais, sua aparência é de igualdade, e sob o capitalismo assume-se essa igualdade como verdadeira e justa. Do mesmo modo a troca de salário pela força de trabalho se apresenta naturalmente como igual e justa, porém, esse ser imediato é *aparência*. Assim como o lucro é o ser imediato – aparência – mas que obscurece sua *essência* de mais-valia. No mesmo sentido a competição é um fenômeno imediato que oculta a determinação do valor pelo tempo de trabalho, a relação de valor entre mercadorias oculta a real relação social entre homens, o salário extingue a divisão do dia de trabalho em trabalho necessário e trabalho excedente. (EAGLETON, 1997, p. 83). Assim, a injustiça assume as vestes da justiça, a falsidade as vestes da verdade. Em uma sociedade em que se impera o pensamento da identidade e que se extrai a mais-valia, o pagamento do salário assume o signo da igualdade, do justo e do verdadeiro, enquanto nos processos subterrâneos esconde a falsidade e a mentira de uma troca injusta e desigual. (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2001, p. 87).

Adorno afirma ainda que “como, porém, a troca livre e justa já é mentira, aquilo que a nega representa neste passo também a verdade: para a mentira em relação ao mundo da troca ainda serve de corretivo a mentira que a denuncia.” (MM, p. 41). Ou seja, dado que a livre troca assume-se como a verdade da sociedade, como uma má verdade, então aquilo que a critica, a mentira, fala em nome da boa verdade. Segundo Duarte (1993, p. 72) é justamente pelo fato de que toda a sociedade burguesa repousa sob o princípio da troca, a forma secularizada da mesmice mítica, que o progresso volta-se contra si mesmo sob o signo da regressão. Nas relações de trabalho – cuja aparência é mascarada pela igualdade – é na essência desigual enquanto vantagem para os detentores dos meios de produção, assim, “a verdade do acréscimo nutre-se da mentira da igualdade.” (ADORNO, 1995a, p. 60).

O princípio da identidade é o pressuposto gnosiológico do princípio da troca, e da análise do princípio da troca que rege a sociedade capitalista os autores passam para

a *equivalência*, ou seja, a repetição das leis naturais em que o seu conhecimento fornece seu controle equivale ao rito sacrificial praticado na magia. E da equivalência, afirma Matos (1989, p. 168), chegam a seu núcleo duro, a *indiferença*. O que os autores buscam afirmar é que em um mundo dominado sob o signo do abstrato no qual o número é sua expressão mais desenvolvida, as qualidades perdem sua importância e tornam-se indiferentes. O sujeito e o objeto não mais transformam-se reciprocamente, mas sua relação é de total indiferença, “indiferença entre homens e coisas, entre esta e aquela mercadoria, entre horas de trabalho de um trabalhador e de outro.” (MATOS, 1989, p. 168).

O valor de troca das mercadorias universaliza-se e tudo passa a ser equivalente, de modo que a lei da equivalência confere à sociedade capitalista um aspecto profundamente niilista, pois a esfera da existência do indivíduo transforma-se em meio para a acumulação. Segundo Adorno “na economia moderna aquele que se tornou indivíduo funciona como mero agente da lei do valor. [...] Na sua cisão doentia manifesta-se a divisão do trabalho que se consuma no indivíduo, sua objetivação radical.” (MM, p. 227-228). É justamente contra isso que Adorno efetivamente busca combater – que o pensamento se resigne em ser uma cópia fiel do estado de coisas atual, estado esse o qual impera a injustiça e a inverdade. Uma vida correta é impossível em um mundo injusto. “Não há vida certa na falsa.” (MM, p. 36).

A razão instrumental materializa o caráter regressivo do progresso iluminista, como desenvolvimento tecnológico e científico. Mas a imbricação entre progresso e regressão torna-se evidente nos avanços tecnológicos dos procedimentos de reprodução social que ocorrem em detrimento de uma produção definida pelas necessidades e coincide, pelo contrário, com uma adaptação/sujeição real das necessidades aos próprios procedimentos. (LÖWY; VERIKAS, 1992, p. 208). Em outras palavras, o que se desenvolve na razão instrumental são os procedimentos enquanto tais, que se independem do que eles produzem, a real marca do progresso da razão não é a satisfação das necessidades humanas. Ainda segundo Löwy e Verikas (1992, p. 209-210), tal como a razão desviou sua finalidade emancipadora ao renunciar sua realização, o progresso tecnológico transforma-se em progresso do poder no momento que se autonomiza dos fins que busca cumprir. “Nesse sentido, não é a evolução ou a tecnologia que permite a transformação da máquina em mecanismo de dominação, mas sua adaptação ao poder.” (LÖWY; VERIKAS, 1992, p. 209). A adaptação ao poder que

falam os autores pode ser visualizada na manipulação das consciências pela Indústria Cultural levada a efeito na propaganda fascista.

Mas o que de mais radical os autores frankfurtianos expressam, para além do mau uso da ciência para fins de dominação, é da existência de uma desumanização nas próprias raízes do pensamento conceitual, i.e., do projeto da *Aufklärung*. Essa dominação progressiva da razão está ligada a dois aspectos constitutivos: o primeiro, a redução do qualitativamente diferente a uma identidade quantitativa, e por segundo o próprio controle da natureza. (LÖWY; VERIKAS, 1992, p. 210). Desse fato decorre que a manipulação da natureza pela razão instrumental leva à instrumentalização do homem, assim como a transformação do mundo em objeto tornaria as relações humanas reificadas. Aqui é importante destacar que, para Adorno e Horkheimer, não importava tanto uma crítica ecológica, mas a barbárie que os homens vivenciaram.

O esclarecimento desconsidera as qualidades, a diferença, a dissonância; “a objetivação científica, em acordo com a tendência à quantificação intrínseca a toda ciência desde Descartes” – afirma Adorno – “tende a excluir as qualidades, transformando-as em determinações mensuráveis. Em uma medida crescente, a própria racionalidade é equiparada *more mathematico* à faculdade de quantificação [grifo do autor].” (DN, p. 44). A matematização do esclarecimento – visto sob a perspectiva do positivismo lógico – se limita a repetir o já dado, o *factum* como cega obediência do *status quo*. O positivismo lógico do Círculo de Viena se atém aos fatos, à imediatez, sem especulações metafísicas que sejam sem sentido, os positivistas levam ao extremo a sentença de Wittgenstein (2002, p. 142) “acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio.”<sup>154</sup> Nomes como Carnap e sua obra *Die logische Aufbau der*

---

<sup>154</sup> Contudo, deve-se fazer justiça com Wittgenstein: “Talvez lhe seja útil que eu lhe escreva algumas palavras sobre o meu livro: com efeito, o senhor não extrairá grande coisa de sua leitura, essa é minha exata opinião. De fato, o senhor não o compreenderá: o tema lhe parecerá totalmente estranho. Na realidade, porém, ele não lhe é estranho, já que o sentido do livro é um sentido ético. Certa vez, pensei em incluir no prefácio uma proposição que agora não está lá, mas escreverei nesse momento para o senhor, porque talvez constitua para o senhor a chave para a compreensão do trabalho. Com efeito, eu queria escrever que o meu trabalho consiste em duas partes: aquilo que eu escrevi e, ademais, tudo aquilo que eu não escrevi. E precisamente esta segunda parte é a mais importante (...). Ou seja, o que não está escrito, o que não é dito porque não é dizível cientificamente é que constitui a parte mais importante: a ética e a religião.’ [...] Toda uma geração de alunos considerou Wittgenstein positivista, já que ele tinha em comum com os positivistas algo de enorme importância: ele traçara uma linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo que se deve calar, coisa que os positivistas também haviam feito. A diferença está apenas no fato de que eles não tinham nada sobre o que calar. O positivismo sustenta – e essa é sua essência – que aquilo de que se pode falar é tudo o que conta na vida. Já Wittgenstein crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é precisamente aquilo sobre o qual, no seu modo de ver, devemos calar. Apesar disso, quando ele dedica um imenso cuidado a delimitar o que não é importante, não é a costa daquela ilha que ele quer examinar tão acuradamente, e sim os limites do oceano.” (REALE; ANTISERI, 1991, p. 662).

*Welt* (A estrutura lógica do mundo) e Quine com sua epistemologia naturalizada<sup>155</sup> são bons exemplos de positivistas que buscam estabelecer a identidade entre o conceito e o mundo, i.e., uma duplicação dos fatos pelo pensamento sem consideração pela sedimentação históricas de seu objeto – suas qualidades. (FREITAS, 2001, p. 80).

Os meios técnicos e a racionalidade de dominação de confundes, a base sob o que assenta o saber-poder é o terror. (MATOS, 1989, p. 142). O esclarecimento reduz a multiplicidade à unidade, “pensar significa identificar” (DN, p. 12). E como já referido anteriormente, o pensamento esclarecedor tem como base o princípio da identidade, essa operacionalidade do pensamento como matematização do real transforma a razão em *instrumental*, que consiste tanto na desqualificação das qualidades como na indiferença em relação aos fins, em virtude de que o que a razão instrumental busca é a melhor adequação entre meios e fins em um puro cálculo racional de custo/benefício. Tanto o sujeito como o objeto torna-se abstrato, puramente lógico. Entre o *eu penso* kantiano e o material abstrato há um nivelamento que obedece ao princípio da identidade. “Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. O eu abstrato, o título que dá o direito de protocolizar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa se não o material abstrato [...]. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados.” (DE, p. 38). Eis a reificação do homem e da natureza.

A razão iluminista sob o signo da equivalência, da identidade, enquanto matemática e máquina faz com que tudo recaia na lei da indiferença. Essa sua formatação moderna projetada na ciência impede a própria realização do Esclarecimento. A ritualização do período da magia corresponde à formalização do período moderno. (MATOS, 1989, p. 170). Desse modo, para Adorno e Horkheimer o “esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia reflectira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança” (DE, p. 39), o esclarecimento apenas perpetua o que já é, o destino mítico que sempre repete o idêntico.

---

<sup>155</sup> Segundo Quine (1989, p. 94) a epistemologia naturalizada “estuda um fenômeno natural, a saber, um sujeito humano físico. Concede-se que esse sujeito humano recebe uma certa entrada [input] experimentalmente controlada – certos padrões de irradiação em variadas frequências, por exemplo – e no devido tempo o sujeito fornece como saída [output] uma descrição do mundo externo tridimensional e sua história. A relação entre a magra entrada e a saída torrencial é a relação que nos sentimos estimulados a estudar um tanto pelas mesmas razões que sempre serviram de estímulo para a epistemologia; ou seja, a fim de ver como evidência se relaciona a teoria e de quais maneiras as nossas teorias da natureza transcendem qualquer evidência disponível.”

Essa redução do sujeito e do objeto operada pela razão instrumental é exatamente o que Adorno e Horkheimer procuraram afirmar com *reificação* do pensamento. A própria estrutura do esclarecimento materializado no positivismo lógico tornam o subjetivo e o objetivo sempre-iguais. Segundo Freitas (2001, p. 82), cada elemento deve eliminar as características que o distinguem do diverso. Assim, deve eliminar as características que apontem para algo diferente do que se é. E para Adorno “aquilo que é, é mais do que ele é” (DN, p. 140), o esclarecimento identifica a verdade com o número, fazendo com que a cognição do mundo pela ciência hipostasie a abstração conceitual, e desse modo, há uma impossibilidade de pensar sujeito e objeto como sendo mais do que são – e, portanto, melhores. Para os autores a reificação consiste na

regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exactamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na colectividade governada pela força. (DE, p. 47).

A *Crítica da razão pura* banuiu o pensamento da compreensão da totalidade ao limitar sua esfera de conhecimento, e Kant a combinou com a doutrina da eterna progressão do pensamento – para os autores, a lição de Kant é um oráculo. “Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser.” E continuam afirmando que “é o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão-somente o que a razão já colocou no objecto.” (DE, p. 38).

O esclarecimento e sua matematização dos fatos assume a mesma estrutura de destino e repetição do mito. Dado que todos os fatos são mediados pela historicidade, o positivismo lógico afirma o contrário ao preocupar-se apenas com o dado, o imediato, com o fato sem mediações históricas e sociais, assim, repete – duplica – a injustiça social sem dar voz a ela, negando a diferença das relações sociais. Segundo os autores a subsunção do factual na história mítica, ou sob o formalismo matemático, i.e., “o relacionamento simbólico do presente ao evento mítico no rito ou à categorias abstrata na ciência, faz com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo.” (DE, p. 39). O positivismo postula uma suposta neutralidade de

valores, o que embasa a concepção de mundo conservadora pela manutenção do *status quo*, e além disso, ao conceber os fatos sem sua historicidade o positivismo repete a injustiça da sociedade como ela é. “Falso não é apenas o conhecimento, mas o próprio mundo: a injustiça, a desumanização, o sofrimento injustificado.” (FREITAS, 2001, p. 82). Em um mundo falso o que o positivismo faz é apenas descrevê-lo sem qualquer proposta de alterá-lo, destarte, reproduz no âmbito do conhecimento – em teorias – a falsidade e injustiça do mundo como algo natural.

Os fatos são mediados pelas práticas sociais de concepções de mundo, são resultado de processos históricos. É justamente por desconsiderar a sedimentação das relações sociais históricas nos fatos que a ciência matematizada duplica a injustiça social que lhes é constitutiva. Sob a pretensa neutralidade axiológica a injustiça é repetida como natural, e esse pensamento abstrato, uma vez institucionalizado, solidifica-se em formas de pensamento dos indivíduos que sustentam a realidade como é. Assim, aceitar os fatos sem compreender suas relações sociais e históricas é manter-se preso ao sempre-idêntico, repetindo o que a sociedade já colocou como resultado da injustiça social. O pensamento duplica a injustiça real, pois reproduz a realidade como ela é, sem dar-se conta da sedimentação históricas das contradições sociais.

O esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema. Su inverte não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão. [...] Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. [...] *O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento põs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento [...].* O procedimento matemático torna-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina. Mas, com essa mimese, na qual o pensamento se iguala a tudo, o factual torna-se agora a tal ponto a única referência, que até mesmo a negação de Deus sucumbe ao juízo sobre a metafísica [grifo nosso]. (DE, p. 37-38).

Para o esclarecimento todo o processo está decidido de antemão, o destino mítico se faz presente no procedimento matemático quando o desconhecido se torna a incógnita da equação, o desconhecido na verdade já é conhecido antes mesmo de ser-lhe atribuído qualquer valor. (DE, p. 37). A natureza é aquilo que deve ser apreendido matematicamente, “através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno mítico.

*Ele confunde o pensamento e a matemática [grifo nosso].*” (DE, p. 37). A matemática se transforma em uma instância absoluta de tal modo que o próprio pensar reifica-se no momento em que matematiza-se, essa é instrumentalização da razão. O abandono do pensamento “que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos – o esclarecimento abdicou de sua própria realização.” (DE, p. 51).

Contudo, essa matematização do pensar provoca a impotência do pensamento refletir sobre si mesmo, de compreender o qualitativamente diferente, pois apenas concebe a equivalência pela abstração. No tempo em que o esclarecimento julga escapar do mito ao identificar pensar e calcular, ele regride à mitologia ao reificar o próprio pensamento. “Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo com sua própria medida” (DE, p. 38), i.e., o indivíduo torna-se incapaz de pensar a diferença, apenas sanciona o dado imediato. “O que aparece com triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado.” (DE, p. 38). O esclarecimento aceita o dado imediato acriticamente, sem conceber sua mediação com a história e com o sentido social, que em última instância é modelado pela sociedade burguesa capitalista.

o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstracta do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade. *O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia reflectira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança.* Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui. O mundo como um gigantesco júzo analítico, o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência, é da mesma espécie que o mito cósmico que associava a mudança da primavera e do outono ao rapto da Perséfone [grifo nosso]. (DE, p. 39).

Através da reificação do pensamento o esclarecimento regride à mitologia, essa regressão consiste em aceitar e reproduzir o mundo como é dado por não possuir a capacidade de pensar para além do dado – não compreender a formação histórica do objeto. Adorno e Horkheimer acusam a identificação acrítica entre sujeito e objeto, i.e., o dado imediato é aceito sem reflexão, como algo pronto e acabado. O pensamento

apenas reflete o objeto tal como ele é, não há qualquer busca para além do imediato, não há questionamento de como o fato foi produzido historicamente e socialmente, pois o número mantém o pensamento preso à mera aparência imediata. Questionar a validade dos fatos dados, refletir sobre sua historicidade, sobre sua não-identidade é metafísica, portanto, inverdade.

O procedimento matemático é o novo ritual dos homens que, assim como o ritual da magia, busca esclarecer e controlar a natureza e colocar os deuses a favor da vontade dos homens. Aquilo que pode ser conhecido é o que pode ser reduzido a uma linguagem formal, reduzido a fórmulas matemáticas, e, desse modo, há uma divisão nítida entre “ciência e poesia” (DE, p. 31) em que a arte, a religião, a política, a ética não podem ser descritas através de sentenças matemáticas e nesse sentido, estão fora do conhecimento verdadeiro. Questionar o dado imediato é recair na esfera da falsidade, assim, o esclarecimento regride à mitologia na medida em que repete os fatos como por destino a ponto de que para o indivíduo o mundo seja tal como uma correia dentada de uma engrenagem em movimento que possui vida própria – em uma evidente fetichização do pensamento – e a ele cabe integrar-se para sobreviver.

Assim, o percurso da obra *Dialética do esclarecimento* é duplo, a presente seção buscou analisar a regressão do esclarecimento ao mito. Para levar a cabo tal análise foi necessário transitar por alguns conceitos fundamentais do pensamento de Adorno e Horkheimer, como os conceitos de mimetismo, magia, mito, esclarecimento, medo, autoconservação, razão instrumental, reificação e dominação. O processo de regressão descrito pelos autores tem como fulcro o conceito de medo e de autoconservação, é dizer, o próprio medo que o homem tem pelo outro, pela alteridade, produz o impulso mais básico do homem, a autoconservação.

O medo do outro, ao produzir o instinto de autoconservação, faz com o homem se relacione com a alteridade de modo a dominá-la, subjugando toda a diversidade sub o signo da unidade. A magia já era a manifestação do impulso do homem em dominar a natureza, seu instrumento era a mimesis. Do mesmo modo a ciência moderna é a radicalização do medo primordial, o processo de desencantamento do mundo é a própria cristalização da autoconservação em marcha. “A autoconservação é o princípio constitutivo da ciência.” (DE, p. 86). Esse processo de desencantamento já descrito por Weber é regido sob o signo da abstração, da diferenciação entre sujeito e objeto, o oposto da relação mimética, de indiferenciação entre sujeito e objeto. Portanto, para os autores o esclarecimento, entendido como o progresso do pensamento abstrato, acaba



por regredir à mitologia no momento em que equivale o desigual por meio do formalismo numérico, subsumindo a alteridade sob o pensamento identificatório.

O pensar abstrato identifica-se com a objetividade que acaba tornando-se idêntica a tudo, pois, tudo é substituível dentro da lógica formal matemática. “Nela [ciência] não há nenhuma substitutividade específica [...]. A substitutividade converte-se na fungibilidade universal.” (DE, p. 25). O pensamento torna-se tautológico, uma eterna repetição do que já é, em um ciclo cujo destino já é conhecido. Contudo, a repetição do que já é em vista de um destino pré-determinado era antevista na própria estrutura do mito. Ao aceitar o imediato sem qualquer mediação, o esclarecimento apenas repete o sempre-igual, assim, o pensar reifica-se no momento que torna-se incapaz de resistir à mera aceitação do fato. A barbárie fascista, como consequência da regressão do esclarecimento, é uma dos sintomas da incapacidade de os indivíduos<sup>156</sup> resistirem à integração da totalidade falsa em vista da própria coisificação do pensar.

A integração<sup>157</sup> como dominação da vida é a própria materialização do princípio da identidade que não suposta a diversidade – tudo deve ser subsumido pelo conceito, e nesse caso, pelo todo social. (MATOS, 1989, p. 278). Assim, “a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobre dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tornam-se nulos [grifo do autor].” (DE, p. 38). Com isso os autores indicam a redução do sujeito a um eu abstrato que tem do outro lado um material igualmente abstrato – os dois se resolvem com a mútua redução de ambos os lados. Essa redução, entendida como reificação, atesta o aprisionamento do sujeito no ciclo do destino, da repetição do sempre-igual, “a realidade produz a ilusão de desenvolver-se para cima e, no fundo, permanece sendo o que era. O espírito que quer

---

<sup>156</sup> “Uma vez mais triunfa de maneira indizível o tema dialético da conversão da quantidade em qualidade. Com a administração do massacre de milhões, a morte tornou-se algo que antes nunca fora necessário temer dessa forma. Não há mais nenhuma possibilidade de que ela se insira na experiência vivida do indivíduo como algo em uma harmonia qualquer com o curso de sua vida. O indivíduo é que é desapropriado da última coisa que lhe restava e daquilo que há de mais miserável. O fato de não terem sido mais os indivíduos que morreram nos campos de concentração, mas espécimes, também precisa afetar o modo de morrer daqueles que escaparam dessas medidas. O genocídio é a integração absoluta que se prepara por toda parte onde os homens são igualados, apurados, como se costuma dizer em linguagem militar, até que as pessoas literalmente os exterminam, desvios do conceito de sua perfeita nulidade. Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como morte.” (DN, p. 299-300).

<sup>157</sup> “Se de um lado, o conceito de integração é visto como ‘subordinação a uma visão de conjunto’ e como configuração racional de unidades cada vez maiores, de outro, há também no conceito de integração, desde o início, a tendência pela qual a progressiva integração dos homens é acompanhada por uma adaptação cada vez mais perfeita e completa dos mesmos ao sistema, formando os homens conforme a lógica da adaptação e convertendo-os propriamente em cópias microcósmicas do todo.” (ADORNO, 2008, p. 124).

algo novo, enquanto ele mesmo não é mais que uma engrenagem” afirma Adorno “dá com a cabeça na parede em cada tentativa desesperadamente reiterada, tal como um inseto que se chocasse contra o vidro ao voar para a luz.” (ADORNO, 1995a, p. 56).

O suposto progresso da razão, a *Aufklärung*, é na verdade a recaída em razão instrumental. A dominação da natureza é diretamente relacionada com o desenvolvimento do eu, e o medo é a fonte da dominação (RABAÇA, 2004, p. 86), porém, e como último item a ser ressaltado, Adorno e Horkheimer não buscam regressar a uma crítica romântica da razão instrumental, embora Adorno lança-se às raízes do romantismo alemão como forma de reflexão acerca da categoria progresso. Os frankfurtianos não são autores bucólicos que postulavam a vida em uma sociedade rural, nem mesmo postulam a abolição do progresso tecnológico com a estagnação das forças produtivas. A crítica dos autores não é reacionária. Eles estavam conscientes de que não pode haver cultura sem dominação e progresso, i.e., adaptação e autonomia.<sup>158</sup> Na verdade a problemática subjacente não é nem mesmo a técnica em si, mas a generalização da razão instrumental como paradigma do conhecimento, a ponto de excluir da experiência qualquer elemento que seja dissonante à utilidade. (HERNANDEZ-PACHECO, 1997, p. 79).

A bem da verdade, a estratégia adotada pelos frankfurtianos implica em uma atitude em relação ao passado, mas que se distingue profundamente dos restauracionistas românticos e reacionários, o objetivo “não é a conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata.” (DE, p. 15). Em outras palavras, a questão não é a cultura como valor, como pensam os críticos reacionários Ortega y Gasset, Jaspers e Huxley e sua nostalgia do passado. Adorno e Horkheimer se filiam muito mais, segundo Löwy e Varikas (1992, p. 206), à corrente romântica/revolucionária de Rousseau e Blake até Bloch e Benjamin, os quais se recusam a “confundir o progresso das técnicas e dos conhecimentos com o progresso da humanidade” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 206). É ilusão retrógrada uma volta ao passado. Adorno e Horkheimer querem salvar as promessas do potencial emancipador do progresso ao mesmo tempo em que buscam preservar a memória da “antiga desigualdade” a qual o esclarecimento corroe. (DE, p. 27).

---

<sup>158</sup> No texto *Teoria da semicultura* de Adorno, o autor destaca o duplo caráter da categoria cultura, ao indicar, já no segundo parágrafo, que ela é, ao mesmo tempo adaptação, “conformar-se à vida real” e autonomia, ou seja, cultura como liberdade. (ADORNO, 1996c).

Ainda que Adorno seja o mais cético entre o círculo estreito da Escola de Frankfurt a respeito do progresso da razão, sendo a *Dialética do esclarecimento* o coroamento desse ceticismo, há em seu pensamento “um ponto de vista que critica a idéia de progresso *sem removê-lo do horizonte conceitual* [grifo do autor]” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 207). Significa afirmar que não se trata de remover o progresso da teoria crítica, mas de uma certa visão do progresso, pois, a teoria crítica não “poderia dispensar a noção de progresso, portadora da esperança ‘de que as coisas vão melhorar, que um dia os homens poderão respirar.’” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 208). O progresso deve procurar atrapalhar o “triunfo do mal radical” (ADORNO, 1995a, p. 61), de modo que esse progresso da razão não seria nem o grau de desenvolvimento dos conhecimentos nem mesmo o potencial de emancipação humana, mas o grau em que tais conhecimentos realizam os potenciais de emancipação. (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 207). Assim, a *Dialética do esclarecimento* deposita, para além da crítica, certa esperança no progresso da razão, ao buscar fazer com que o esclarecimento tenha consciência de si mesmo para que os homens não sejam “completamente traídos” (DE, p. 15). A esperança dos autores é de que “todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento.” (DE, p. 50).

### 3.3 ULISSES OU O DOMÍNIO DA NATUREZA INTERNA

A formação da cultura é constituída pela renúncia, por parte dos indivíduos, das pulsões (*Trieb*) – como assevera Freud. Já em *O mal-estar na civilização* o criador da psicanálise destaca que “a palavra ‘civilização’ designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais”, e continua a afirmar que a civilização “serve para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si.” (FREUD, 2010, p. 49). Freud estava convencido de que a civilização vive sob um constante mal-estar (*Unbehagen*), fruto da renúncia do desejo que é regido pelo princípio do prazer e do estabelecimento do princípio da realidade com a formação do ego. Assim como Freud, Adorno e Horkheimer concebem a passagem da natureza para a cultura por meio da renúncia de si.

É isso que autores como Hegel em sua *Filosofia do direito* e Lukács em sua *Teoria do romance* procuravam afirmar com o conceito de segunda natureza – esses dois autores são as fontes imediatas de Adorno. Para Hegel a segunda natureza busca

designar o mundo do espírito em um sentido genérico. Na introdução de sua obra, Hegel afirma que o direito é o espírito em geral, cuja base é a vontade livre e a liberdade como constitutiva de sua substância. O direito é a liberdade realizada como desdobramento da segunda natureza:

o domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo. (HEGEL, 1997, p. 12)

Mais adiante, no § 151 Hegel delimita mais o conceito de segunda natureza, na qual é descrita como a materialização da eticidade humana. Assim, segundo Duarte (1993, p. 97) para Hegel a segunda natureza é o resultado de um processo em que o homem constitui-se como humano, ao sair de sua determinidade natural.

Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume. O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito. (HEGEL, 1997, p. 147).

Para o jovem Lukács a categoria de segunda natureza aparece como necessidade petrificada, legalidade alienada, na qual não consiste mais no resultado da objetivação consciente do homem ao se pôr no mundo. “Ela [segunda natureza] é criada ou produzida pelo homem, mas se torna impenetrável e o oprime. [...] frente a ela o homem se sente tão alienado e ameaçado como frente à primeira natureza.” (MATOS, 1989, p. 166). Lukács estabelece a distinção entre o mundo sem sentido e com sentido, onde o primeiro é o mundo das coisas – o qual Lukács chama de mundo da convenção. Para o Lukács de *Teoria do romance* a segunda natureza é uma realidade alienada do ser humano parecendo-lhe algo estranho. Porém, na obra *História e consciência de classe*<sup>159</sup> Lukács irá delimitar melhor seu conceito de segunda natureza ao identificar a

<sup>159</sup> “Por outras palavras, a contradição que aqui se manifesta entre a subjectividade e a objectividade dos sistemas formais modernos e racionalistas, o emaranhado e os equívocos contidos nos seus conceitos de sujeito e objecto, a incompatibilidade entre a sua essência de sistemas por “nós” “produzidos” e a sua necessidade fatalista estranha ao homem e dele afastada são apenas a formulação lógica e metodológica do estado da sociedade moderna: porque, por um lado, os homens quebram dissolvem e abandonam cada vez mais as ligações simplesmente “naturais”, irracionais “efectivas” mas, por outro lado e simultaneamente, levantam em redor de si, nesta realidade criada por eles próprios “produzida” por eles “próprios”, uma espécie da segunda natureza cujo desenrolar se lhes opõe com a mesma impiedosa

metamorfose do valor de uso em valor de troca. Esse processo é a própria fonte da reificação como segunda natureza.

Quando objetivo algum é dado de modo imediato, as estruturas com que a alma se defronta no processo de sua humanização como cenário e substrato de sua atividade entre os homens perdem seu enraizamento evidente em necessidades suprapessoais do dever-ser; elas simplesmente existem, talvez poderosas, talvez carcomidas, mas não portam em si a consagração do absoluto nem são os recipientes naturais da interioridade transbordante da alma. Constituem elas o mundo da convenção, um mundo de cuja onipotência esquiva-se apenas o mais recôndito da alma; um mundo presente por roda a parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade, não se oferece como sentido para o sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância. (LUKÁCS, 2000, p. 62).

É necessário destacar aqui, antes de mais nada, que o processo pelo qual a civilização passa da natureza à cultura (segunda natureza) tem como pressuposto a dominação da natureza interna, i.e., a dominação das pulsões do próprio homem. Mas para os autores frankfurtianos o conteúdo da natureza interna tem igualmente como pressuposto o “princípio protoburguês da separação entre trabalho intelectual e corporal, no qual a primazia daquele sobre esse [...] encontra-se constantemente em contradição com a evidência das carências materiais humanas.” (DUARTE, 1993, p. 88). No mesmo sentido Jay (1995, p. 103) destaca que “a contradição irredutível mais fundamental [...] é a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, que está na base da dialética do esclarecimento.” Segundo Adorno (DN, p. 153) “desde que o trabalho intelectual e o trabalho corporal cindiram-se sob o signo do domínio do espírito e da justificação do privilégio” o trabalho corporal foi submetido e dominado pelo trabalho intelectual, cristalizando a dominação do homem pelo homem. “A divisão do trabalho, onde o desfrute foi para um lado e o trabalho para o outro, proscreevou a força bruta. Quanto menos os senhores podiam dispensar o trabalho dos outros, mais desprezível ele se tornava a seus olhos.” (DE, p. 216).

Nesse sentido, para os autores frankfurtianos a passagem da natureza à cultura é representada pela figura de Ulisses na epopeia *Odisseia* de Homero, ou seja, Ulisses e suas aventuras representam a própria civilização e seu processo de formação do eu, de

---

conformidade às leis que outrora os tornavam forças naturais irracionais (mais precisamente: relações sociais que lhes apareciam sob essa forma).” (LUKÁCS, 2003, p. 271-272).

diferenciação da natureza pela abstração conceitual. Para os frankfurtianos “nenhuma obra presta um testemunho mais eloquente do entrelaçamento do esclarecimento no mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização europeia.” (DE, p. 55). A viagem de Ulisses de volta para Ítaca narrada na *Odisseia*, configura a “proto-história da subjetividade” (DE, p. 61) e sua formação como ego idêntico a si. Nesse momento cabe a pergunta, qual a relação da passagem da natureza para a cultura e a formação do ego para o presente trabalho? Como resposta óbvia, a relação está na análise do segundo vetor da tese da obra *Dialética do esclarecimento*, qual seja, a passagem do mito ao esclarecimento, da mimesis à racionalidade e, conseqüentemente, o processo de dominação da natureza interna e externa.<sup>160</sup> Adorno e Horkheimer usam a *Odisseia* como metáfora explicativa da diferenciação do homem e da natureza através da passagem do mito ao esclarecimento.

Após a guerra de Tróia o herói Ulisses empreende sua viagem – a viagem da subjetividade – de volta a Ítaca, na qual o herói passa por diversos perigos e aventuras que colocam em cheque sua individualidade. A viagem de Ulisses “é a viagem metafórica que a humanidade precisou realizar para efetuar a passagem da natureza à cultura, do instinto à sociedade, da auto-repressão ao autodesenvolvimento.” (MATOS, 1993, p. 160). Essa viagem de regressão ao lar é ela própria a representação da constituição do sujeito racional, pois o herói da epopeia, em suas aventuras, deve dominar a natureza interna e externa, mesmo sabendo-se mais fraco que a natureza. “A viagem errante de Tróia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza.” (DE, p. 55-56).

---

<sup>160</sup> Os conceitos de natureza interna/externa são usados pelos autores e em especial por Adorno para designar a dualidade cartesiana. Assim, seguem-se alguns trechos que corroboram a utilização dos termos por Adorno e Horkheimer: “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.” (DN, p. 266). “O que há de não-verdade ideológica na concepção da transcendência é a cisão de corpo e da alma, reflexo da divisão do trabalho. Ela conduz à idolatria da *res cogitans* enquanto o princípio de dominação da natureza e à privação material que se dissiparia no conceito de uma transcendência para além da relação de culpa. (DN, p. 131-132). “Fôssemos colocar na grande perspectiva da história universal o sistema da indústria cultural, seria para defini-lo como a exploração planejada da antiquíssima ruptura entre os homens e sua cultura. O duplo carácter do progresso, que sempre desenvolveu simultaneamente o potencial da liberdade e a efetividade da opressão, acarretou a crescente subordinação dos povos à dominação natural e à organização social e por outro lado tornou-os incapazes, pela pressão que a cultura lhe impunha, de compreender aquilo pelo qual a cultura ia além dessa integração.” (MM, p. 143). Em relação à *Dialética do esclarecimento* são inúmeras passagens que ilustram a utilização dos termos empregados pelos autores: “O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os factos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza.” (DE, p. 82).

A análise da obra de Homero é o objeto do excuro I da obra *Dialética do esclarecimento*, que é onde os autores identificam na narrativa homérica a transição da natureza à cultura pela civilização, sendo que essa transição apenas se dá pela introjeção do sacrifício, i.e., a renúncia de si para a formação da ipseidade do indivíduo. (MATOS, 1993, p. 163). Ulisses é para os frankfurtianos a representação do indivíduo burguês em sua construção solipsista do eu, que precisa, para formar sua individualidade pela unidade e identidade do eu rígido, passar por duras provações. Na verdade o fundamento central para que todas as figuras míticas enfrentadas por Ulisses tenha tanta força é o fato de que elas representam os impulsos internos, os desejos que ainda não foram controlados pelo pensamento racional. (FREITAS, 2001, p. 87). O que Ulisses realmente enfrenta em todo “o seu percurso é o perigo representado pela força de *seu próprio desejo*, que tende sempre a desviá-lo do seu projeto de unificar a si mesmo através da consciência do poder que ele mesmo tem em relação a si próprio [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 87). Essa unidade do ego é conquistada em face da multiplicidade da natureza que seduz.

As potências míticas, como representações do passado primordial de indiferenciação e fusão com a natureza, que representam igualmente a inevitabilidade do destino, são negadas por Ulisses como esforço para a criação e diferenciação do eu, essa é a passagem metafórica da própria civilização em relação ao mito. A natureza cíclica do mito, a repetição dos eventos naturais e o relato mítico que sempre remete à origem primordial são na narrativa homérica testemunhas do sacrifício, e segundo Freitas (2001, p. 131) “em que o princípio da troca, que faz com que desiguais sejam abstratamente nivelados, se mostra como a célula da irracionalidade da razão esclarecida que vige até os derradeiros momentos do capitalismo atual.” Essa é a posição que Freud assumira em *O mal-estar na civilização* e *Totem e Tabu*, obras nas quais a cultura é a cristalização da introjeção sacrificial das pulsões, porém, a civilização se mostra recalcitrante aos desejos de autoconservação social, ou seja, a natureza interna que é sacrificada se manifesta sob as formas diversas, como, p.ex., a neurose (FREITAS, 2001, p. 101) e o fascismo (TIBURI, 1995, p. 47).

Ao enfrentar as potências míticas Ulisses está formando sua individualidade através do sacrifício, mas um sacrifício de si que é a mesmo tempo em função de si. O sacrifício é mediado pela astúcia, dado que na medida que Ulisses sacrifica-se ele ganha a si mesmo. “Eis aí a verdade da célebre narrativa da mitologia nórdica, segundo a qual Odin se pendurou numa árvore em sacrifício por si mesmo,” no mesmo sentido, os

autores afirmam que a “tese de Klages que todo sacrifício é o sacrifício do deus ao deus, tal como ainda se apresenta nesse disfarce monoteísta do mito que é a cristologia.” (DE, p. 60). A racionalidade autoconservadora, que exerce violência contra si mesmo opõe-se à natureza da qual faz parte. Para Ghiraldelli (1993, p. 114) “com a negação da natureza no homem a própria finalidade da dominação externa e mesmo a finalidade da vida se obscurecem.” E continua afirmando, “quando o homem não pode mais admitir a consciência de si próprio como natureza toda finalidade benévola e qualquer autojustificação da vida perde o sentido, de modo que, no limite – e o limite é o ‘capitalismo tardio’ –, os meios são postos como fins.” Nesse sentido, segundo Adorno e Horkheimer (DE, p. 61) “o domínio sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre.” Aquilo que é dissolvido, aniquilado e dominado em nome da autoconservação é a natureza do próprio indivíduo que domina. (DE, p. 61).

Como visto os conceitos centrais nesse momento que fazem compreender a passagem da natureza à cultura é *sacrifício* e *astúcia*. Os autores afirmam que “o recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia” (DE, p. 57), e mais adiante afirma ainda, “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia.” (DE, p. 61). Ulisses sabe-se mais fraco que as potências míticas – como quando deixa-se amarrar ao mastro do navio para não sucumbir ao canto das Sereias –, assim, para vencê-las, é necessário assimilá-las, submeter-se ao contrato de modo que a vida humilhada, submetida à totalidade, assim como a racionalidade burguesa exige, possa sobreviver. Nesse sentido, e sabendo que Ulisses é sempre mais fraco fisicamente que as potências míticas com as quais deve lutar – de tal forma que não pode entrar em conflito com tais forças, deve sempre “reconhecer o estatuto das cerimônias sacrificiais para apaziguá-las.” (MATOS, 1989, p. 155). Mas essa submissão por parte de Ulisses representa o eterno ciclo de repetição do mito,<sup>161</sup> em que o destino está sempre traçado e em eterna repetição

---

<sup>161</sup> “[Ulisses] não ousa contrariá-las, pois cada uma dessas figuras míticas está ‘programada’ para fazer sempre a mesma coisa. Cada uma delas é uma figura da repetição e da compulsão; cada uma delas representa um aspecto do ciclo da natureza à qual o homem está ligado. Assim, Ulisses não pode desafiar o poder das sereias diretamente, pois é impossível ouvir seu canto sem sucumbir. Sua estratégia consiste em escapar às condições legais que o restringem, mas observando estritamente a letra da lei. Quer descobrir uma fórmula de dar à natureza o que é dela e ao mesmo tempo traí-la.” (MATOS, 1989, p. 155-156).



cíclica,<sup>162</sup> no entanto, é exatamente a isso que Ulisses se opõe. “O eu representa a universalidade racional contra a inevitabilidade do destino.” (DE, p. 63).

Para vencer as forças míticas Ulisses tem que reconhecer sua inferioridade, assim, “quando, porém, encontra potências do mundo primitivo, que não se domesticam nem se afrouxam, suas dificuldades são maiores. Ele não pode jamais travar luta física com os poderes míticos que continuam a existir à margem da civilização.” (DE, p. 62). Ulisses tem de reconhecer a superioridade dos mitos que enfrenta, sabe que não pode enfrenta-los fisicamente, e essa “disparidade de forças *legítima* a conquista pela astúcia, do mesmo modo que a burguesia mais tarde irá encontrar a legitimação moral do lucro no risco de ruína [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 92). Para lograr os mitos e vencê-los Ulisses usa da astúcia ao submeter-se e sacrificar-se, ele ao mesmo tempo está ganhando a si e vencendo os mitos embora por meio de um autosacrifício. “Ele tem que reconhecer como um fato os cerimoniais sacrificiais com os quais acaba sempre por se envolver, pois não tem força pra infringi-los.” (DE, p. 62).

Um dos momentos emblemáticos no surgimento da astúcia é na aparente rendição de Ulisses às leis mitológicas. O herói logra o mito ao mesmo tempo em que se submete a ele. “A lógica consiste na aparente rendição às normas da natureza, assimilando-a para poder logo em seguida negá-la veementemente.” (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2001, p. 49). Desse modo, Ulisses submete-se ao contrato, mas descobre lacunas que o possibilita de escapar às normas cumprindo-as. A inevitabilidade do destino é combatida pela astúcia, como no canto das sereias no qual Ulisses é amarrado ao mastro do navio para que possa ouvir a bela canção sem que se jogue ao mar e pereça afogado. “O contrato antiquíssimo não prevê se o navegante que passa ao largo deve escutar a canção amarrado ou desamarrado.” (DE, p. 64). O herói consegue ouvir o canto das sereias sem sucumbir à tentação de unir-se à natureza, engana o mito ao submeter-se a ele. Mas paga o preço de sacrificar a si mesmo na medida que é amarrado ao mastro, não lhe sendo possível entregar-se completamente ao poder sedutor das sereias – à união mimética entre homem e natureza. Com isso Adorno e Horkheimer buscam esclarecer que a passagem da natureza à cultura é feita através da dominação da natureza interna por parte dos indivíduos. As potências míticas que Ulisses enfrenta constituem a representação das pulsões internas dos indivíduos.

---

<sup>162</sup> “Tal como no mito, situamo-nos diante de uma sociedade em que seus fatos suplicam pela reprodução do sempre idêntico. E a mesmice caminha de mãos dadas com o conformismo e com a resignação ao horror.” (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2001, p. 53).

Na verdade a astúcia ocupa o lugar do sacrifício. Conforme Matos (1989, p. 158) a astúcia é injustiça, pois ela logra a natureza para que Ulisses subtraia-se do seu destino pré-definido. Ao utilizar da astúcia o herói da *Odisseia* opõe suas faculdades cognitivas à natureza para que conquiste o controle racional de seu em torno. Nesse sentido, Ulisses constitui o indivíduo que luta por uma vida que seja independente das vicissitudes de um destino que se repete ciclicamente, é a unidade do eu que luta contra a diversidade – a razão luta contra a força da mimesis que quer se lançar à natureza e restabelecer um passado de prazer pulsional. “Apenas através da repressão dos instintos e do um sacrifício contínuo – negação da natureza do homem para o bem da dominação sobre a natureza não-humana e sobre outro homens – pode sobreviver Ulisses.” (MATOS, 1989, p. 158).

A dominação da natureza por Ulisses é feita pelo cálculo racional, é a racionalidade representada por Ulisses frente ao poder do destino. Os desafios de Ulisses em face da natureza selvagem são desafios contra sua autonomia do indivíduo, e para garantir sua sobrevivência o protagonista da epopeia lança mão da repressão dos instintos por meio de um sacrifício contínuo. “A passagem da natureza para a cultura se faz pela prática da renúncia.” (MATOS, 1993, p. 159). É nesse sentido que Adorno e Horkheimer viam o herói homérico como o proto-burguês, é dizer, viam em Ulisses os primeiros traços do indivíduo burguês tal como estabelecidos pela ética protestante de Lutero. (MATOS, 1993, p. 159). O indivíduo burguês é assim como Ulisses amarrado ao mastro de seu navio que “tanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar” (DE, p. 45). Como destaca os autores, assim como os “burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio.” (DE, p. 45).

O sacrifício é uma peça chave para compreender o pensamento dos autores, pois é por meio do sacrifício que Ulisses renuncia a si para preservar sua identidade. Porém, mais do que isso, o sacrifício ritual e a razão abstrata possuem em comum a ideia de equivalência – o próprio princípio da troca. “Se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional.” (DE, p. 57). Para os autores tanto o sacrifício como a troca constituem-se como uma cerimônia organizada pelos homens para dominar os deuses, que são usados exatamente pelo sistema de veneração da qual são objetos, em outras palavras, o sacrifício aos deuses é usado para vincular seus poderes aos desejos dos homens. (DE, p. 57).

No sacrifício do ritual mágico há uma substitutividade específica, “em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado.” (DE, p. 25). No sacrifício, embora haja a ideia de uma singularidade histórica, um *hic et nunc* da vítima sacrificial – , pois para o sacrifício era necessário um cordeiro e não qualquer outro animal – , essa singularidade tende a dissolver-se conforme o pensamento torna-se abstrato. (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2001, p. 49). Com o avanço do esclarecimento essa singularidade perde força, “embora a cerva oferecida no lugar da filha e o cordeiro em lugar do primogênito ainda devessem ter qualidades próprias, eles já representavam o gênero e exibiam a indiferença do exemplar.” (DE, p. 25). A essa singularidade histórica a ciência dá fim, pois para o pensamento abstrato tudo torna-se equivalente e, portanto, fungível. Os animais e os homens tornam-se um exemplar, tal como toda a matéria perde seu *hic et nunc*. “Porque na ciência funcional as distinções são tão fluidas que tudo desaparece na matéria uma [...]. O mundo da magia ainda continha distinções, cujos vestígios desaparecem até mesmo nas formas linguísticas.” (DE, p. 25). A ciência acaba com a singularidade histórica, a substitutibilidade torna-se fungibilidade universal.

Nesse momento o que deve ficar claro é a dor e o sofrimento do processo de sacrificar-se para conservar-se. Ulisses sofre as dores da renúncia de suas pulsões, de sua própria natureza para dominá-la e assim ganhar sua individualidade, a formação do seu eu. Para Matos (1993, p. 161) “nessa primeira etapa a natureza é um estado indiferenciado, do qual o indivíduo ainda não se separou; para dela destacar-se deve passar por um processo de dilaceramento e sofrimento” em virtude de que a divisão entre homem e natureza é concebida e vivida como um estágio de prazer indescritível.

A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o carácter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. A embriaguez narcótica, que expia com um sono parecido à morte a euforia na qual o eu está suspenso, é uma das mais antigas cerimónias sociais mediadoras entre a autoconservação e a autodestruição, uma tentativa do eu de sobreviver a si mesmo. O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. (DE, p. 44-45).

Na *Dialética do esclarecimento* a primeira provação de Ulisses é a ilha dos lotófagos, os que comem a flor de lótus. O perigo dos lotófagos não consiste em injuriar e violentar Ulisses e seus marinheiros, mas dar a eles de comer da floresta de lótus, a qual

faz perder a memória e a destruição da vontade. “A maldição condena-os unicamente ao estado primitivo sem trabalho e se, luta.” (DE, p. 67). Os companheiros de Ulisses que provam da flor submergem em uma harmonia idílica com seu meio, indiferenciando a subjetividade da objetividade em uma unidade orgânica. Os companheiros que comem as flores não querem voltar para a viagem, em vista da harmonia e da felicidade que estão imersos, as quais não são frutos do trabalho autoconsciente. (MATOS, 1993, p. 161). Contudo, a razão autoconservadora não pode admitir, pois, “esse idílico é na verdade a mera aparência da felicidade, um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade.” (DE, p. 67).

Mas Ulisses, enquanto representação da racionalidade, (DE, p. 67), apenas pode afirmar-se ao romper contra sua natureza, ou seja, como sacrifício. Ulisses não come o lótus e “não entra em fusão com o estado de felicidade inorgânico.” (MATOS, 1993, p. 161). Desse modo, Ulisses força seus marinheiros preguiçosos que choram e deploram por não quererem regressar, a voltar ao navio para continuar viagem. Aqui novamente destaca-se a representação que a figura de Ulisses carrega consigo acerca da tradição e da cultura por ainda possuir sua memória. O herói conserva a afirma-se a si mesmo sacrificando-se, ou seja, renunciando seus desejos mais primitivos e naturais.

A próxima aventura de Odisseu<sup>163</sup> é na ilha dos ciclopes, na qual encontra com o ciclope Polifemo. O ciclope representa uma era posterior aos lotófagos, a era propriamente bárbara, a pré-história do mundo arcaico que desconhece a tridimensionalidade, de tal forma que Homero (19--., p. 98) caracteriza os ciclopes como sem “assembleias deliberantes nem leis; habitam os cumes de altas montanhas em antros côncavos, e cada qual impõe a lei a seu filhos e a suas mulheres, sem cuidar dos outros.” Para os frankfurtianos essa já é a sociedade patriarcal que se baseia na opressão dos fisicamente mais fracos, que ainda não é organizada a partir da propriedade e de hierarquia. (DE, p. 68). A análise sutil de Adorno e Horkheimer indica, contudo, que embora os ciclopes que habitam a ilha não tenham qualquer tipo de laço, mesmo assim toda a tribo atende ao grito de Polifemo ao ser ferido. Mas Homero chama o ciclope de

---

<sup>163</sup> Odisseu (Odysseus) tem na raiz etimológica, *Udeis*, o significado em grego de *ninguém*. “Isso quer dizer que durante o tempo em que Ulisses são se constitui como sujeito plenamente racional ou, em outras palavras, enquanto não se constituiu a passagem da natureza para a cultura, Ulisses é ninguém, ainda não tem nome, ele é anterior ao mundo conceitual. Essa passagem pode ser encontrada em particular no episódio do encontro de Ulisses com Polifemo na ilha dos ciclopes. Os ciclopes são gigantes de um único olho no meio da testa, o que significa que eles desconhecem a tridimensionalidade do espaço, desconhecem o universo da cultura.” (MATOS, 1993, p. 161, nota de rodapé).

monstro que pensa sem lei, “ages com desprezo por todas as leis.” (HOMERO, 19--, p. 103), isso não significa, afirma os autores, que o ciclope não respeita as leis da civilidade, mas que seu próprio pensamento é sem lei, ou seja, é um pensamento assistemático e rapsódico, ao não conseguir resolver o sofismo do duplo sentido do falso nome de Ulisses.

De fato, o ciclope faz parte do mundo pré-conceitual, no qual a palavra atesta seu parentesco com o objeto, e Ulisses, ao oferecer o vinho ao ciclope atesta sua astúcia ao buscar destruir o estatuto cumprindo-o. (DE, p. 70). Ulisses e seus homens estão sob custódia do ciclope, mas Ulisses escapa de Polifemo com um lance de astúcia. Ao embriagar o ciclope e cegá-lo, a astúcia torna-se completa ao lograr Polifemo com o jogo de palavras: Odisseu, nome em grego de Ulisses, é trocado deliberadamente para *Oudeis* que significa *ninguém*. Assim, quando Ulisses pronuncia seu nome a Polifemo o diz *Oudeis* (ninguém) ao invés de Odisseu (Ulisses) – as palavras são homófonas. Desse modo, ao vazar o olho do ciclope esse urra para sua tribo em pedido de ajuda, mas quando é indagado por seus pares a respeito do nome do culpado o ciclope responde dizendo: *ninguém*; exatamente como Ulisses havia *calculado*. Polifemo, como não-sujeito, é incapaz de diferenciar a palavra e objeto, pois para ele a relação há uma relação de parentesco.

Com a dissolução do contrato através de sua observância literal, altera-se a posição histórica da linguagem: ela começa a transformar-se em designação. O destino mítico, *fatum*, e a palavra falada eram uma só coisa. A esfera das representações a que pertencem as sentenças do destino executadas invariavelmente pelas figuras míticas ainda não conhece a distinção entre palavra e objecto. A palavra deve ter um poderio imediato sobre a coisa, expressão e intenção confluem. A astúcia, contudo, consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra, para modificar a coisa. Surge assim a consciência da intenção: premido pela necessidade, Ulisses se apercebe do dualismo, ao descobrir que a palavra idêntica pode significar coisas diferentes [grifo do autor]. (DE, p. 65).

Como anteriormente afirmado, Polifemo é membro de um período pré-conceitual, em que há uma relação de parentesco entre palavra e coisa, de modo que quando Ulisses convence o ciclope a embriagar-se de vinho e em seguida trocar sua identidade está a escapar da armadilha inexorável e em eterna repetição do mito. “As palavras imutáveis permanecem fórmulas para o contexto inexorável da natureza. Na magia, sua rigidez já devia fazer face à rigidez do destino que ao mesmo tempo se refletia nela.” (DE, p. 65). Na verdade Ulisses descobre o formalismo das palavras que será plenamente desenvolvido na sociedade burguesa, de tal forma que a palavra

distancia-se de seu conteúdo a ponto de poder se referir a todo conteúdo possível. Segundo Adorno e Horkheimer “é do formalismo dos nomes e estatutos míticos, que querem reger com a mesma indiferença da natureza os homens e a história, que surge o nominalismo, o protótipo do pensamento burguês” e continuam a afirmar que “a astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa.” (DE, p. 65).

Novamente aqui está presente o sacrifício de Ulisses ao renunciar sua identidade quando se determinar como ninguém, para que em seguida afirmar-se como sujeito. “Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer. Essa adaptação pela linguagem ao que está morto contém o esquema da matemática moderna.” (DE, p. 65). Ulisses novamente renega sua própria identidade que é sua característica de sujeito e preserva sua vida ao identificar-se com o amorfo; a mimesis é a própria adaptação conscientemente controlada à natureza por parte do mais fraco, na verdade “a *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto [grifo do autor].” (DE, p. 62). Ulisses utiliza de sua *ratio* não como negação e recalçamento da mimese, mas é ela própria a imitação do inanimado, assim, ele refere-se a algo que não existe, por isso perde sua identidade autosacrificando-se. “Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha.” (DE, p. 71).

A palavra separa-se da coisa e é introduzida *intenção*, em vista de que no momento de o ciclope pedir ajuda seus companheiros não compreendem como ele pôde ter sido agredido por *Oudeis/Ninguém*. (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2001, p. 51). Ulisses percebe que as palavras relacionam-se às coisas porque se *quer* (intenção) que seja assim. Mas Ulisses não pode ficar atrelado a essa identidade amorfa com o inanimado, pois sucumbiria à petulância e ao orgulho imprudente, à *hybris* (DE, p. 71). Dessa forma precisa anunciar ao ciclope sua verdadeira identidade para não sucumbir à natureza. Essa necessidade de Ulisses em recuperar sua identidade é atribuída ao vínculo imagético que ainda subsiste no herói, “o nome de Ulisses, uma vez negado, deve ser reapropriado, pois sua identidade, de alguma forma, decantou-se nele. [...] Ulisses [...] percebe que seu poder sobre as coisas depende de uma dureza de caráter” (FREITAS, 2001, p. 116), essa frieza deve ser suficiente para negar a si mesmo. Isso demonstra o que os autores procuravam indicar quando afirmaram que “o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância. Essa distância, porém, é ao mesmo tempo

sofrimento.” (DE, p. 72). Mas quando Ulisses grita sua verdadeira identidade a Polifemo, esse lhe arremessa uma pedra que quase o aniquila. “A natureza definitivamente não se aquieta diante do progresso da racionalidade, fundado na sua negação e no seu distanciamento.” (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2001, p. 51).

No canto XII da *Odisseia* é narrado o encontro de Ulisses com as sereias. Tais criaturas representam o passado de indiferenciação de homem e natureza e sua tentação de regresso a ela. As sereias proporcionam prazer e felicidade, mas ao mesmo tempo ameaçam a individualidade e a autonomia do sujeito provando que a natureza é ambivalente. Isso significa que as sereias são vistas como a união com uma natureza indiferenciada, de felicidade plena – o útero materno –, mas ao mesmo tempo representam a morte. “A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou.” (DE, p. 43). Homero narra nesse canto a situação de que a nenhum mortal lhe é dada a capacidade de ouvir o canto das sereias sem sucumbir a ele. “Ninguém que ouve sua canção pode escapar a ela.” (DE, p. 44).

Mas para lograr o destino Ulisses utiliza de sua astúcia. Preenche de cera os ouvidos de seus marinheiros e pede para amararem-no ao mastro de seu navio a fim de que possa escutar o doce canto das sereias. Na verdade, “o pensamento de Ulisses, [é] igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade.” (DE, p. 45). Ao ser amarrado Ulisses está sacrificando-se a fim de se ganhar, de constituir sua identidade através da negação de sua natureza pulsional; nega assim a indistinção anterior do eu com a natureza, onde desfrutava de prazer e felicidade.<sup>164</sup> A renúncia de Ulisses é a passagem do mimetismo para a abstração, da indiferenciação para a formação da identidade. “Razão significa que temos a chance de ir contra nossos instintos e desejos.” (THOMSON, p. 145). Desse modo, ao submeter-se e cumprir o contrato Ulisses logra o mito na medida em que se sacrifica. Ao reprimir seus impulsos, sua natureza interna, conquista pelo sofrimento a natureza externa.<sup>165</sup> (DUARTE, 1993) e (TAVOLARO, 2001, p. 68).

---

<sup>164</sup> “A civilização se ergueu em cima da repressão de determinados instintos, significa um controle cada vez mais intenso dos impulsos primitivos. O progresso cultural como um todo consiste em boa parte na conversão desses impulsos em condutas racionais. As renúncias que disso resultam, todavia, não são fáceis de suportar e não se obtêm sem prejuízo. A tendência para retornar à situação primitiva, as explosões de violência, a morbidez coletiva e outros fenômenos regressivos dependem do maior ou menor êxito com que esse processo permite aos homens se autorealizarem e serem felizes pessoalmente.” (RUDIGER, 2004, p. 216).

<sup>165</sup> “Em *Dialética do esclarecimento*, obra-chave do pensamento frankfurtiano, a fratura sujeito-objeto não se dá em relação apenas à “natureza externa”, mas também à do próprio corpo, ‘interna’. Ao alhear-se daquela para poder dominá-la e operacionalizá-la, o humano acaba tornando-se também *objeto*, na medida em que é parte (da) natureza. Aquilo que temos de natureza, mesmo que inevitavelmente mediado

Ao ser amarrado ao mastro e ouvir o canto, Ulisses cumpre com o contrato, mas ao cumpri-lo ele está ao mesmo tempo, e astuciosamente, descumprindo-o por meio de uma lacuna. O contrato não previa a possibilidade de ouvir o canto amarrado ao mastro, nem mesmo passar pelas sereias com os ouvidos tampados com cera. (MATOS, 1989, p. 156). Mas um conceito deve ser lembrado nesse momento, que fundamenta toda a argumentação dos autores frankfurtianos: a autoconservação da razão instrumental, que tem como pressuposto o medo do outro, da alteridade, do heterogêneo, a qual busca conhecer tudo que lhe é diferente para dominar. O medo é o sentimento fundamental o qual impele o indivíduo à renúncia de si para conservar-se, i.e., para que a individualidade se forme e permaneça idêntica a si é necessário que se renuncie às pulsões do indivíduo que buscam voltar à indiferenciação do eu com a natureza.<sup>166</sup> Essa paradoxal conservação pelo sacrifício, tal como Ulisses a pratica, cristaliza-se na racionalidade instrumental do esclarecimento.

Nesse sentido, a dominação interna e a externa têm um e mesmo fundamento: o medo da alteridade, a autoconservação da razão. Isso é esclarecido por Allkemper, citado por Freitas (2001, p. 91) ao afirmar que “a dominação sobre as coisas funda-se na coerção para a autoconservação (...). A dominação sobre o exterior, ou seja, tanto sobre a natureza, quanto sobre os homens – enquanto função da autoconservação” – afirma o autor alemão, “não permanece externa ao eu: a dominação externa somente existe mediada pela dominação interna. O eu somente se afirma na natureza externa, se ele, ao mesmo tempo, submete sua natureza ao eu.” Em outras palavras, a dominação da natureza externa pressupõe a dominação da natureza interna, e ambas possuem a mesma fundamentação: o medo de todo desconhecido, do estranho, do outro.<sup>167</sup> (FREITAS,

---

pela cultura, pela linguagem – nosso corpo e suas expressões – também é, na forma das paixões e das indeterminações, visto como algo ameaçador e desconhecido e, portanto, precisa ser dominado. [...] Ao contribuir para a formação da cultura, cada um pôde, simultaneamente, nesse processo de domínio de sua dimensão corporal, de seus sentimentos, de seus desejos, formar-se sujeito consciente de sua própria individualidade. Dito de outra forma, a relação com o corpo representa um momento fundamental da cisão entre sujeito e objeto, que se afigura, neste caso, por meio da relação entre uma dimensão *não corporal* (espírito, razão, mente) que exerce senhorio sobre *outra*, o corpo, o próprio e o de outros, visto como objeto a ser conhecido e controlado [grifo do autor].” (BASSANI; VAZ, 2011, p. 154).

<sup>166</sup> “Privilegiando a consciência e reprimindo tudo o que se apresenta como natureza, a lógica do domínio, que nasce da cisão cartesiana da realidade corpórea e da consciência, era guiada, em sua ação, pelo objetivo de oferecer ao sujeito a possibilidade de exercitar o próprio controle sobre toda a realidade a ele contraposta. A civilização burguesa, que se afirmou no primado atribuído por Descartes à consciência, institucionalizou o conflito entre o eu e o mundo.” (MATOS, 1987, p. 148-149).

<sup>167</sup> “O elemento que subjaz à argumentação da *Dialética do esclarecimento* é, segundo nossa idéia, que ambas as formas de dominação têm a *mesma* fonte de legitimação. Algo que é próprio da relação de domínio frente ao outro é que a ameaça deste em relação ao eu torna tal domínio *legítimo*, pelo fato de o outro ser inserido na maioria, no todo social, no que é múltiplo, não apenas no sentido de não sintetizado, mas, também, de mais de um, grande, mais forte fisicamente. A alteridade dos indivíduos entre si está



2001, p. 93). No mesmo sentido está Tiburi (1995, p. 88) acerca da precedência da dominação interna para a posterior dominação externa, “para que a natureza externa seja reprimida, tornada inanimada, morta, é preciso reprimir a natureza interna, dando lugar ao eu que surgiu no processo de racionalização repressora do mítico.” A formação da identidade,<sup>168</sup> portanto, pressupõe o medo da alteridade, a busca pela autoconservação através da dominação do outro.

O que deixou de ser salientado a respeito da dominação da natureza interna é seu retorno como barbárie. Para esclarecer melhor essa ideia, que é de suma importância para a compreensão do pensamento dos autores frankfurtianos, deve-se destacar o que foi afirmado ao começo da seção a respeito da cultura como segunda natureza, como “realidade artificial erigida sobre a realidade natural considerada imprópria para o desenvolvimento correto da sociedade.” (TIBURI, 1995, p. 87). A mimesis não tem um conceito definido, podendo subsistir mesmo na segunda natureza. E a mimesis sobre a segunda natureza assume outro sentido, segundo Tiburi (1995, p. 87) “ela se degrada, na época moderna, na assimilação do indivíduo à cultura; sua afinidade agora é com a segunda natureza e todo o grau de verdade e inverdade, justiça e injustiça que ela possa carregar em si.” Essa assimilação do indivíduo à cultura é explicada pela teoria da falsa mimesis.

Adorno e Horkheimer pautam-se nos aspectos orgânicos e biológicos da mimesis, no próprio mecanismo de se fazer igual ao ambiente como forma de defesa, tal como os camaleões camuflam-se sob as cores em que estão apoiados. O problema disso,

---

vinculada ao peso da coletividade que ela possui, e a alteridade natural, ao poder de aniquilação, de dispersão. Como o que conta em ambos os casos é o caráter de *ameaça* de algo mais forte sobre o mais fraco fisicamente, a fonte da justificativa para o domínio é a mesma [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 93).

<sup>168</sup> Uma questão latente indaga a respeito da necessidade de Ulisses enfrentar os poderes míticos, “Ulisses não tenta tomar um caminho diverso do que passa pela ilha das sereias. Tampouco tenta, por exemplo, alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras, na presunção de que sua liberdade constitua proteção suficiente. Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela.” (DE, p. 64). Segundo Freitas (2001, p. 97) a resposta a essa indagação reside na necessidade de que a formação da identidade apenas pode dar-se a partir da experiência de exonerar-se da dependência da natureza, i.e., “a afirmação da identidade é radicalmente negativa, não apenas porque depende da negação da natureza, mas, também, porque aquilo que é negado é concebido, não apenas como inimigo ou como instrumento, mas, também, como algo que, pelo fato de possuir qualidades, diferenças, deve ser utilizado como *mero receptáculo* do poder de constituição do real por parte do sujeito, ou seja, como algo que passa a não possuir qualidades. A diferença qualitativa da natureza é radicalmente um mero *pré-texto* para que o sujeito se afirme em sua potência de constituir a identidade do mundo e de si mesmo no momento mesmo em que *desqualifica* a própria natureza. [...]. O prazer vinculado à afirmação da identidade própria é, no esclarecimento, um prazer *narcisista*: derivado do olhar de satisfação de poder experimentar a própria força como sendo superior ao seu outro, ou seja, à natureza interna e externa, e à coletividade [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 97-98).

contudo, é a transposição desse mecanismo natural para a segunda natureza, no qual há “sempre o perigo de uma regressão à estágios anteriores da natureza.” (DUARTE, 2003, p. 72). O que se tem é de um lado, a falsa mimesis como assimilação da segunda natureza, e de outro a liberação das pulsões com a repressão da mimesis genuína. Com isso os autores buscam indicar como a regressão à barbárie fascista foi possível, além de explicar como houve tantos adeptos desse movimento político. A questão de fundo é esclarecer como se dá a regressão da civilização para a “calamidade triunfal.”

Para isso os autores recorrem ao conceito de idiosincrasia, no sentido de “predisposição particular do organismo que faz que um indivíduo reaja de maneira pessoal à influência de agentes exteriores.” (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2009, p. 1043). Os autores afirmam que a resposta dos anti-semitas, a idiosincrasia, a repulsa pelo outro sem fundamento, por uma “repugnância compulsiva” (DE, p. 168), reproduz um momento da proto-história biológica em que os órgãos, não mais obedecendo aos comandos do ego, assimilam-se ao inanimado da natureza ambiente. Nesse sentido a sociedade é um prolongamento “da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza.” (DE, p. 169).

A mimesis original, na qual o humano se igualava à natureza, é reprimida; assim, o homem se coloca contra a natureza. Agora, segundo Tiburi (1995, p. 87) falsa mimesis é a própria assimilação ao morto, ao inanimado, a mimesis não natural. Nesse desiderato “a única relação possível é a mais superficial, a espacial, em contraposição a uma experiência temporal, que pressupõe o transcender da relação hic et nunc.” (TIBURI, 1995, p. 87).

Segundo os autores “o espaço é a alienação absoluta.” (DE, p. 168). Essa forma de falsa mimesis restringe a experiência meramente ao espaço, reduzindo as três dimensões do tempo e uma *mesmidade* sempre atual. Assim, a ausência de relação com o passado impede a reminiscência (*Erinnerung*) da relação mimética original com a natureza, que é pré-conceitual. Sem essa reminiscência a mimesis original não pode sobreviver como nostalgia, dado que “uma mimesis realizada em relação ao espaço imediato é falsa porque permanece ligada apenas à segunda natureza.” (TIBURI, 1995, p. 87). Ainda segundo Tiburi (1995, p. 88) a consequência do aprisionamento do indivíduo no presente, sem a nostalgia do passado nem mesmo a noção de futuro como

utopia é de torná-lo acrítico.<sup>169</sup> E é a própria razão que promove a mimesis ao inanimado, “a *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto [grifo do autor].” (DE, p. 62).

Como já ressaltado anteriormente, para que seja possível a dominação da natureza externa, o ambiente, é necessário primeiro reprimir a natureza interna. Esse processo de repressão da natureza interna é a própria repressão das pulsões, da mimesis original como um processo de repressão do mítico, da natureza no sujeito – e em última instância de toda a diversidade histórica. Esse é o processo que torna possível a passagem da humanidade para a segunda natureza, a história. O eu enrijeceu-se contra a mimesis original, e segundo os frankfurtianos (DE, p. 169) “os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos”, como a proibição de imagens na religião, a proscrição social dos atores e dos ciganos e a pedagogia que desacostuma as crianças a serem infantis. “A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivamente enquanto trabalhadores e impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo.” (DE, p. 169). E foi contra esse comportamento, reprimindo-o, que o ego fortaleceu-se e diferenciou-se da natureza. A assimilação física da natureza é substituída pela reconhecimento do conceito, a compreensão do diverso sob o signo do idêntico.

Destarte, a falsa mimesis, a mimesis do amorfo, do inanimado, da segunda natureza é a substituta da mimesis original, essa segunda permanece nostalgia. A falsa mimesis configura-se como a assimilação falsa e imediata com a ordem vigente, que serve a interesses ligados ao poder, os quais o indivíduo não tem qualquer ingerência ou capacidade de crítica.<sup>170</sup> (TIBURI, 1995, p. 88). Essa repressão da mimesis retorna como violência, tal como a neurose é o sintoma de um recalçamento de uma memória traumática. Segundo Duarte (2003, p. 72) a falsa mimesis é utilizada pelo fascismo nas imitações organizadas, nas práticas mágicas dos rituais, nos gestos, no discurso do

---

<sup>169</sup> “O que Ulisses deixou para trás entra no mundo das sombras: o eu ainda está tão próximo do mito de outrora, de cujo seio se arrancou, que o próprio passado por ele vivido se transforma para ele num outrora mítico. É através de uma ordenação fixa do tempo que ele procura fazer face a isso. O esquema tripartido deve liberar o instante presente do poder do passado, desterrando-o para trás do limite absoluto do irrecuperável e colocando-o à disposição do agora como um saber praticável.” (DE, p. 44).

<sup>170</sup> É o que Horkheimer (2002, p. 100) busca ilustrar quando afirma que “exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências de racionalização e planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema.”

Führer e do Duce, a mimesis da mimesis. (DE, p. 172). O fascismo utiliza da falsa mimesis para ganhar o apoio da população, “ele coloca a serviço da dominação a rebelião da natureza contra essa dominação.”<sup>171</sup> (TIBURI, 1995, p. 88).

O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético. Os símbolos engenhosamente arquitetados, próprios a todo movimento contra-revolucionário, as caveiras e mascaradas, o bárbaro rufar dos tambores, a monótona repetição de palavras e gestos são outras tantas imitações organizadas de práticas mágicas, a mimese da mimese. [...] *O fascismo também é totalitário na medida em que se esforça por colocar directamente a serviço da dominação a própria rebelião da natureza reprimida contra essa dominação* [grifo nosso]. (DE, p. 172).

O processo posto em marcha pelo esclarecimento realiza o contrário do que promete. O *sapere aude* kantiano cede lugar para a *revolta da natura*<sup>172</sup> na qual o homem reifica-se e enreda-se em um ciclo natural de repetição e submissão à totalidade social. E esse processo tem como fenômeno paradigmático o anti-semitismo ao ver que a “raça não é imediatamente, como querem os racistas, uma característica natural particular. Ela é, antes, a redução ao natural, à pura violência, a particularidade obstinada que, no existente, é justamente o universal.” (DE, p. 158). É nessa ordem de pensamento que Adorno e Horkheimer podem afirmar a natureza da fúria fascista dirigida ao judeu, pois veem nele os indícios de uma natureza violentamente recalcada, mas aparentada com um ideal de felicidade não conspurcada pelo poder, pelas imposições da civilização. (DE, p. 161). A sociedade fascista manipula esse ressentimento dos indivíduos para com a civilização, ela manipula as necessidades pulsionais por meio dos rituais, dos gestos, das propagandas, a fim de que o ódio seja canalizado a alvos escolhidos pelo movimento.

A “calamidade triunfal” de que falam os autores é produto da própria transição, pela civilização, da natureza à cultura, à segunda natureza, ao mundo do espírito. Mas

<sup>171</sup> “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. Exactamente 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 carácter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjectividade. O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito ao serviço do qual ele ocorre.” (DE, p. 60-61).

<sup>172</sup> A expressão *revolta da natureza* aparece no texto de Horkheimer *Eclipse da razão* como título de uma de suas conferências que trata da manipulação do impulso mimético pelo fascismo, tal como apresenta na *Dialética do esclarecimento*. Cf. (HORKHEIMER, 1976).

essa passagem exige a negação da natureza interna para dominar a externa, o enrijecimento do eu em relação às pulsões, à mimesis que busca constantemente a assimilação ao ambiente por parte do sujeito. “A repressão do instinto, a qual os transformou [os homens] num eu e os distinguiu do animal, era a introversão da repressão no ciclo desesperadamente fechado da natureza.” (DE, p. 73). A regressão à barbárie na era do esclarecimento é justamente a manifestação dessa repressão da mimesis em forma de violência, como o anti-semitismo dos fascistas, a subsunção do outro sob o signo da igualdade, cujo fundamento último é a autoconservação que deriva do medo. “Ulisses atinge a maioria renunciando à mimese.” (MATOS, 1989, p. 163). E segundo Triburi (1995, p. 47) “a barbárie, para Adorno e Horkheimer, é o retorno de uma natureza que foi pisoteada e brutalizada por uma civilização tecnocrática. Os instintos reprimidos no eu e no corpo político por uma razão calculadora explodem” e continua autora a afirmar que, mas ao explodirem “expressam um ressentimento destrutivo contra a civilização. O fascismo é uma destas manifestações.”

O processo de distanciamento da natureza que torna possível seu controle, pois “o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância” (DE, p. 72), e que torna possível o eu é o mesmo processo que estabelece a regressão, o medo em relação à natureza. (MATOS, 1989, p. 163). Tal processo de dominação da natureza se dá às custas da inflação da segunda natureza, uma camisa-de-força de coerções sociais e psíquicas, que segundo Matos (1987, p. 148) “o sujeito da civilização é moldado por um cadeia de renúncias e este eu frequentemente dá mais do que recebe a fim de assegurar sua própria vida.” Nesse sentido, e como reiteradamente afirmado, o germen da repressão é intrínseco ao progresso: “a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.” (DE, p. 46).

E o conceito de natureza, tão caro para a presente pesquisa, liga-se fortemente ao conceito de não-idêntico – aquilo que é reprimido no homem e dominado – presente na obra de Adorno. Diante do que foi afirmado, é lícito indicar que o conceito de natureza na *Dialética do esclarecimento* é determinado como uma instância que se opõe ao eu. (DUARTE, 1993, p. 66). Esse “algo” que se contrapõe ao homem deve ser dominado, pois ele sempre se encontra ameaçado de retornar como uma união perigosa ao indiviso. A natureza é esse algo indeterminado, indiviso, pré-conceitual – para o eu é algo ameaçador. “A energia necessária para se destacar como um indivíduo do mundo ambiente e, ao mesmo tempo, para estabelecer uma ligação com ele, através das formas

de comunicação autorizadas, e assim nele se afirmar estava corroída no criminoso.” Os criminosos de que falam os autores eram os doentes do século XIX, e continuam a afirmar que eles representavam uma tendência profundamente arraigada no ser vivo e “cuja superação é um sinal de evolução: a tendência a perder-se em vez de impor-se activamente no meio ambiente, a propensão a se largar, a regredir à natureza. Freud denominou-a pulsão de morte, Caillois *le mimétisme* [grifo do autor].” (DE, p. 212).

Para o *Aufklärer* a natureza, o não-eu, o outro, o não-idêntico é inferior, de modo que “a unidade do pensamento que conserva a si mesmo possa [deve] engoli-lo sem escrúpulos.” (DN, p. 28). O medo, a angústia mítica converte-se em explicação, dado que “explicar a natureza significa despojá-la de sua multiplicidade. Ela [a razão instrumental] constrói um mundo sem qualidades.” (MATOS, 1989, p. 163). O reverso do Esclarecimento, como positivismo, – a igualdade de tudo com tudo, a eterna repetição do sempre-idêntico, a fixação dos meios em detrimento dos fins – culmina na barbárie fascista da razão instrumental, incapaz de refletir sobre si mesma. Refletir sobre si mesma é constatar sua real natureza não conceitual. “Em verdade, 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.” (DN, p. 18). Ter consciência de sua origem traumática é condição de sua emancipação.

Assim, no próximo capítulo será realizada a análise da crise ambiental como uma decorrência da necessidade de os indivíduos conhecerem e controlarem a natureza em virtude desse medo primordial em relação ao outro. Mas antes, serão analisados aspectos primordiais à noção de ambientalismo como movimento político; além transitar pelas correntes teóricas que visam analisar as origens da crise ambiental a partir de diferentes fatos, como o crescimento populacional, os arranjos socioeconômicos, o uso infinito de recursos finitos, etc. Uma análise a respeito do ambientalismo auxilia na compreensão da relação entre os diversos campos do conhecimento e sua interseção na crise ambiental. Assim, o campo jurídico será analisado em uma perspectiva holística, que busca estabelecer uma rede de conexões entre os diversos saberes – indicando que o campo jurídico possui um importante papel na conservação ambiental a partir da cristalização dos valores ambientalistas em normas jurídicas.

#### 4 A CRISE AMBIENTAL SOB A PERSPECTIVA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Nas primeiras páginas dos temas preliminares de sua obra jurídica sobre Direito Ambiental, Milaré (2014, p. 52) afirma que “o desequilíbrio ecológico acentua-se a cada dia que passa.” Esse é de fato um lugar-comum, em que a mente tanto da academia como a do senso comum apoia-se. Desequilíbrio ecológico, crise ambiental, relação contraditória entre homem e natureza, são termos que se tornaram comuns no jargão acadêmico. Para Milaré (2014, p. 52) é evidente que “num prazo muito curto [...] são dilapidados os patrimônios formados lentamente no decorrer dos tempos geológicos e biológicos, cujos processos não voltarão mais. Os recursos consumidos e esgotados não se recriarão.” Um dos motivos pelo qual a noção de crise ambiental ou desequilíbrio ecológico se tornaram tão frequentes no campo acadêmico e do senso comum é a veiculação de informações de cunho catastrofista e mesmo de agressões ao ambiente, transitam sem restrições sobre os informes midiáticos. (LANGE, 2005, p. 15) e (FENSTERSEIFER, 2008, p. 19-20).

A obra de Milaré foi trazida a título de exemplo de como os manuais e cursos sobre Direito Ambiental tratam a temática da crise ambiental de modo superficial, não suficientemente refletida, muito em virtude de que a reflexão profunda acerca das causas da crise ambiental não constitui o objetivo de tais obras. Assim, a crise ambiental é um fenômeno pressuposto pelos setores da literatura jurídica que discorre a respeito do Direito Ambiental, ela é um fato dado, imediato, que é evidente por si mesmo e deve ser aceito.<sup>173</sup> Nas páginas de tais manuais de Direito Ambiental<sup>174</sup> emergem as mesmas

---

<sup>173</sup> Para citar apenas alguns, Cf. (MILARÉ, 2014), (SIRVINKAS, 2008), (MUKAI, 2004), (LORENZETTI, 2010), (ANTUNES, 2014) e (MACHADO, 2014).

<sup>174</sup> Nesse sentido, a título de exemplo, Lange (2005, p. 15) afirma que “ao longo das últimas décadas as expressões ‘ecologia’, ‘conservação’, ‘preservação’, ‘desenvolvimento sustentado’ e ‘meio ambiente’ foram incorporadas ao nosso dia-a-dia [...]. São instrumentos de pensamento, estão presentes nos jornais, propagandas, revistas, livros, vestuário e imaginário coletivo. São o resultado de um processo histórico de reflexão sobre a capacidade do planeta Terra de responder às demandas humanas [...]. As raízes dessa reflexão estão nos primórdios da presença humana na Terra, mas tomam forma e conteúdo no final do século XIX, quando são incorporadas ao pensamento científico vigente.” Do mesmo modo, Medeiros assevera que (2004, p. 15) “vivemos em um período de intensos contrastes no desenvolvimento econômico-político-social da humanidade. Ao mesmo tempo em que a economia mundial aprimora-se para além do industrial, e a sociedade deslumra-se com as habilidades de nossa civilização para as grandiosas descobertas técnico-científicas [...]. Nossas ações e omissões referentes ao meio ambiente estão destruindo o planeta, colocando em risco a existência da própria civilização.” Por último, Fensterseifer (2008, p. 19-20): “se as preocupações com a Natureza remontam aos primórdios da humanidade, a ‘questão ecológica’, como problema fundamental necessitado de resposta das comunidades políticas tanto à escala internacional como nacional, coloca-se apenas a partir dos anos 60 e 70 do século XX. [...]. Mas há ainda a referir que, já no início do século XXI, a temática ambiental adquire uma ‘relevância quotidiana’ ainda maior, em virtude do fenômeno das ‘alterações climáticas’.

noções de crise ambiental e desequilíbrio ecológico como consequência da relação contraditória entre homem e natureza. Isso se faz óbvio na medida em que o direito – instrumento de controle social – elenca o ambiente como bem jurídico e o tutela por meios coercitivos, evidenciando assim que o ambiente é um valor social e necessita de proteção contra agressões. Assim, a crise ambiental aqui tematizada é concebida pela posição dos juristas que tratam a cerca do Direito Ambiental, e que a pressupõe sem mais.

O Direito, portanto, compreendido como conjunto de normas jurídicas constitui-se como a instância mediadora da relação homem e natureza, o qual disciplina a conduta humana e traça limites de intervenção do homem na natureza. A proposta jurídica é, a partir da constatação da crise ambiental, combatê-la mediante instrumentos de intervenção no comportamento humano. Assim, a proposta desse trabalho não é, como já indicado nas considerações iniciais, criar ou otimizar instrumentos jurídicos de combate à crise ambiental, desenvolvendo uma reflexão que já tenha como pressuposto implícito o estado de crise do meio ambiente. Propõe-se apenas desenvolver uma reflexão não a partir da constatação de desequilíbrio ambiental ou de como é possível reverter o atual quadro de crise do ambiente por meios jurídicos, como comumente é procedido.

Trata-se antes de tudo, de refletir sobre as raízes primeiras da crise ambiental, proporcionando uma visão mais ampla a respeito da real responsabilidade do Direito na resolução do conflito homem e natureza. A presente pesquisa não é, como de costume, desenvolvida a partir de uma aceitação irrefletida e imediata da crise ambiental, mas antes, são suas causas, seus pressupostos, as raízes da crise e do desequilíbrio ambiental o objeto de estudo. Em analogia, duas pessoas podem apresentar urticária, uma em virtude de ingerir alimento indigesto e outra por entrar em contato com a planta da urtiga; como se percebe, as causas são diferentes, embora os sintomas idênticos. Para a cura é necessário conhecer a causa, de tal sorte que a primeira pessoa deve mudar a

---

Pois, a (por todos) sentida instabilidade do clima, acompanhada da crescente conscientização de que este se fica a dever à ação humana poluente [...], reintroduz a ‘questão ambiental’ no ‘dia a dia’ dos indivíduos, afastando irremediavelmente ‘velhas resistências’ ou ‘novos cepticismos.’” E continua: “A situação ‘limite’ a que chegamos está associada de forma direta à postura filosófica de dominação do ser humano em face do mundo natural, adotada desde a ciência moderna, de inspiração cartesiana, especialmente pela cultura ocidental.” (FENSTERSEIFER, 2008, p. 24-25). E mesmo Lorenzetti (2010, p. 16-17) “os cientistas afirma que chegamos às fronteiras do desenvolvimento colocando em risco a natureza. Esta ideia, amplamente divulgada, baseia-se em um fato de implicações culturais extraordinárias: a natureza, como um todo, é um recurso escasso. [...] A novidade é que a ‘natureza’, como totalidade, e não só suas partes, é o que agora aparece como escasso, o que apresenta um cenário conflituoso diferente dos que conhecemos.”



alimentação, a segunda deve afastar-se da urtiga. Com isso, para saber o que se deve fazer para combater a crise ambiental é necessário conhecer sua real causa. Apenas a partir de então será possível afirmar que o Direito ou qualquer outra área do conhecimento humano é indicado para sua resolução.

Além disso, é necessário destacar, a título metodológico, o que se compreende por crise ambiental. Para Leite e Ayala (2004, p. 1) a crise ambiental é “a escassez de recursos naturais e as diversas catástrofes em nível planetário, surgidas a partir das ações degradadoras do ser humano na natureza.” E segundo Foladori (1999, p. 31) o estado de crise ambiental se instala “quando a extração de recursos ou a geração de dejetos é maior que a capacidade do ecossistema de reproduzi-los ou recicla-los.” É possível, a partir desses dois conceitos, afirmar que o estado de crise ambiental está vinculado à capacidade de carga dos ecossistemas, i.e., à resiliência dos sistemas naturais na extração de recursos e no despejo de dejetos. O estado de crise se instala quando tal capacidade de carga ou de resiliência é superado, e se extrair mais recursos que o sistema pode repor e se despeja mais dejetos que o sistema pode incorporar.

Contudo, as dificuldades emergem quando se indaga a respeito das raízes da crise ambiental. Para a posição hegemônica, afirma Pinto e Zacarias (2010, p. 40), defendida por setores reformistas, a crise ambiental está ligada ao desperdício de matéria e energia, aos próprios limites físicos dos recursos naturais, ao excesso de população, bem como aos altos padrões de consumo e produção de bens. A crise ambiental é oriunda do próprio estilo de vida vigente, que dificulta compatibilizar desenvolvimento econômico com a proteção e preservação do meio ambiente. (DUPAS, 2008, p. 21s).

Em certo sentido, o diagnóstico da crise ambiental consiste exatamente nisso, o uso infinito de recursos finitos, de tal forma que a proposta dessa dissertação não é uma substituição desse diagnóstico por considerá-lo incorreto. A bem da verdade, a análise das origens da crise ambiental aqui empreendida busca aprofundar e complementar esse e qualquer outro diagnóstico sobre o estado de crise do meio ambiente. O uso dos recursos finitos por um período infinito é, certamente, uma das causas da crise ambiental, embora uma análise mais profunda possa revelar que a crise tem origens no próprio processo cognoscitivo do homem [abstração], i.e., de distanciamento do sujeito em relação ao objeto, do homem em relação à natureza em vista da própria angústia mítica.

A proposta não é uma revogação peremptória dos diagnósticos já empreendidos a respeito das origens da crise ambiental, mas alterar o enfoque para o próprio modo de cognição do real pelo homem. Ao que tudo indica, a crise, antes de tudo, é uma crise epistemológica/gnosiológica. O medo do outro, medo da alteridade é o mecanismo que impele o domínio do objeto pelo sujeito. A razão instrumental, que opera através da autoconservação, é o instrumento cognitivo de dominação da natureza. Veja-se, o uso infinito de recursos finitos é decorrência desse processo de domínio da natureza pela razão instrumental, que por sua vez, é decorrente do processo de abstração conceitual. O relacionamento entre sujeito e objeto pela razão é um relacionamento de dominação.

Evidentemente, mesmo que o estudo sobre as origens da crise ambiental se reverta profícuo, mesmo que sejam esclarecidos novos elementos antes não analisados, mesmo que se encontrem outras causas, permanecem seus efeitos. Portanto, resta a indagação: qual o sentido então de analisar as origens da crise ambiental se seus efeitos permanecerão os mesmos? Uma possível resposta seria: a esperança de que uma mudança de foco a respeito do diagnóstico da crise ambiental enseje uma mudança de foco nos programas de combate à crise ambiental. Um diagnóstico mais profundo busca colaborar para que as medidas sejam mais conscientes e efetivas. Destarte, uma nova perspectiva acerca da crise ambiental não invalida sua existência efetiva, mas apenas esclarece alguns fenômenos que não foram devidamente aclarados e busca contribuir com novas perspectivas de olhar a crise ambiental.

Mas acima de tudo, um diagnóstico mais efetivo a respeito da crise ambiental contribuir para ampliar a visão do campo jurídico a respeito da sua real responsabilidade no combate à crise ambiental, em outras palavras, esse diagnóstico pretende esclarecer se instrumentos jurídicos são os melhores mecanismos para estabelecer uma relação mais harmônica entre homem e natureza, ou se tal relação é alcançada através de outros campos, como a ética, a economia, a política ou mesmo a teoria do conhecimento.

A título de esclarecimento metodológico, a proposta de pesquisa não consiste em substituir o diagnóstico hegemônico sobre a origem da crise, mas colaborar de algum modo com um aprofundamento da compreensão das causas da crise ambiental. Não se trata da reinvenção da roda, mas de contribuir para que ela gire de modo mais eficiente. Nesse sentido, e tendo consciência das profundas limitações da presente dissertação, que se busca fundamentalmente é contribuir para as análises da crise

ambiental, não almejando revolucionar esse campo de pesquisa, mas agregando mais conhecimento e profundidade.

Por fim, o objetivo do presente capítulo é, em linhas gerais, analisar as origens da crise ambiental a partir da obra *Dialética do esclarecimento*. Para tanto, a primeira seção busca analisar a origem da tomada de consciência ecológica, ou seja, o desenvolvimento dos movimentos ambientalistas. O objetivo é contextualizar os movimentos de proteção do meio ambiente que surgiram como resposta às agressões ao meio ambiente, e sua repercussão no campo jurídico a partir da terceira geração de direitos. A segunda seção possui objetivos mais complexos e arrojados, como transitar por quatro correntes de pensamento que buscam responder à questão das raízes da crise ambiental. A última seção destina-se exclusivamente a analisar a perspectiva da crise ambiental na obra *Dialética do esclarecimento*, através de uma retomada do pensamento de Adorno e Horkheimer explanados no capítulo terceiro.

#### 4.1 BREVE INTRODUÇÃO AO AMBIENTALISMO

A reflexão sobre a natureza encontra no pensamento de Demócrito, Epicuro e Lucrecio suas primeiras bases, além de que o pensamento que se poderia designar como *ecológico* já estava presente nos textos da antiguidade clássica, como no *Timeu* e *República* de Platão ou *Física* de Aristóteles. Em sentido inverso, o pensamento judaico-cristão pode ser designado como precursor de uma visão anti-ecológica da natureza. A doutrina judaico-cristã inaugura o anti-ecologismo ao fundar a linearidade histórica em substituição do tempo cíclico da antiguidade clássica ocidental. Essa linearidade histórica dá as condições de se pensar o progresso, o que soma à concepção de que o homem deve dominar as feras e os animais. “Que ele [o homem] domine os peixes do mar, as aves céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (BÍBLIA, 1990, p. 15).

O progresso e o domínio do homem diante de todos os animais é uma imposição do deus dos hebreus “como forma de recuperar a harmonia do estado natural paradisíaco perdido com o pecado original.” (ALMINO, 1993, p. 11). A concepção ética judaico-cristã coloca o homem acima da natureza, o que favorece seu domínio pelo desenvolvimento tecnológico e industrial. Porém, ainda segundo Almino (1993, p. 11) a perspectiva ecológica do cristianismo é atribuída a São Francisco de Assis, que concebia o homem como igual a todas as criaturas. Mas não é possível deixar de destacar

a visão cartesiana de mundo, com sua divisão total entre substância pensante e substância extensa como uma das perspectivas legitimadoras da dominação da natureza. Com essa pequena introdução procura-se destacar o tempo imemorial em que a degradação ambiental teve início. Conforme Leis (1999, p. 43) a própria utilização do fogo, a revolução da agricultura que rompeu com o nomadismo para estabelecer o sedentarismo das tribos selvagens, a domesticação dos animais para o trabalho, a canalização da água, a invenção da máquina a vapor, a eletricidade, o motor de combustão e a energia nuclear são exemplos do progressivo domínio do homem sobre a natureza.

O conceito natureza (*physis*) é comumente oposto ao de civilização, história, homem e cultura, muito embora o modo de pensar a natureza já tenha sido muito diferente nas diversas épocas históricas. No período pré-socrático, por exemplo, a natureza não era oposta ao homem ou à cultura, essas eram suas componentes. Para Gonçalves (2011, p. 30) a natureza nesse período era associada à ideia de brotar, abrir, emergir, desabrochar de si mesmo e pondo-se em manifestação. Era associada ao próprio cosmos, ao logos, o princípio de tudo em permanente movimento. Ela é a totalidade de tudo o que é, para os pré-socráticos a natureza possui um sentido amplo e radical, compreendendo tudo o que existe. (GONÇALVES, 2011, p. 30). O pensamento judaico-cristão foi o primeiro a estabelecer uma dualidade entre o homem e a natureza, o que só se completou com a filosofia de Descartes. Mas o Iluminismo e a Revolução Industrial acentuaram o processo de separação entre homem e natureza.

Ainda sobre a natureza, existem dois modos de concebê-la, duas formas de olhar que não se confundem com formas ontológicas do ser. São duas concepções de mundo que são excludentes, pois o mundo ou aparece como natureza ou como artifício. Essa divisão foi desenvolvida pelo filósofo francês Clément Rosset na obra *A anti-natureza* e aqui reproduzido diante de sua importância para pensar o ecologismo.<sup>175</sup>

Existem, segundo Rosset (1989, p. 67s), duas formas de se conceber a natureza, a artificialista e a naturalista. O artificialismo não reconhece nenhuma

---

<sup>175</sup> A expressão ecologismo será utilizada como sinônimo de ambientalismo. A utilização da expressão ambientalismo no singular não busca eliminar toda a diversidade e pluralidade dos movimentos ambientalista existentes, mas busca expressão na verdade aquilo que entre todos esses movimentos é universal, a defesa do meio ambiente. Para Gonçalves (2011, p. 12) sob a chancela do ecologismo é possível perceber uma ampla gama de questões que desencadeiam embates políticos, como a extinção das espécies, desmatamento, uso de agrotóxicos, urbanização desenfreada, explosão demográfica, poluição do ar e da água, contaminação de alimentos, erosão dos solos, diminuição das terras agricultáveis pela construção de grandes barragens, ameaça nuclear, guerra bacteriológica, corrida armamentista, tecnologias que afirmam a concentração de poder, dentro outras.

natureza e concebe as produções artificiais não-humanas como idênticas às humanas, i.e., “a natureza é ilusória, porque inexistente ou é impossível determinar o estado original. Alternativamente é puro artifício, fruto da civilização.” (ALMINO, 1993, p. 13). Rosset (1989, p. 67s) concebe o artificialismo como negação da natureza e uma afirmação do acaso – a natureza é criação do homem e pode ele ser aperfeiçoada. Essa concepção artificial estabelece que, p.ex., Hobbes não tem como ponto de partida o estado natural que, uma vez superado, é estabelecido o estado artificial. O ponto de que parte Hobbes não é uma natureza, pois o que ele assim denomina é o produto do acaso. O que na verdade Hobbes designa como natureza humana é fruto da cultura, é artifício. (ROSSET, 1989, p. 179s).

O naturalismo, por outro lado, como concepção de mundo “é a doutrina segundo a qual a natureza existe, isto é, forma geral de crença de que alguns seres devem a realização de sua existência a um princípio alheio ao acaso [matéria] e os efeitos da vontade humana [artifício].” (ROSSET, 1989, p. 56s). Essa doutrina busca neutralizar o acaso e o artifício do homem na criação dos seres, portanto, os seres resultam de causas naturais. Segundo Almino (1993, p. 14) no naturalismo a natureza é a origem de todos os seus opostos, i.e., é o pressuposto no qual se pensa a história, a civilização, a cultura, o espírito, a arte, etc. Essa distinção se faz necessária em vista de que é a partir dela que decorrem as concepções do ecologismo e todas as suas correntes. Além disso, é a partir do naturalismo que se pode pensar a natureza como boa ou má, tal como refletiram os contratualistas. Seguindo como exemplo Hobbes que concebia o estado de natureza como inerentemente mau, e Rousseau, que o concebia como inerentemente bom.

O ecologismo ou ambientalismo questiona o impacto destrutivo do homem na natureza. O movimento verde está ciente de que as catástrofes ambientais decorrem das intervenções do homem na natureza, e luta para que o desenvolvimento das forças produtivas não destruam suas próprias bases físico-orgânicas. Sobre os movimentos ambientais, Leff (2001, p. 150) destaca que a crise ambiental igualmente faz surgir na esfera política novos atores e movimentos sociais que, organizados autonomamente, com estruturas não-hierárquicas, descentralizados e participativos, não partidários, trazem consigo uma nova cultura política democrática, novos valores e novas perspectivas metodológicas. Além disso, esses novos movimentos trazem soluções que incluem, desde recuperação de estilos de vida tradicionais, defesa de novos direitos étnicos e culturais, luta pela dignidade, recuperação do patrimônio ambiental de

recursos naturais, além de uma forte democratização participativa e autogestão de recursos.

O movimento ambientalista emerge como transmissor de mudanças sociais profundas, em meio a conflitos que não podem ser resolvidos apenas mediante procedimentos jurídicos estabelecidos (LEFF, 2001, p. 151), nem analisáveis dentro das atuais coordenadas do pensamento sociológico das sociedades capitalistas. Os fenômenos da industrialização, a pecuarização, destruição de recursos naturais, agricultura altamente tecnologicada, concentração urbana, os perigos das usinas nucleares, além da proteção da biodiversidade, da diversidade genética, desenvolvimento de tecnologias suaves, além da promoção de processos de autogestão são fenômenos que giram em torno dos movimentos ambientalistas. (LEFF, 2001, p. 151). Não é demais lembrar que é no olhar analítico da natureza, que a decompõe em partes e a reduz a seus componentes básicos – p.ex., a biologia é uma questão de química, que é uma questão de física, que é uma questão de matemática – que é possível conhecê-la para dominá-la.

Dessa perspectiva, para o movimento ambientalista, decorre um domínio tecnológico sobre o ambiente sem precedentes. Mas o uso dessa potencialidade humana tem como pressuposto uma visão distorcida dos fins e da própria natureza humana – que é concebida como egoísta, competitiva e agressiva. (PEPPER, 2000, p. 29). O ambientalismo em certo sentido faz uma crítica do consumismo que é tido como o elixir do progresso social. A ideologia do *laissez faire* é criticada por amplos setores ambientalistas, os quais visualizam as sociedades contemporâneas baseadas na expansão econômica – e não espiritual. Repetem a antiga crítica presente nos textos bíblicos: não se pode servir a Deus e à Mãmon.

Outra característica particular do movimento ambientalista é que sua emergência de seu com a crise do marxismo nos anos setenta, de tal modo que o ambientalismo herda do marxismo a crítica do utilitarismo, ainda que tenha direcionado sua crítica não para o utilitarismo dentro da sociedade, mas na relação sociedade-natureza. Além disso, é necessário destacar que o ambientalismo ultrapassa as fronteiras de classe, raça, sexo, nacionalidade, gênero, idade, etc. (GONÇALVES, 2011, p. 18s). O ponto em comum que os une é uma resposta à crescente deterioração ambiental, além de propor um novo sistema de valores, de lutar por justiça ambiental, de maior participação nos assuntos políticos ao exigir maior debate público, além da própria

crítica da racionalidade econômica fundada da lógica de mercado. (LEFF, 2001, p. 151-152).

A própria distribuição do poder e renda, a propriedade formal da terra e dos meios de produção, a participação democrática na tomada de decisões a respeito da gestão de recursos naturais, bem como da escolha de futuros possíveis e novos estilos de vida são reivindicações dos ambientalistas que questionam o *establishment* atual. Ainda segundo Leff (2001, p. 153) o ambientalismo contesta uma série de ideologias que promovem os valores de consumo provenientes da sociedade pós-industrial, além dos “interesses disciplinares que obstaculizam a análise integrada da realidade e a implementação de programas de aproveitamento integrado dos recursos.” (LEFF, 2001, p. 153). O ambientalismo contesta igualmente as ideologias que orientam as reivindicações das classes trabalhadoras para satisfazerem suas necessidades por intermédio da propriedade social dos meios de produção, pois para Leff (2001, p. 153), isso significa “degradação das condições de existência”.

O ambientalismo é um movimento que problematiza os padrões de produção e de consumo, os estilos de vida e as orientações e aplicações do conhecimento no processo de desenvolvimento. O ambientalismo abre-se, assim, para um novo projeto de civilização, que implica a construção de uma nova racionalidade produtiva e uma nova cultura. Isto induz a uma série de reformas e transformações do Estado, como ‘lugar’ de confrontação de interesses contraditórios de diferentes grupos sociais. [...] Os grupos ambientais não se identificam com uma classe, um partido ou um estado social. É um movimento que atravessa com diferentes tensões todo o tecido social. Por outro lado, o movimento ambiental articula-se com outros movimentos e organizações políticas dentro das organizações populares e das classes trabalhadoras, de camponeses, operários, grupos indígenas e classes médias. [...] O ambientalismo revela-se como uma nova força produtiva e uma nova força política. (LEFF, 2001, p. 154-155).

No mesmo sentido, Almino (1993, p. 16) afirma que “o ecologismo, em parte, desenvolve-se como uma crítica naturalista de uma visão moderna, humanista e artificialista que culminou, sobretudo no século XIX, no individualismo” e complementa, o ecologismo tem como meta a crítica da “redução da natureza a recursos para exploração ávida e predatória por parte do homem. Funda-se numa crítica à concepção de progresso derivada de uma história essencial e tornada natural.” O ecologismo nasceu reacionário, pois pretendia girar para trás a roda da história. Os elementos que desencadearam o ecologismo foram formados como antítese à sedimentação do ideário progressista do Iluminismo.

Como já analisado no capítulo precedente, o Iluminismo e seu individualismo atomista, o qual colocava o indivíduo no centro da exploração da natureza, acreditava demasiadamente no progresso histórico e tecnológico, depositando sua esperança na razão instrumental. “O iluminismo, por sua vez, se, de um lado, endeusou a natureza, de outro, acreditando na autonomia do homem e de sua razão, favoreceu a consolidação da idéia de progresso.” (ALMINO, 1993, p. 18). A ideia de progresso consolidou-se do Iluminismo, e uma das primeiras reações a essa corrente hegemônica de pensamento foi o romantismo do século XIX. Para Almino (1993, p. 18) “de uma certa forma geral, o culto da natureza é subproduto da sociedade industrial.” O romantismo que, no âmbito estético, criticava o industrialismo e os centros urbanos, procurava uma atitude contemplativa da natureza bucólica. Na verdade, a primeira fase do ambientalismo era mais estética do que propriamente política. (LEIS, 1999, p. 64).

O ecologismo, assim, nasce de reações às conquistas da Revolução Industrial, bem como do ideário iluminista, embora o alvo de sua crítica seja ao mesmo tempo seu pressuposto teórico. Segundo Almino (1993, p. 19) a consciência ecológica se alimenta do próprio progresso tecnológico. A ecologia<sup>176</sup> como disciplina científica, o estudo das relações dos organismos vivos com seus meios ambientes, surge em 1866 pelo biólogo holista Ernst Haeckel. (LEIS, 1999, p. 76). O avanço dos estudos sobre ecologia proporcionaram as análises necessárias para a crítica do modelo atual de desenvolvimento econômico e social, em outras palavras, o avanço tecno-científico de todas as ciências é, ao mesmo tempo, o alvo crítico e o fundamento do ecologismo.

Em seu aspecto propriamente político a ecologia que é contemporânea da Revolução Industrial toma forma apenas na segunda metade do século XIX. Suas expressões iniciais se deram na Alemanha, Grã-Bretanha e Estados Unidos da América, muito provavelmente pelo industrialismo relativamente avançado nessas regiões. (ALMINO, 1993, p. 21). O primeiro grupo de ambientalistas surgiu na Inglaterra em 1865, o *British Commons, Pén Spaces and Footpaths Preservation Society*. E em 1880 a ecologia dá seus primeiros passo e aos poucos consolidar-se na Europa e nos Estados

---

<sup>176</sup> A ecologia nasce como uma das áreas da biologia que visa estudar a interação entre os organismos com seu meio ambiente, com o avanço de suas pesquisas, a ecologia começou a integrar o ser humano e, converteu-se assim, em uma ciência interdisciplinar, estabelecendo uma conexão entre as ciências físico-naturais e as ciências sociais. (ODUM, 2004). É necessário observar, contudo, que o termo ecologia é empregado pelos movimentos ambientalistas em sentido diverso, i.e., a defesa da ecologia não se identifica com a defesa do conhecimento sistematizado sobre a relação e interação entre os seres vivos e o meio ambiente em que vivem. Quando se trata da proteção ecológica, se está falando do objeto de estudo da ecologia, das próprias relações e interações dos seres vivos com o meio ambiente em que vivem. (SILVA, 2008a, p. 87).



Unidos da América,<sup>177</sup> e começa a exercer influência política nos anos vinte e trinta na Alemanha e principalmente após 1968 em diversos países da Europa. (ALMINO, 1993, p. 21).

Na década de 30 do século XX a ecologia era mais desenvolvida e influente politicamente na Alemanha e coincidiu com a ascensão do fascismo alemão. O movimento *Blut und Boden* (Sangue e Terra) foi uma ideologia nacionalista e ecologista que relacionava-se com os movimentos sociais em favor da natureza e da vida rural. Assim como o fascismo, o movimento *Blut und Boden* era reacionário por valorizar um passado nostálgico, na busca do espírito nacional puro. Esse movimento ecológico buscava “o apego ao solo, à natureza e à Mãe Terra, a crítica ao progresso, ao mundo industrial e ao artificialismo da tecnologia moderna, a valorização da vida rural e uma ideologia matriarcal que rejeita [...] explorar, de forma insensível, a natureza.” (ALMINO, 1993, p. 22). O ecologismo reforça ainda a tendência do fascismo de recusar o capitalismo *laissez-faire* e o comunismo como seu desenvolvimento das forças produtivas formatação socioeconômica, fazendo do fascismo uma terceira via entre esses dois modelos.

O ecologismo foi inclusive apresentado como ideologia de Estado pelo fascismo alemão, e se expressava na tentativa de manter o pequeno agricultor em sua terra, além de incentivar políticas de plantação de árvores e criação de parques, apoio à ruralização da Alemanha e à agricultura biodinâmica. No mesmo sentido afirmam Castoriadis e Bendit (1981, p. 85) a ligarem o fascismo alemão com os movimentos ecológicos, especialmente com o movimento *Blut und Boden*. A solução para os ecofascistas é a ditadura mundial, em que os melhores assumem postos de comando para que decidam sobre a utilização de recursos naturais. Esse grupo acredita que o problema ecológico é apenas solucionado em uma “sociedade hierárquica, onde uma

---

<sup>177</sup> A respeito do ambientalismo em solo brasileiro Eduardo Viola (1987) assevera que a crise ambiental brasileira, que tem como principais aspectos a exploração irracional das florestas e o avanço da monocultura nas áreas do Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Norte, além dos detritos da poluição industrial, os resíduos de agrotóxico utilizados nas plantações, o despejo direto de esgoto nos rios que comprometem os recursos hídricos, os gases produzidos pela indústria química sem controle poluente até a década de setenta, o controle sanitário dos alimentos é precário, além de que utiliza-se altas doses de conservantes químicos, a ausência de saneamento básico e o tratamento inadequado do lixo são fatos que influenciaram o surgimento de movimentos ambientalistas brasileiros que buscam soluções para os problemas apontados. Segundo Santilli (2005, p. 25), com base em estudos realizados por José Augusto Pádua na obra *Um sopro de destruição*, publicada em 2002, a crítica ambiental nasceu no Brasil no século XVIII e XIX, em especial em 1786 e 1888 como uma forma de reação ao modelo de exploração colonial que caracteriza-se pelo escravismo, latifúndio, monocultura e maus-tratos à terra. Textos do abolicionista Joaquim Nabuco e do primeiro ministro do Brasil independente, José Bonifácio de Andrada e Silva indicam que o movimento ambientalista não foi importado da Europa e dos Estados Unidos da América.

categoria de pessoas tem o poder e regula tudo para os outros.” (CASTORIADIS; BENDIT, 1981, p. 85). Contudo, muito embora o ecologismo tenha nascido a partir das pretensões políticas reacionárias, não há continuidade, afirma Almino (1993, p. 22), entre o ecofascismo e o ecologismo na atualidade, não há ainda, nenhuma relação intrínseca que ligue ecologismo e fascismo.

No mesmo sentido está Tavolaro (2001, p. 134) ao afirmar que já nos anos de 1880 a 1910 houve uma primeira onda ambientalista na Europa Ocidental, decorrendo dos efeitos da Revolução Industrial especialmente da Inglaterra. Nos Estados Unidos da América igualmente houve preocupação com a conservação do meio ambiente já nos primeiros anos de colonização inglesa. (McCORMICK, 1992, p. 29). Na Alemanha o romantismo, sentimento de apego à natureza bucólica ainda estava presente no seio das classes urbanas abastadas. Isso decorre do próprio dinamismo da nascente sociedade industrial, que impingiu radicais transformações sobre o ambiente. É lícito lembrar que a Revolução Industrial do início do século XVIII alicerçou-se até o início das primeiras décadas do último século sobre o capital, o trabalho e recursos naturais. Mas já por volta do século XX a tecnologia revolucionou as forças produtivas. “Esse elemento novo provocou um salto, qualitativo e quantitativo, nos fatores resultantes do processo industrial. Passou-se a gerar bens industriais numa quantidade e numa brevidade de tempo antes impensável.” (CARVALHO, 2003, p. 67).

Após a Segunda Guerra o ecologismo volta a surgir a partir de uma fusão das duas ciências, a biologia e a economia. Nos anos sessenta o ecologismo ressurgiu como um movimento eminentemente político, mas sua estruturação em partidos apenas se deu na década de setenta. (ALMINO, 1993, p. 23). A expressão usada pela China maoísta fora reutilizada pelos movimentos contestatórios, a Revolução Cultural da década de sessenta, especialmente as revoltas de 1968 em diversos países europeus ajudaram a projetar o ecologismo no debate político. (GONÇALVES, 2011, p. 12). Os anos sessenta nos Estados Unidos da América foram marcados pelo debate a respeito dos direitos civis, a Guerra do Vietnã e de novos padrões de comportamento como a revolução sexual da década de setenta. Conforme McCormick (1992, p. 78) na Europa ocidental, especialmente na França, Alemanha e Espanha houve uma contundente contestação dos valores sociais por parte dos estudantes em maio de 1968, além das greves dos trabalhadores. Mas não apenas em países de sistema capitalistas, no próprio bloco soviético, a Tchecoslováquia foi palco da Primavera de Praga, a instalação de uma social-democracia, ou o *socialism with a human face* (socialismo com uma face

humana). A revolta estudantil não se restringiu aos *campi*, mas extravasaram pelas correntes da contracultura que reivindicava uma nova política na sociedade do espetáculo.

O próprio movimento *hippie*, os protestos anti-stalinistas com a Primavera de Praga, a revolução sexual, o movimento feminista e homossexual, as guerrilhas urbanas na América Latina, os movimentos contrários aos hábitos de consumo, a crise do petróleo na década de setenta enfim, todos foram importantes para gerar transformações culturais que ajudaram na tomada de consciência ecológica. (GONÇALVES, 2011, p. 11s), (SILVA, 2008c, p. 18) e (ALMINO, 1993, p. 23). Além disso, os desastres ecológicos foram outro fator que influenciou a reflexão a respeito do meio ambiente, entre os desastres destacam-se eles o naufrágio do petroleiro Torrey Canyon em 1967, a intoxicação com mercúrio de pescadores e suas famílias em Minamata, no Japão, com ampla repercussão mundial veiculada pelas lamentáveis fotos de W. Eugene Smith. Não é possível negligenciar que o ecologismo também ganhou espaço através dos impactos negativos do processo de industrialização quando estes processos atingiram a população de países ricos. Os impactos da poluição, do tráfego e do ruído foram outras influências que impactaram negativamente as classes mais altas, cuja educação possibilitou explorar alternativas políticas para expressar sua insatisfação. (LAGO, 2013, p. 24).

No campo acadêmico e intelectual a repercussão das obras de Bertrand Russell *Has man a future?* (Tem o homem um futuro?) de 1961, *Silent Spring* (Primavera silenciosa) de Rachel Carson de 1962 e *This Endangered Planet* (Este planeta em perigo) de 1971, de Richard Falk, bem como o ensaio de Garrett Hardin publicado na revista *Science*, *The Tragedy of Commons* (A tragédias dos comuns) de 1968 e *Exploring New Ethics for Survival* (Explorando a nova ética para a sobrevivência) de 1972 exerceram importante função da conscientização e da formação da opinião pública. Um dos fatos que concedeu relativo fôlego ao movimento ecologista é que, contrariamente às revoltas de 1968 que objetivavam a mudança de comportamento e de valores, não se esgotava em mudanças comportamentais imediatas, “já que implicava, em sua dimensão mais profunda, revisão de todo um modelo de civilização.” (ALMINO, 1993, p. 24).

Ainda sob a perspectiva política o ecologismo ganhou ainda mais fôlego e visibilidade a partir das décadas de 70 e 80, em virtude de que após o constante crescimento econômico das décadas de 50 e 60, são consideradas décadas de crise econômica. Desde que o ecologismo nasceu os períodos da história que mais houve

preocupação a respeito das questões ambientais, como a década de 90 do século XIX, a década de 20, 60 e 90 deste século, corresponderam com períodos de crise econômica, de modo que nesses períodos é mais fácil contestar os benefícios das revoluções industrial e tecnológica. (McCORMICK, 1992, p. 67). A ascensão do ecologismo nas décadas de 60 e 70 assemelhasse ao conjunto de ideias dos anos 20 e 30 na Alemanha, “quanto à recusa do capitalismo e do comunismo, a crítica ao industrialismo e a desconfiança em relação aos avanços tecnológicos, além do apego à vida rural e, de forma mais genérica, a veneração à natureza.” (ALMINO, 1993, p. 24). O ecologismo, portanto, é crítico tanto do livre mercado como da planificação econômica. Assim como houve o vazamento de petróleo pela sonda Deepwater Horizon no Golfo do México em 2010 sob a égide do capitalismo, o acidente nuclear de Chernobyl se deu sob o socialismo real.<sup>178</sup>

O fato de que por vezes o ecologismo julgue estar para além da esquerda ou da direita do espectro político não desnatura sua atitude progressista ou conservadora.<sup>179</sup> Assim como Marx (2008, p. 48) afirma que “do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz”, não é possível considerar um movimento político como o ecologismo sem concebê-lo como uma postura progressista ou conservadora. Para Almino “o ecologismo pós-68 é, portanto, mais definido em seu curso político e mais sintonizado com os problemas políticos do presente” e continua a afirmar que “não quando pretende superar a política ou inaugurar uma nova política,

---

<sup>178</sup> Esta posição é contestada por Foladori em artigo publicado na revista Raízes, sob o título *Capitalismo e crise ambiental* (1999). No artigo Foladori critica a concepção de que em ambos os modelos econômicos, capitalismo e socialismo, as causas da crise ambiental seriam o desenvolvimento da indústria e o crescimento populacional. Para o autor tal diagnóstico está errado, em vista de que as causas da crise ambiental estão nas relações sociais, dado que enquanto o modelo capitalista produz ilimitadamente, no sistema socialismo a produção é ditada pela necessidade dos indivíduos. Cf. (FOLADORI, 1999). A respeito da perspectiva do ecossocialismo, uma introdução ao tema está no artigo de Löwy (2009), publicado pela Revista Crítica Marxista.

<sup>179</sup> Como afirma Leis (1999, p. 118) o movimento ambientalista busca destacar sua posição ideológica sem estar à esquerda ou à direita, assim, o movimento não se identificaria nem com o liberalismo, nem mesmo com o socialismo ou o conservadorismo, embora inclua aspectos diversos de tais ideologias. Ainda segundo o autor “Morin lembra que os princípios da política verde são complexos e comportam incertezas e/ou antagonismos que levariam ao impasse uma ação pensada exclusivamente do ponto de vista instrumental. De fato, comportam finalidades que são conservadoras, por um lado, e revolucionárias, por outro. Se, por exemplo, alguns valores orientam a ação para conservar a diversidade biológica e nossas heranças culturais, outros orientam para revolucionar as relações sociais e políticas existentes. Esse duplo imperativo conservar/revolucionar é paradoxal, se observado do ponto de vista racional-instrumental. [...] A ideologia e a prática política ambientalista se constituíram assim de forma eclética e pragmática. De forma contrária à homogeneidade das tradições de esquerda e direita, o ambientalismo nutre-se de um amplo leque de opções de diferentes signos. Assim, as políticas do ambientalismo podem combinar orientações a favor de privatizações como de nacionalizações, do mesmo modo que podem ser a favor de aumentar as despesas do Estado em algumas áreas e diminuí-las em outras ou de liberar o mercado para alguns produtos e regulá-lo para outros.” (LEIS, 1999, p. 124-125).

mas, ao contrário, quando contribui para a consolidação de ideais políticos da modernidade, inserindo-se [...] numa tradição de permanente revolução democrática.” (ALMINO, 1993, p. 25). O fato é que o ecologismo pode assumir faces socialistas, liberais e fascistas, ou mesmo anarquistas, derivando da inspiração do pensamento de Kropotkin e Thoreau. (McCORMICK, 1992, p. 65).

O ecologismo ou ambientalismo pode ser concebido a partir de três abordagens diferentes em relação à sua forma de atuação política. Segundo Leis (1999, p. 53-54) o primeiro modelo é como grupo de pressão ou de interesse, mais presente nos Estados Unidos da América, que se constitui como *lobby* para que seja exercida suas demandas dentro do sistema político. A segunda abordagem concebe o ambientalismo como movimento social, aproximando-o do movimento feminista e pacifista. Essa segunda abordagem está mais presente na Europa, na qual o movimento ambientalista é concebido como um ator crítico e alternativo à ordem capitalista vigente, orientando suas ações com base em valores éticos. A terceira abordagem do ambientalismo caracteriza-o como movimento histórico, em que assume a sociedade atual como insustentável a médio e longo prazo. Para essa terceira perspectiva do ambientalismo, o modelo de desenvolvimento econômico atual é insustentável, além das próprias instituições e valores dominantes, como o consumismo e o crescimento econômico sem limites. (LEIS, 1999, p. 54). É nessa perspectiva que o ambientalismo se mostra mais à esquerda do espectro político, ao postular uma mudança do atual estado de coisas vigente.

O ambientalismo começa, portanto, a sair da esfera estética e adentrar na política lentamente. A emergência do debate entre preservacionistas<sup>180</sup> e conservacionistas,<sup>181</sup> inspirados por John Muir e Gifford Pinchot, respectivamente, constitui os primeiros momentos do ambientalismo político. (McCORMICK, 1992, p. 31). Muir que defendia posições mais radicais, nas linhas do biocentrismo de Gilbert

---

<sup>180</sup> O preservacionismo, inspirado em Muir, possui uma postura mais intransigente em relação ao conservacionismo. Para os preservacionistas as áreas virgens devem ser protegidas e preservadas sem qualquer influência ou contato humano, com a exceção de visitas recreativas. O preservacionismo inclina-se para uma perspectiva estética e espiritual com a vida selvagem, e ao contrário do conservacionismo que busca promover o desenvolvimento sustentado, o preservacionismo não busca desenvolver. (McCORMICK, 1992, p. 32).

<sup>181</sup> O conservacionismo, inaugurado por Pinchot em sua obra *The fight for conservation* (1910), tem como características a eliminação do desperdício nos processos de intervenção na natureza, a ideia de desenvolvimento como princípio primeiro de conservação (uso dos recursos existentes pela geração presente), além da prevenção do desperdício e desenvolvimento para o benefício de muitos, e não para poucos. Trata-se de um pensamento antropocêntrico. (TAVOLARO, 2001, p. 145) e (McCORMICK, 1992, p. 32).

White, Henry D. Thoreau e George Perskin Marsh, não reconhecia direitos especiais do homem sobre quaisquer outras espécies. Assim, Muir buscava preservar áreas virgens de qualquer intervenção humana. (McCORMICK, 1993, p. 31). Pinchot, como conservacionista e mais moderado, seguindo as linhas de Carl Linnaeus, postulava o uso dos recursos naturais de modo racional, para que os protegesse de qualquer degradação. Pinchot não concordava com o radicalismo dos preservacionistas, assim, propunha um “ambientalismo que contemplasse os interesses e valores predominantes da civilização atual, sem por isso cair em um desenvolvimento a qualquer custo.” (LEIS, 1999, p. 65). Foi Pinchot que, de certa forma, foi o precursor do conceito de desenvolvimento sustentável.

No pós-guerra o movimento ambientalista foi tomando novo fôlego em setores da sociedade civil, no qual se destaca o setor científico, que desenvolve nesse período uma massa crítica significativa na comunidade acadêmica. (LEIS, 1999, p. 71). Como exemplo há a criação da União Internacional para a Proteção da Natureza (IUCN, sigla em inglês) por um grupo de cientistas vinculados às Nações Unidas em 1948. Esse fato ilustra o protagonismo da comunidade científica em relação ao movimento ambientalista. Como já indicado anteriormente, em 1962 o livro *Primavera silenciosa* de Rachel Carson tocou em um ponto central a respeito da problemática ambiental, os pesticidas e inseticidas sintéticos. Na obra, Carson (1969) destaca os efeitos adversos da má utilização de pesticidas e inseticidas, gerando uma controvérsia e aumento a consciência a respeito da importância do meio ambiente. Em 1970 cerca de trezentos mil americanos participaram do Dia da Terra, uma das maiores manifestações ambientalistas da história, e segundo McCormick (1992, p. 64), nesse clima de conscientização ambiental foi realizada uma das maiores conferências das Nações Unidas sobre meio ambiente, em Estocolmo no ano de 1972.

Havia um novo ambientalismo surgindo, que condensava todos os movimentos anteriores em um só. Porém, ao contrário dos grupos preservacionistas mais antigos que perseguiram seus objetivos eminentemente filantrópicos, o novo ambientalismo era ativista e político, e sua mensagem era de uma iminente catástrofe ambiental que apenas poderia ser evitada com a mudança de hábitos e dos valores da sociedade industrial. (McCORMICK, 1992, p. 65). Outro elemento que impulsionou o movimento ambientalista foram os desastres ambientais, que contribuíram para a formação de uma consciência ecológica.

Nos anos setenta um grupo de cientistas, economistas, humanistas, acadêmicos, funcionários públicos internacionais e educadores formaram juntamente com o industrial e intelectual Aurélio Peccei o Clube de Roma. O principal produto do Clube de Roma foi o relatório *The Limits to Growth* (Os limites do crescimento) publicado em março de 1972, em que apresentava uma análise catastrofista do futuro da humanidade sob o pressuposto do progresso econômico. (MEADOWS et al, 1978, p. 9). O relatório chega a três conclusões:<sup>182</sup> a primeira afirma que na hipótese de as tendências existentes de a população, a poluição, a industrialização, a produção de alimentos e o uso de recursos continuassem inalterados, os limites de crescimento do planeta seriam atingidos em cem anos. “O resultado mais provável seria um declínio súbito e incontrolável tanto na população quanto na capacidade industrial.” (MEADOWS et al, 1978, p. 20). A segunda afirma que ainda é possível formar uma condição de estabilidade ecológica e econômica a partir de uma modificação das tendências de crescimento. “O estado de equilíbrio global poderá ser planejado de tal modo que as necessidades materiais básicas de cada pessoa na terra sejam satisfeitas, e que cada pessoa tenha igual oportunidade de realizar seu potencial humano individual.” (MEADOWS et al, 1978, p. 20). Por último, o relatório afirma que “se a população do mundo decidir empenhar-se em obter este segundo resultado, em vez de lutar pelo primeiro, quanto mais cedo ela começar a trabalhar para alcançá-lo, maiores serão suas possibilidades de êxito.” (MEADOWS et al, 1978, p. 20).

O relatório, portanto, reflete a visão de Thomas Malthus, de que a população ultrapassaria a capacidade de produção de alimentos, demonstrando que a civilização caminhava para a aniquilação. A tese essencial do relatório *Limites do crescimento* é de que as raízes da crise ambiental residiam no crescimento exponencial. (MEADOWS et al, 1978) e (McCORMICK, 1992, p. 89). Ainda segundo McCormick (1992, p. 89) “a catástrofe era inevitável já no final do século, causada pela exaustão dos recursos e pelas taxas de mortalidade crescentes devido à poluição e à carência de alimentos.” As propostas polêmicas do relatório incluem a redução de 40% no investimento industrial,

---

<sup>182</sup> Segundo Leis (1999, p. 83) o relatório afirmava que “os principais problemas ambientais são globais e sua evolução acontece a ritmo exponencial. A simulação feita no computador do comportamento das diversas variáveis mostra que a catástrofe era inevitável, caso não se tomasse medidas preventivas. A tragédia aconteceria em poucos anos, no final do século XX, a seus principais sintomas seriam a exaustão dos recursos naturais, a poluição industrial e a falta de alimentos. Havia, então, uma necessidade urgente de reconhecer os limites existentes no meio ambiente para o crescimento indefinido da economia e da população e, portanto, de estabilizar tanto uma quanto a outra.”

redução de 20% no investimento agrícola, redução de 40% da taxa de natalidade e transferência de riqueza dos países ricos aos países pobres. (MEADOWS et al, 1978).

Além disso, algumas de suas críticas foram em direção da posição otimista em relação à tecnologia, pois para os autores do relatório “o otimismo tecnológico é a reação mais comum e a mais perigosa às descobertas provenientes do nosso modelo mundial. A tecnologia pode aliviar os sintomas de um problema, sem afetar as causas fundamentais.” E continuam afirmando que a fé depositada na tecnologia, “como uma solução final para todos os problemas, pode desviar nossa atenção do problema mais fundamental - do crescimento em um sistema finito - e impedir-nos de tomar medidas efetivas para resolvê-lo.” (MEADOWS et al, 1978, p. 151).

Publicado poucos meses antes da Conferência de Estocolmo o relatório do Clube de Roma intensificou os debates sobre a crise ambiental. Somou-se ao tom alarmista do relatório a obra *Blueprint for Survival* (Modelo para a sobrevivência) escrito por Edward Goldsmith e apoiado por importantes cientistas ingleses, sendo publicado em janeiro de 1972 pela revista inglesa *The Ecologist*. Goldsmith, editor do *The Ecologist*, afirmara que o crescimento populacional e a utilização dos recursos necessitavam de mudanças radicais, uma vez que o crescimento indefinido não poderia ser sustentado por recursos finitos. (McCORMICK, 1992, p. 90). Nesse sentido, a obra propôs controle de natalidade, controle demográfico, redução do uso de pesticidas e fertilizantes, proibição de imigração, manejo eficiente de esgotos e redução de dejetos industriais. (GOLDSMITH, 1972). As propostas do Clube de Roma interessavam mais aos políticos conservadores que buscavam fundamentar suas posições de bloqueio de reformas sociais progressistas. Além disso, a visão da esquerda marxista a respeito do relatório *Limites do crescimento* era de quebrar a resistência da classe trabalhadora à autoridade. (McCORMICK, 1992, p. 92-93).

A acumulação da crítica ambientalista ao *establishment* atraiu críticos que buscavam desmistificar o alarmismo provocado pelos ambientalistas. McCormick (1992, p. 95) identifica em John Maddox o porta-estandarte dos críticos ao movimento ambientalista, em suas obras como *The Doomsday Syndrome* (1972) ataca a obra *Primavera silenciosa* Carson. Em 1973 a obra *The Doomsday Lobby* de Thomas R. Shepard e Melvin Grayson agrega corpo ao coro de céticos sobre as mudanças climáticas juntamente com a obra de Petr Beckmann, *Eco-hysterics and the Technophobes*. Ambas as obras, verdadeiras odes ao reacionarismo e ao



conservadorismo, ampliariam as análises da *retórica da intransigência* de Albert Hirschman.

Após a publicação do relatório *Limites do crescimento*, segundo Romeiro (1999, p. 76), estabeleceu-se uma clivagem entre os possibilistas<sup>183</sup> culturais ou tecnocêntricos, ou ainda, segundo Sachs (2002, p. 50) os *cornucopians*, que pregavam a inventividade humana como uma saída para os limites ambientais ao crescimento econômico. Para esse primeiro grupo “as preocupações com o meio ambiente eram descabidas, pois atrasariam e inibiriam os esforços dos países em desenvolvimento rumo à industrialização para alcançar os países desenvolvidos” (SACHS, 2002, p. 50), em vista de que a prioridade era o crescimento econômico, pouca atenção se dava ao meio ambiente. E do outro lado, para Romeiro (1999, p. 76), os deterministas geográficos<sup>184</sup> ou os ecocêntricos, e para Sachs (2002, p. 50) os *doomsayers*, que anunciam o apocalipse iminente, sob a ótica de que o meio ambiente detém limites para o crescimento econômico e demográfico.

Muito embora seja com o relatório *Limites do crescimento* que havia se popularizado a ideia de crescimento zero<sup>185</sup> foi em junho de 1972 com a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo que a ideia de desenvolvimento sustentável se popularizou. Segundo McCormick (1992, p. 98) a Conferência de Estocolmo foi o “marco fundamental no crescimento do ambientalismo internacional.” Na Conferência os problemas políticos, sociais e econômicos do meio

---

<sup>183</sup> O possibilismo é uma corrente de pensamento originária no campo da Geografia inaugurada pelo francês Paul Vidal de La Blache que afirma que o homem detém liberdade para suas escolhas e ações independentemente do ambiente em que vive, não sendo apenas respostas à imposição do meio. Para o possibilismo o indivíduo não é determinado pelo meio, pois pode agir livremente para mudar a situação em que vive. (MORAES, 1999, p. 66-67).

<sup>184</sup> O determinismo geográfico, igualmente ao possibilismo de Blanche, é uma escolar de pensamento no âmbito da Geografia, inaugurada pelo alemão Friedrich Ratzel que, ao contrário do Blache, afirma ser as condições naturais que determinam a atuação humana, influenciando em sua fisiologia e em sua psicologia, ou seja, a natureza influencia a própria constituição social mediante condições econômicas e sociais. Manifesta a ideia de que o homem está inserido em um meio e que não há possibilidades de mudança. (MORAES, 1999, p. 55).

<sup>185</sup> “Na Conferência de Estocolmo teremos oportunidade de comprovar as dificuldades e mal-entendidos gerados pelo consenso ambientalista em torno da hipótese de crescimento zero (que tinha alcançado enorme visibilidade pública a partir dos relatórios do Clube de Roma). Este consenso inscreveu-se dentro da complexa problemática das relações Norte-Sul, criando desconfiança e uma atitude defensiva, por parte dos países do Sul, que acreditavam que o Norte levantava os problemas ambientais para impedir seu rápido desenvolvimento (e manter assim sua dependência em relação aos países desenvolvidos). De fato, *The Limits to Growth* não pedia um ‘congelamento’ do Sul, observando explicitamente que a interrupção solicitada no crescimento econômico se aplicava, sobretudo, ao Norte, dado que o Sul, pelo contrário, devia ser ajudado a acelerar seu desenvolvimento. As fortes críticas dirigidas ao relatório do Clube de Roma são um exemplo das características do debate ambientalista, no eixo Norte-Sul. Desde muito cedo o Sul começou a polarizar suas posições dando maior importância aos problemas sociais que aos ambientais [grifo do autor].” (LEIS, 1999, p. 84).

ambiente global foram debatidos entre os diversos governos com o objetivo de elaborar um programa intergovernamental. O resultado foi a criação da *United Nations Environmental Programme* (UNEP), além disso, marcou a transição do ambientalismo da década de 60, mais romântico e estético, para o novo ambientalismo da década de 70, mais racional e político. (LEIS, 1999, p. 86).

Na referida Conferência participaram 113 países, 19 órgãos intergovernamentais e quatrocentas outras organizações intergovernamentais e não-governamentais. Segundo McCormick (1992, p. 106), já na abertura Maurice Strong, Secretário-Geral à época, afirmou que o conceito de crescimento zero<sup>186</sup> proposto pelo Clube de Roma era inviável como política para qualquer sociedade, portanto, os conceitos básicos sobre crescimento precisavam ser repensados.<sup>187</sup> Foi a partir de Estocolmo que o meio ambiente foi pensado de modo mais racional, levando em consideração as características do meio ambiente que afetam a qualidade de vida humana. Ainda segundo o autor, pela primeira vez o meio ambiente teve atenção dos governos, sendo discutido com relativa seriedade. Muito embora os países em desenvolvimento se mantiveram céticos em relação aos reais efeitos da Conferência, isso porque a poluição e seus esforços para controlá-la eram vistos como esforços para barrar seu desenvolvimento.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> A respeito do pensamento marxista acerca do conceito de crescimento zero, Leis (1999, p. 90-91) destaca que o marxismo “tem sido utilizado como fonte permanente de otimismo contra as vertentes conservadoras de caráter neomalthusiano. Os marxistas foram, precisamente, os críticos mais ativos do pensamento ambientalista dos cientistas naturais, especialmente daquele estruturado em torno das hipóteses de crescimento zero. Os ambientalistas foram assim obrigados a criticar duramente o antropocentrismo e o otimismo dos marxistas, que acreditavam que os avanços das forças produtivas resultariam na solução de todos os problemas ambientais. Porém, ainda aceitando que Marx e Engels lutaram fortemente contra o pensamento biologicista de sua época, é incorreto não reconhecer a importância da obra desses autores em relação às numerosas observações que fizeram sobre as interações entre a sociedade e o meio ambiente natural.” Para um contraponto a essa afirmação, a respeito de uma relação entre ecologia e o pensamento de Marx, Cf. (FOSTER, 2005), (LUCAS, 2014, p. 152-164), (AUGUSTIN, 2012, p. 397-412) e (BURKETT, 2014).

<sup>187</sup> Segundo Leis (1999, p. 146) foi o Secretário-Geral Maurice Strong que, na Conferência de Estocolmo, usou pela primeira vez a palavra ecodesenvolvimento como uma proposta de desenvolvimento ecologicamente orientado. O conceito foi desenvolvido em um artigo considerado clássico de Ignacy Sachs. No referido artigo, Sachs indica que o ecodesenvolvimento, para que seja considerado um verdadeiro desenvolvimento, deve ser integrado com outros aspectos não ambientais, como a satisfação das necessidades humanas básicas, o respeito às culturas nativas, a participação da população envolvida e a solidariedade para com as futuras gerações. Cf. (SACHS, 1974, p. 828-837).

<sup>188</sup> McCormick (1992, p. 107-108) destaca o papel que a China e os Estados Unidos da América tiveram na Conferência: “O desempenho da delegação chinesa merece menção especial. Os chineses decidiram vir a Estocolmo somente no último minuto e havia alguma preocupação quanto a seus planos para as sessões da conferência, particularmente de que viessem a assumir a liderança dos países menos desenvolvidos. Sem dúvida, as posições assumidas por muitos dos países do Terceiro Mundo foram reforçadas pela presença chinesa. Tang Ke, chefe da delegação chinesa, num importante discurso que fez para a conferência, argumentou que a China apoiava os países menos desenvolvidos na exploração de seus recursos naturais de acordo com suas exigências; ‘cada país tem o direito de definir seus próprios

O principal legado de Estocolmo diante do ambientalismo foi a propulsão do movimento a âmbito internacional, de tal modo que a Conferência apresentou quatro resultados importantes. Segundo McCormick (1992, p. 112), o primeiro foi colocar em foco o meio ambiente humano, onde a concepção do ambientalismo, no início mais planfetério e provinciano, para uma perspectiva mais racional e holística, integrando uma visão da biosfera e sua má utilização pelo homem. “O Novo Ambientalismo evoluiu para termos que eram politicamente mais aceitáveis, encorajando mais governos nacionais a fazer do meio ambiente uma questão de política.” (McCORMICK, 1992, p. 112). O segundo ponto consiste no fato de que Estocolmo forçou países desenvolvidos e países em desenvolvimento, com diferentes percepções a respeito do meio ambiente e desenvolvimento a estabelecer um compromisso entre si. Por terceiro destaca-se o papel que as ONGs começaram a desempenhar após a Conferência, além disso, a Conferência colaborou para que as críticas das ONGs aos programas dos governos tornassem-se mais realistas e maduras com os outros setores das sociedades. Por último o produto final de Estocolmo foi a criação do Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas (UNEP).<sup>189</sup> (McCORMICK, 1992, p. 112).

A Conferência de Estocolmo contribuiu ainda para que o tema sobre o desenvolvimento sustentável fosse melhor debatido e aprofundado. Até então os

---

padrões e políticas de ambiente à luz de suas próprias condições, e nenhum país, qualquer que seja, pode solapar os interesses dos países em via de desenvolvimento sob o pretexto de proteger o ambiente.’ Quanto ao mais, a delegação teve um papel passivo. Seu interesse principal parecia voltar-se para a Declaração sobre o Meio Ambiente Humano, cujo perfil tinha sido traçado 18 meses antes para a conferência do Comitê Preparatório. Uma moção apresentada pela China levou a uma rediscussão, temperada pela preocupação de que um texto deveria ser aprovado no final da conferência; Maurice Strong argumentava que aquela seria uma das medidas fundamentais do sucesso de Estocolmo. Os chineses assumiram inicialmente um ponto de vista extremo, argumentando, por exemplo, que o preâmbulo deveria ser ampliado para afirmar que em alguns lugares o meio ambiente estava ameaçado de extinção pela ‘pilhagem, agressão e guerra por parte dos colonialistas, imperialistas e neo-colonialistas.’ A delegação sugeriu uma emenda ao Princípio 13, cujo efeito seria demonstrar que a superpopulação era causada por ‘pilhagem, agressão e guerra’ e que ‘a famosa teoria malthusiana era teoricamente absurda e sem fundamento na realidade.’ Já pelo fim das discussões, sugeriu que todos os princípios em relação aos quais não havia sido atingido um acordo deveriam ser omitidos. Mas quando a declaração foi votada, no último dia da conferência, a delegação chinesa foi a única a não aprová-la por aclamação. A delegação americana se encontrava numa posição curiosa. Desde o início um dos mais importantes advogados da conferência de Estocolmo, os Estados Unidos se opuseram a muitos dos princípios ou emendas propostos ou apoiados pelos países menos desenvolvidos, tentaram enfraquecer a proposta do Registro Internacional de Substâncias Químicas Potencialmente Tóxicas, abstiveram-se na votação de uma resolução que condenava os testes com armas nucleares (especialmente na atmosfera) e se opuseram à expansão do conselho dirigente, que havia sido proposta para o novo programa ambiental da ONU. Além disso, foram constantemente criticados (por exemplo, pela Suécia, Índia, China, Islândia, Tanzânia e por grupos ativistas radicais americanos que estavam fora do salão da conferência) pelos custos humanos e ambientais da guerra na Indochina. Em contraposição, os Estados Unidos receberam ampla aclamação popular por patrocinar uma moratória de dez anos na caça comercial da baleia, uma questão que atraía muita atenção entre delegados, ONGs e meios de comunicação de massa.”

<sup>189</sup> A respeito da primeira década da criação da UNEP, Cf. (McCORMICK, 1992, p. 117-129).

ambientalistas eram críticos da ideologia do crescimento; para eles o crescimento econômico era a principal causa da crise ambiental, e inimigo de uma administração racional do meio ambiente. Com observar Leis (1999, p. 146-147) muitas críticas à ideia de progresso já haviam sido feitas muito antes de iniciar qualquer debate sobre o ecodesenvolvimento.<sup>190</sup> “Nos anos 40, Horkheimer e Adorno tinham argumentado lucidamente que a ilustração concebeu o progresso como dominação da natureza, o qual acabou trazendo efeitos desastrosos sobre as interações humanas.” A diferença, afirma o autor, é que nos anos oitenta “essa crítica parecia ter condições de sair da teoria para entrar na prática.” (LEIS, 1999, p. 147). Até a Conferência de Estocolmo a ampla maioria dos ambientalistas eram contra o crescimento econômico, contudo, após a Conferência e um período de amadurecimento, essa situação se inverteu. Segundo Leis (1999, p. 147), de críticos do crescimento econômico os ambientalistas passaram a integrar o desenvolvimento de modo sustentável para o meio ambiente. A exemplo disso, afirma McCormick (1992, p. 151) que, enquanto até os anos sessenta o crescimento populacional era considerado um impeditivo para o crescimento econômico, posteriormente foi afirmado o contrário, que “era a falta de desenvolvimento que incentivava dito aumento.”

Uma década depois de Estocolmo a posição dos ambientalistas já era mais flexível, de modo que desenvolvimento e meio ambiente não eram mais vistos como opostos, mas a harmonia entre ambos era necessária e desejável. (McCORMICK, 1992, p. 152). Enquanto nos anos 60 se argumentava a respeito do crescimento populacional como um obstáculo do crescimento, após Estocolmo o argumento se inverteu: é a falta de desenvolvimento que incentiva o crescimento populacional. “O crescimento econômico não era mais encarado com desconfiança. Ao contrário, era visto como essencial, contanto que fosse sustentável.” (McCORMICK, 1992, p. 152). Agora se trata de buscar a preservação ambiental dentro das coordenadas do próprio sistema capitalista, usando o próprio sistema econômico, social e político para realizar as

---

<sup>190</sup> “Eco-desenvolvimento é a política que busca estabelecer um ponto *optimum* de equilíbrio entre o crescimento econômico e a compatibilização com a proteção dos recursos naturais e o ambiente sadio, considerada obviamente a presença do Homem. Daí porque a formulação dessa política mundial implica mais numa *vontade ética* que propriamente num reconhecimento técnico das ameaças à ecologia. Estas são amplamente conhecidas. O eco-desenvolvimento implica numa posição filosófica, política e econômica nova que resulta apenas da busca de elementos conciliatórios entre o desenvolvimento econômico puro e simples ou a conservação dos recursos naturais em seu estado de pureza bruta, primitiva. O que se pretende em síntese é fugir da consideração de um ultrapassado antropocentrismo no qual o Homem é o Senhor todo poderoso, podendo dispor na Natureza como bem entender. [grifo do autor].” (CARVALHO, 2003, p. 71).

mudanças dentro do sistema.<sup>191</sup> “O novo slogan ambiental era ‘desenvolvimento sustentável.’” (McCORMICK, 1992, p. 152).

Em 1982 foi realizada a Conferência de Nairobi na qual foi criada pela ONU a Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, com chefia exercida pela primeira-ministra da Noruega, Gro Harlem Brundtland. “O desafio ambiental chegava agora ao centro do dispositivo do sistema internacional. A economia mundial não podia mais isentar-se de levar em conta o meio ambiente.” (LEIS, 1999, p. 149). O resultado do trabalho que envolvia componentes de países desenvolvidos e em desenvolvimento foi o Relatório Brundtland, também conhecido como *Our Common Future* (Nosso futuro comum), publicado em 1987. Referido relatório, assim como *Limites do crescimento*, destaca o risco ambiental do crescimento econômico.

O Relatório Brundtland afirma a necessidade da concepção de desenvolvimento sustentável através de uma estratégia política que consagre crescimento econômico e sustentabilidade ecológica. Foi a partir da publicação do relatório que o conceito de desenvolvimento sustentável começou a ser disseminado. Está presente no relatório o seguinte conceito sobre desenvolvimento sustentável: “o desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem às suas necessidades.” (RELATÓRIO BRUNDTLAND, 1991, p. 46). De forma complementar, para Merico (2002, p. 99), sustentabilidade significa “tornar as coisas permanentes ou duráveis. Desenvolvimento sustentável significa, portanto, discutir a permanência ou durabilidade da estrutura de funcionamento de todo processo produtivo.”

Permeado de um forte conteúdo ético o Relatório Brundtland consagra um forte diálogo entre política e ética – embora seja igualmente conhecido pela sua sofisticação técnica. (LEIS, 1999, p. 150). Contudo, o destaque vai para a forte fundamentação teórica a respeito da responsabilidade do homem frente à natureza, ao utilizarem o pensamento de Hans Jonas e John Passmore. Ainda sobre a fundamentação teórica do relatório, Leis (1999, p. 151) destaca o surpreendente passado – como história das ideias – que ajuda a aprofundar a compreensão do relacionamento entre

---

<sup>191</sup> “As raízes da alteração de ênfase do movimento ambiental pós-Estocolmo devem ser procuradas em quatro desenvolvimentos mais amplos: a natureza evolutiva das relações políticas e econômicas internacionais, o crescimento de uma nova visão global do meio ambiente, a necessidade sentida por muitos ambientalistas do Norte de acomodar as diferentes prioridades dos países menos desenvolvidos e a crescente autoconfiança e sofisticação das ONGs ambientais. Enquanto os ambientalistas dos anos 60 haviam esposado a causa como uma visão alternativa para aqueles que rejeitavam o saber econômico convencional, os dos anos 70 trabalhavam para incorporar os novos valores às políticas das instituições existentes, notadamente a indústria e o governo.” (McCORMICK, 1992, p. 153).

ambientalismo e modernidade. O principal intelectual é Edmund Burke, conservador inglês que é conhecido por sua crítica à Revolução Francesa como inversão da própria natureza das coisas. (BURKE, 1982). O autor inglês rejeita as inovações, assim, defende a continuidade constitucional e a tradição social contra o pensamento modernizador. Burke indica que as inovações não são necessariamente trazem melhorias, elas podem piorar a atual situação. Portanto, se não há qualquer garantia de que o progresso irá trazer melhorias, os riscos não compensam e a prudência deve ser a palavra de ordem na política. O ambientalismo reconhece a herança de Burke, ainda que traga elementos revolucionários. (LEIS, 1999, p. 151-152). O relatório une progressistas e conservadores enquanto afirma o compromisso com as gerações futuras (prudência) e continuidade do desenvolvimento econômico (progresso).<sup>192</sup>

Na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento realizada em 1992 no Rio de Janeiro, conhecida como Eco-92, foi designada pelo Secretário-Geral da Conferência, Maurice Strong, como “um momento histórico para a humanidade.” (LAGO, 2013, p. 70). Na *Earth Summit* (Cúpula da Terra) na Eco-92 constatou-se a consagração da questão ambiental na agenda política mundial, em vista da ampla adesão de chefes de Estado e de organizações não-governamentais, embora os contrastes entre desenvolvimento sustentável dos países e o processo de globalização e crescimento de empresas transnacionais tornaram-se cada vez mais evidentes. A Eco-92 pode ser considerada um marco na história do ambientalismo internacional, foi a maior conferência realizada até então pelas Nações Unidas. Os documentos assinados durante a Eco-92 constituem sólidas bases para o Direito Ambiental Internacional e para o desenvolvimento de políticas públicas que integrem diminuição das desigualdades e proteção ambiental.

A partir da Eco-92 foi desenvolvida a Agenda 21, cujo conteúdo programático pautava-se na proteção do meio ambiente. Para Leis (1999, p. 175) a Agenda 21 é um dos mais importantes documentos produzidos pelas Nações Unidas nos últimos anos – embora o documento não estabeleça compromissos políticos ou éticos para as partes envolvidas. A ideia por trás da agenda era mostrar o caminho que leva à praticado desenvolvimento sustentável. Segundo Santilli (2005, p. 46) o documento estabelece que os países devem destinar 0,7% do seu produto interno bruto anual a projetos

---

<sup>192</sup> A respeito das diferentes matizes dos movimentos ambientais, Cf. (LENZI, 2006) e (HANNIGAN, 1995). Em especial a obra de Lenzi destaca as diferentes perspectivas teóricas que os diversos grupos ambientalistas tomam, o que propicia certa confusão na categorização dos grupos e de seu posicionamento político e econômico.

ambientalistas e sociais que sejam situados em países em desenvolvimento. A Agenda reconhece que o desenvolvimento sustentável apenas poderia ser efetivado com a cooperação das comunidades locais e era recomendada a criação das agendas 21 locais.

Após a Eco-92 foram ainda realizados mais dois encontros de alto nível para o meio ambiente, a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável em Johannesburgo também conhecida como Rio+10 e a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável ou Rio+20, realizada nos dias 13 a 22 de junho de 2012 na cidade do Rio de Janeiro. A Rio+10 resultou na Declaração de Johannesburgo para o desenvolvimento sustentável e o Plano de Implementação. Segundo Santilli (2005, p. 49) o sentimento das organizações ambientalistas sobre a Rio+10 é de que em nada avançou em relação à Rio-92, sendo que o Plano de Implementação é vago e genérico, sem compromissos concretos entre os países. O destaque vai para o documento *O futuro que queremos*, fruto dos debates desenvolvidos na Rio+20. O documento expressa sua preocupação com a erradicação da pobreza, além da mudança dos padrões insustentáveis e proteção e gestão de recursos naturais.

O produto de todo esse processo que amadureceu ao longo de anos foi cristalizando-se aos poucos no campo jurídico. Os debates políticos suscitados pela emergência dos movimentos ambientais provocaram mudanças substanciais no corpo jurídico dos Estados que se comprometeram com a questão ambiental. A legislação dos países abriu-se para os direitos de terceira geração que, conforme Bobbio (2004, p. 5), são os direitos ao meio ambiente, consubstanciados no “direito de viver num ambiente não poluído.” Além disso, Karel Vasak, citado por Bonavides (2007, p. 587), indica que os direitos de terceira geração são os direitos que englobam a solidariedade ou a fraternidade, sendo os direitos difusos em geral, com especial atenção ao direito ao meio ambiente equilibrado, vida saudável e pacífica.

O Direito é uma das principais instituições políticas desenvolvidas para a proteção do meio ambiente. Suas raízes estão na visualização da defesa de alguns fatores que poderia ser inicialmente qualificados como *res nullius*, bens suscetíveis de utilização por todos os indivíduos. Esses fatores posteriormente transformam-se em *bens comuns*, e o Direito Ambiental surge como forma de proteção de tais bens comuns. (ANGLADA, 1997, p. 217).

Portanto, a ecologia, após a mobilização dos movimentos ambientalistas e sua intervenção no debate público, tornou-se uma questão de relevo no campo político. Assim, a emergência de movimentos políticos ambientalistas tomaram a direção da

institucionalização, i.e., verifica-se a partidarização do ambientalismo, com o surgimento de partidos políticos e departamentos governamentais cuja pauta é a questão ambiental. A composição dos interesses ambientalistas no direito positivo dos Estados é uma consequência lógica. (SILVA, 2008c, p. 19s). Tal incorporação do discurso ambientalista ao direito positivo dos Estados pode ser designada como a terceira geração de direitos.

A primeira geração de direitos constitui-se a partir da Revolução Francesa. São os direitos do homem livre, gerados pelos ideais iluministas e correspondentes à fase inaugural do constitucionalismo ocidental. São direitos eminentemente negativos, de liberdade individual e oponíveis ao poder do Estado absolutista. Materializaram-se nos direitos civis e políticos. (BONAVIDES, 2007, p. 579). Enquanto no século XIX nascem os direitos de primeira geração, no século XX germinam os direitos de segunda geração, e constituem os direitos sociais, culturais e econômicos de cunho coletivista, possuindo elevada carga ideológica antiliberal. A segunda geração de direitos materializa-se no Estado de Bem Estar, sendo que tal geração de direitos provém da busca pela concretização do princípio da igualdade.

Como afirmado acima, o Estado de Bem Estar trouxe para si as demandas da segunda geração de direitos, tais como a segurança social, o direito ao trabalho, o direito à saúde e à educação. Agora, afirma Silva (2008c, p. 23), o Estado Pós-social tem como um de suas principais atribuições a tutela ambiental, de modo que a proteção ambiental tornou-se uma tarefa inevitável do Estado moderno. Não é sem motivos que já existam doutrinadores que discorrem sobre um Estado Constitucional Ambiental<sup>193</sup> ou Estado de Direito Ambiental.<sup>194</sup> Assim, os direitos de terceira geração foram incorporados em diversas Constituições, com destaque para as Constituições de Portugal<sup>195</sup> e da Espanha<sup>196</sup> que foram pioneiras na consagração da tutela ambiental em seu texto.

Em relação ao ordenamento jurídico brasileiro, a Constituição de 1988 consagrou no Capítulo VI do Título VIII, artigo 225 a proteção do meio ambiente. Referida Constituição determina que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade

---

<sup>193</sup> Cf. (CANOTILHO, 2001).

<sup>194</sup> Cf. (LEITE; AYALA, 2004).

<sup>195</sup> Art. 66. (Ambiente e qualidade de vida) 1. Todos têm direito a um ambiente de vida humano, sadio e ecologicamente equilibrado e o dever de o defender.

<sup>196</sup> Artículo 45. 1. Todos tem o direito a desfrutar de um meio ambiente adequado para o desenvolvimento da pessoa, assim como o dever de conservá-lo. 2. Os poderes públicos velarão pela utilização racional de todos os recursos naturais, com o fim de proteger e melhorar a qualidade de vida e defender e restaurar o meio ambiente, apoiando-se na indispensável solidariedade coletiva.



de vida.” Em virtude disso o direito ao meio ambiente equilibrado é visto como direito fundamental e subjetivo, e não apenas como atribuição de órgãos ou de entidades públicas (SILVA, 2008c, p. 83). E continua o artigo da Constituição: “impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.”

Nesse sentido, os movimentos ambientalistas surgidos a partir da constatação dos problemas relacionados ao meio ambiente, como as mudanças climáticas, o desflorestamento e a poluição, para citar apenas alguns, passaram a fazer parte da agenda política internacional. A década de 70 foi um período de avanço para a tomada de consciência ecológica – especialmente a partir da Conferência de Estocolmo de 1972. O segundo passo fora a institucionalização dos movimentos ambientalistas, os quais se organizaram em partidos políticos e departamentos governamentais, influenciando na produção legislativa que culminou com a terceira geração de direitos. O direito ao meio ambiente equilibrado, segundo Silva (2008a, p. 43), passa a ter a partir das Constituições modernas sua dimensão constitucional, e a consagração do pensamento ecológico é incorporada no direito positivo dos Estados. A respeito da consciência ecológica, Morin (1979, p. 62) destaca que ela

É antes de mais nada a descoberta de que aquilo a que se chamava meio, ambiente, natureza, constitui um Eco-sistema, quer dizer, uma unidade viva, de extrema complexidade, constituída por inter-relações entre imensas espécies vegetais e animais. É, seguidamente, a descoberta de que todo o ser vivo é um ‘sistema aberto’, simultaneamente autônomo e dependente do eco-sistema. Quanto mais evoluído é o ser, mais é autônomo, quanto mais complexo, mais dependente, por mil ramificações, de eco-sistema. A grande lei da relação eco-sistêmica é a da dependência da independência. Assim, quanto mais autônomo for o homem como indivíduo, mais necessidade terá da sociedade; a sociedade, quanto mais desenvolvida, mais necessidade tem da natureza. É, enfim, a descoberta de que o crescimento industrial atual tem um caráter fatal de continuar a sua progressão geométrica, ou seja, para o infinito, isto é, para sua morte. Tende, na verdade, para arruinar o eco-sistema através duma exploração insensata; tende para assimilá-lo com injeções de veneno nas suas fontes vivas: a água, o ar, a terra. Portanto, dada a relação eco-sistêmica de dependência-independência, este crescimento tende para a autodestruição da civilização por destruição do ecossistema.

Por fim, o drama da crise ambiental e a emergência da consciência ecológica se desenrolam na sociedade de massa, do espetáculo, da Indústria Cultural, sob a égide do capitalismo tardio. Do ponto de vista do Direito surgem novos institutos que procuram negociar com os interesses plurais das sociedades contemporâneas – mas que ainda subsiste e até acentua-se a característica solipsista e monadológica dos indivíduos. Os

interesses difusos e as tutelas coletivas são exemplos dos institutos jurídicos que foram desenvolvidas como forma de atender às demandas sociais; além disso, há novas tendências de democratização de esferas antes consideradas autocráticas e solipsistas, como o próprio processo civil clássico.<sup>197</sup>

A despeito disso, ainda que em tempos de catástrofes ambientais relativamente recorrentes, a consciência ecológica ainda está aquém do ideal. O Direito por si só não possui a força suficiente para alterar os rumos da progresso econômico – em vista que o Direito é um epifenômeno da própria estrutura econômica, ainda que tente influir nela retroativamente. A consciência ecológica é outro instrumento de alteração do comportamento dos indivíduos, ainda que se mostre frágil e de difícil concretização. Os movimentos ambientalistas são os grandes protagonistas de uma mudança comportamental a respeito do meio ambiente – muito embora continuem a “enxugar gelo” se a própria racionalidade subjacente ao processo econômico não fora alterada.

#### 4.2 A CRISE AMBIENTAL<sup>198</sup> EM PERSPECTIVA

Publicado em 1723, *The fable of the bees* (A fábula das abelhas), de Bernard Mandeville narra a história de uma colmeia de abelhas que, em virtude dos vícios privados das abelhas, tais como a vaidade, o egoísmo, a ganância, ou inveja, geram, por outro lado, benefícios públicos, como a prosperidade econômica da colmeia. Assim, Mandeville assinala as contradições entre as pretensões moralizantes e o comportamento corrupto de cada indivíduo que busca satisfação hedonista. Para o autor holandês não há como prosperar uma sociedade através da honestidade. Vícios privados geram benefícios públicos.

A obra de Mandeville justificava a amoralidade nas relações econômicas justamente por ser benéfica à economia e ao desenvolvimento da sociedade. Mais de dois séculos depois, em 1968 o ecologista Garrett Hardin publica o ensaio *A tragédia*

---

<sup>197</sup> Sobre o assunto, Cf. (MARIN, 2011) e (SILVEIRA, 2014).

<sup>198</sup> A título de delimitação metodológica, compreende-se por crise ambiental, sustentando-se na posição de Leite e Ayala (2004, p. 1) “a escassez de recursos naturais e as diversas catástrofes em nível planetário, surgidas a partir das ações degradadoras do ser humano na natureza.” Complementarmente, Foladori (1999, p. 31) indica que o estado de crise ambiental se instala “quando a extração de recursos ou a geração de detritos é maior que a capacidade do ecossistema de reproduzi-los ou reciclá-los.” Além disso, é necessário esclarecer que um dos principais efeitos da crise ambiental, para além da escassez de recursos naturais, são as próprias mudanças climáticas. Segundo o quinto relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Changes), publicado em 2014, as mudanças climáticas são resultado de ações antrópicas, i.e., as mudanças climáticas são o resultado da própria ação do homem em seu ambiente. (IPCC, 2015).

*dos comuns*, publicado na revista *Science*. No ensaio, Garret parte igualmente de uma matriz racional da ação individual que, contrariamente à *Fábula das abelhas*, provoca a ruína da propriedade comum. No começo do ensaio Garrett destaca a emergência de problemas que não podem ser solucionados por meios técnicos. A solução técnica para o autor “pode ser definida como aquela que requer uma mudança apenas nas técnicas das ciências naturais, demandando pouco ou nada na forma de mudanças dos valores humanos ou ideias de moralidade.”<sup>199</sup> (HARDIN, 1968, parágrafo segundo).

A questão para o autor é que existem problemas os quais as soluções técnicas não são adequadas, nem capazes de resolver o problema. O problema da população é uma classe desses problemas sem solução técnica. (HARDIN, 1968, parágrafo segundo). No ensaio, a ideia subjacente é a do crescimento populacional infinito – na mesma linha de Malthus – num planeta de recursos finitos. Segundo Hardin (1968, parágrafo oitavo) “um mundo finito apenas pode suportar uma população finita, portanto, o crescimento populacional deve ser, eventualmente, igual a zero.”<sup>200</sup> Para ilustrar melhor isso Garrett levanta a hipótese de uma pastagem compartilhada por pastores, donos de gado. Os pastores, como indivíduos racionais que querem maximizar seus benefícios e minimizar suas perdas concluem que aumentar seu rebanho é a melhor escolha para si – uma vez que o benefício será receber sozinho todos os lucros provenientes da venda do animal. Sendo que o aspecto negativo – os efeitos do excesso de pastagem – será compartilhado por todos os outros pastores que compartilham a pastagem.

Por outro lado, se o pastor pensar nos interesses coletivos e não agregar nenhum componente a seu rebanho será prejudicado a médio ou longo prazo, e ficaria excluído do sistema social, dado que o restante dos pastores buscaria maximizar seus interesses pessoais. “Nesse caso, a tragédia acontece porque cada ator, comportando-se racionalmente, não pode evitar a destruição dos bens que não pertencem a ninguém individualmente.” (LEIS, 1999, p. 137). Assim, devido ao fato de as terras serem comunais, os pastores não estão conscientes do custo de suas ações individuais, tratam o meio ambiente como sendo gratuito. “A liberdade individual nas comuns trouxe ruína para todos. [...] O egoísmo privado não traz o bem comunal que prevê a teoria da ‘mão

---

<sup>199</sup> No original: A technical solution may be defined as one that requires a change only in the techniques of the natural sciences, demanding little or nothing in the way of change in human values or ideas of morality.

<sup>200</sup> No original: A finite world can support only a finite population; therefore, population growth must eventually equal zero.

invisível' de Adam Smith.” (PEPPER, 2000, p. 82). O ensaio, portanto, traz como tema central o virtual aumento infinito da população, em contraposição aos bens comuns finitos como os oceanos, atmosfera, rios, alimentos, florestas, etc. A crise se instala a partir dessa contradição primordial, que outros autores, como Georgescu-Roegen e Martinez Alier irão desenvolver.

A partir disso a estrutura metodológica da presente seção está circunscrita ao debate a respeito da crise ambiental e esse debate a respeito da crise é o objetivo fundamental. Assim, a partir do referido debate será possível indicar os desdobramentos dos efeitos e das causas da crise e, para tanto – a título de corte metodológico –, serão analisadas as temáticas meio ambiente e economia, ou, de modo mais preciso, meio ambiente e sociedade como forma de promover um diálogo entre autores que direcionam suas pesquisas a esses temas. Em última instância, o objetivo é desenvolver e preparar condições para que ao final do capítulo seja agregada a crítica às perspectivas sobre crise ambiental no pensamento dos autores frankfurtianos.

O debate, portanto, gira em torno de quatro correntes de pensamento que desenvolveram pesquisas a respeito da crise ambiental, a primeira afirma o crescimento populacional, a segunda os limites entrópicos do planeta, a terceira as relações de produção capitalista, e a quarta o paradigma epistemológico atual como causas da crise ambiental. Essa seção irá desenvolver as pesquisas das quatro correntes, dando prioridade, contudo, à corrente que tem como perspectiva de limites entrópicos do planeta em vista de sua maior influência nos meios acadêmico e político. Assim, será analisado de modo mais detido o pensamento econômico neoclássico e ecológico, estabelecendo suas principais diferenças a respeito da crise ambiental.

Como analisado anteriormente o movimento ambientalista não surge sem um estímulo primário, e esse estímulo é a própria agressão ao meio ambiente, ainda que a condição do homem como espécie, como ser biológico, o impele para tal agressão. É o que Bachelet (1997, p. 19) quer dizer quando afirma que “a acumulação dos meios de destruir pacificamente o planeta, se assim se pode dizer, é o verdadeiro produto da evolução da humanidade. [...] O homem é poluidor a tal ponto que viver é poluir.” A própria evolução humana é permeada por constantes crises ambientais, como analisa Toynbee (1978). O comportamento predatório do homem não é novo em sua história, e o produto desse comportamento é o desaparecimento de civilizações inteiras. Mas foi a partir de Hiroshima que a humanidade adquiriu a capacidade de auto-extermínio instantâneo. A Revolução Industrial potencializou a intervenção do homem na natureza

e fez acelerar os processos de degradação, em vista do afirmado, é lícito lembrar as palavras de Leff quando afirmar que “a crise ambiental é a crise de nosso tempo.” (LEFF, 2001, p. 191).

A partir da década de 70 diversos setores da sociedade global reconheceram oficialmente o estado de crise dos sistemas naturais. Teóricos direcionaram suas pesquisas para compreender o cerne da destruição ambiental, e identificaram algumas causas principais: ao desperdício de matéria e energia, aos limites físicos dos recursos naturais, ao excesso da população, aos altos padrões de produção e consumo, dentre outros. (PINTO; ZACARIAS, 2010, p. 42). Essas causas remontam a uma disfunção que dificulta compatibilizar desenvolvimento e proteção do meio ambiente. Portanto, e ainda segundo os citados autores (2010, p. 42) “a chamada crise ambiental está ligada ao estilo de desenvolvimento vigente considerado insustentável.”

Mas existem correntes teóricas<sup>201</sup> que buscam desvendar a real natureza da crise ambiental, e rementem fundamentalmente ao crescimento populacional, como afirma Hardin (1968) em seu ensaio *A tragédia dos comuns* e Edward Goldsmith (1972) na obra *Modelo para a sobrevivência* (1972); aos limites entrópicos do planeta, segundo Georgescu-Roegen (1971), Kenneth Boulding (1966), Herman Daly (1968) e Martinez Alier (1992, 2001 e 2007); há autores que afirmam que antes de mais nada, a crise ambiental é uma crise epistemológica, como Enrique Leff (2001, 2005 e 2006). Mas existem ainda posições mais radicais que não veem no limite entrópico do planeta a real crise ambiental, mas nas relações de produção, essa perspectiva é assumida pelo ecossocialismo, com nomes como Löwy (2005b e 2009), Foster (2005) e Foladori (1999, 2001 e 2004).<sup>202</sup> Em que pese a diferença a respeito das origens da crise ambiental os autores não se restringem a um pensamento monolítico, em que se limita a uma causa isolada. Na verdade, não é difícil encontrar autores que combinem ambas as

---

<sup>201</sup> A lista de tais correntes é desenvolvida pelo próprio autor. Em virtude disso, a lista de autores pode ser ampliada, de tal modo que os autores indicados são reconhecidos como referência nos seus campos de pesquisa.

<sup>202</sup> A sociologia ambiental destaca três matrizes do pensamento sociológico para explicar a degradação ambiental moderna. Segundo Lenzi (2006, p. 63), as três matrizes são, o neomarxismo, a pós-industrialista e a contraprodutividade. Lenzi (2006, p. 63) estabelece uma categorização das três matrizes, são elas: tipo de teoria, traço institucional, causa primeira da crise ambiental, soluções. Assim, para a matrizes neomarxista, o tipo de teoria é a teoria do conflito, o traço institucional é o capitalismo, a causa primeira da crise ambiental são as relações de produção, e as soluções a socialização da produção. Para a matriz pós-industrialista, o tipo de teoria é a teoria do consenso, traço institucional o industrialismo, a causa primeira da crise ambiental o desenvolvimento industrial mal-adaptado, e as soluções a indústria ecologicamente adaptada e pós-materialismo. A respeito da matriz contraprodutividade, o tipo de teoria é a teoria do conflito, seu traço institucional é o triângulo, capitalismo, industrialismo e vigilância, a causa primeira da crise ambiental é a força e relações de produção, e por fim, as soluções são a organizações descentralizadas da tecnologia convencional.

causas acima citadas como causadoras da crise ecológica, as causas estão imbricadas entre si.

Como acima afirmado, há autores que indicam que a pressão populacional<sup>203</sup> nos recursos do planeta constitui a verdadeira causa da crise ambiental. Tais autores de perspectiva neomalthusiana, como Hardin (1968), Curry-Lindahl (1975), Anglada (1997) e o próprio relatório *Os limites do crescimento* de Meadows (1978), afirmam que sem um cuidadoso planejamento populacional o futuro da humanidade está em perigo. Sem quaisquer “restrições para o número de seres humanos, haverá guerras ou uma tendência para tensões constantes, revoltas e agitações sociais, até que as barreiras da resistência ambiental, de uma forma ou de outra, reduzam drasticamente o crescimento populacional.” (CURRY-LINDAHL, 1975, p. 352). O mesmo autor indica que o controle populacional poderia se dar por meios totalitários, com coletivizações e organizações sociais rígidas, ainda que essa hierarquização resulte da perda da liberdade intelectual que resultaria em comportamento psicótico das massas. (CURRY-LINDAHL, 1975, p. 352).

A crise ambiental é uma crise populacional, na qual a ideologia do *laissez faire* tem sua parcela de culpa em vista de seu estímulo da expansão econômica sempre contínua que, paradoxalmente, releva-se irônica diante da conquista de melhorias na qualidade de vida em detrimento da qualidade ambiental. O crescimento muito rápido da população humana constitui uma forma motriz que afeta o uso global de recursos, e que, junto com o desenvolvimento tecnológico e aumento do consumo, contribuem para a degradação do ambiente. (ANGLADA, 1997, p. 105). A fome em massa é consequência de medidas que envolvem a saúde pública e o progresso da medicina; e a poluição é a contraface do crescimento econômico. Mas também é verdade que “a qualidade ambiental irá se deteriorar, enquanto o atual crescimento populacional continuar livre.” (CURRY-LINDAHL, 1975, p. 353).

A conclusão é de que “se o homem quiser sobreviver, ele não pode deixar que a população cresça indefinidamente. Deve tomar o controle antes que tenha consumido ou destruído os recursos naturais nos quais baseia sua existência.” (CURRY-LINDAHL, 1975, p. 358-359). Os neomalthusianos que defendem o controle populacional estão em íntima relação com a corrente teórica que volta sua atenção para

---

<sup>203</sup> Segundo dados do Relatório da ONU de 2015, a população atual (2017) é de mais de 7 bilhões. As projeções mostra um crescimento populacional de 1,18 % ao ano, o que equivale a 83 milhões de pessoas. Em 2013 a população será de 8,5 bilhões de pessoas, em 2050 será de 9,7 bilhões, e em 2100 de 11,2 bilhões. (UN, 2015).

os limites entrópicos do planeta, dado que é justamente o crescimento populacional e o uso intensivo de recursos naturais que deterioram a resiliência dos ecossistemas.

Em seguida, há a corrente de pensamento hegemônica, defendida por setores reformistas, que afirma que o cerne da crise ambiental está no desperdício de matéria e energia, i.e., nos próprios limites entrópicos do planeta e, evidentemente, no alto crescimento populacional. Para essa corrente existe uma desarmonia entre desenvolvimento econômico e a preservação do meio ambiente. (PINTO; ZACARIAS, 2010, p. 42). Mas é a escassez de recursos decorrente dos limites entrópicos do planeta a principal causa da crise ambiental, segundo autores como Georgescu-Roegen (2012) e Martinez Alier (1994). Essa perspectiva, portanto, indica que o maior paradoxo a respeito da questão ambiental está no uso de recursos finitos combinada com a ideologia do crescimento infinito.

E a partir dessa perspectiva a economia é visualizada pelo prisma da ecologia, em que é estabelecida uma tensão entre a finitude de matéria e energia da ecologia e da infinitude do crescimento econômico. O principal autor que estabeleceu a ligação entre economia e ecologia foi o já citado autor Nicholas Georgescu-Roegen na obra *The entropy law and the economic process* (A lei da entropia e o processo econômico), publicada em 1971. O pensamento de Georgescu-Roegen estabelece uma crítica direta ao *mainstream* da economia neoclássica ou marginalista<sup>204</sup>, desenvolvida principalmente por Walras e Jevons<sup>205</sup> – a qual pressupõe um ciclo fechado e perpétuo. A crítica de Georgescu-Roegen (2012, p. 84) destaca que a economia é na verdade um sistema aberto com o meio, com *inputs* e *outputs*, a qual pressupõe a entrada e saída de matéria e energia. Portanto, a economia não é um ciclo de perpétuo crescimento, ela tende a esbarrar nos limites entrópicos do planeta.

A economia neoclássica analisa fundamentalmente o preço, e nesse sentido é crematística, tendo uma visão paradoxalmente metafísica da realidade econômica que

---

<sup>204</sup> Por óbvio a escola neoclássica não é a única escola de economia que se contrapõe à escola ecológica. Existem inúmeras escolas de pensamento econômico, como a schumpeteriana, desenvolvimentista, keynesiana, marxiana, comportamentalista, escola austríaca etc. A escolha da escola neoclássica para análise se dá em virtude de sua forte oposição à escola ecológica.

<sup>205</sup> A Escola neoclássica surge a partir de 1870 em vários países, são pioneiros Hermann Heinrich Gossen, na Alemanha; Carl Menger, na Áustria; Léon Walras, na Suíça; Stanley Jevons e Alfred Marshall, na Inglaterra. Os neoclássicos eram marginalistas, pois voltavam a atenção para decisões e determinações de preços à margem. São três os principais elementos dessa nova corrente que se contrapunha aos clássicos (Smith, Ricardo e Marx), por primeiro, os neoclássicos afirmavam que a oferta e a demanda e terminavam os preços de bens e serviços; segundo, muitos dos economistas neoclássicos demonstram maior interesse no papel da moeda na economia do que os antigos marginalistas; e terceiro, expandiram a análise marginal para as estruturas do mercado além da livre-concorrência, do monopólio e do duopólio. (BRUE, 2005, p. 273).

funcionaria como um *perpetuum mobile* lubrificado pelo dinheiro. Nessa lógica as empresas vendem bens e serviços, e com isso, remuneram os fatores de produção (recursos naturais, trabalho e capital). (MARTINEZ ALIER; JUSMET, 2001, p. 13). A economia neoclássica, destaca Romeiro (2010, p. 8s), acredita que não existem limites para o progresso tecnológico e científico, no sentido de aumentar a eficiência do uso de recursos naturais, e além disso, os fatores de produção, recursos naturais, trabalho e capital são perpetuamente substituíveis entre si. Para a escola neoclássica a emissão de resíduos no meio tende à diminuição devido ao aumento da eficiência no uso de recursos naturais, a tal ponto de Romeiro (2012, p. 74) afirmar que para a os neoclássicos “não existe a segunda lei da termodinâmica, a Lei da Entropia.” O progresso científico torna absoluta a expansão econômica dado que as novas tecnologias podem aumentar a eficiência do uso de recursos naturais e os substituir por outros mais baratos e eficazes por meio de mecanismos de mercado.

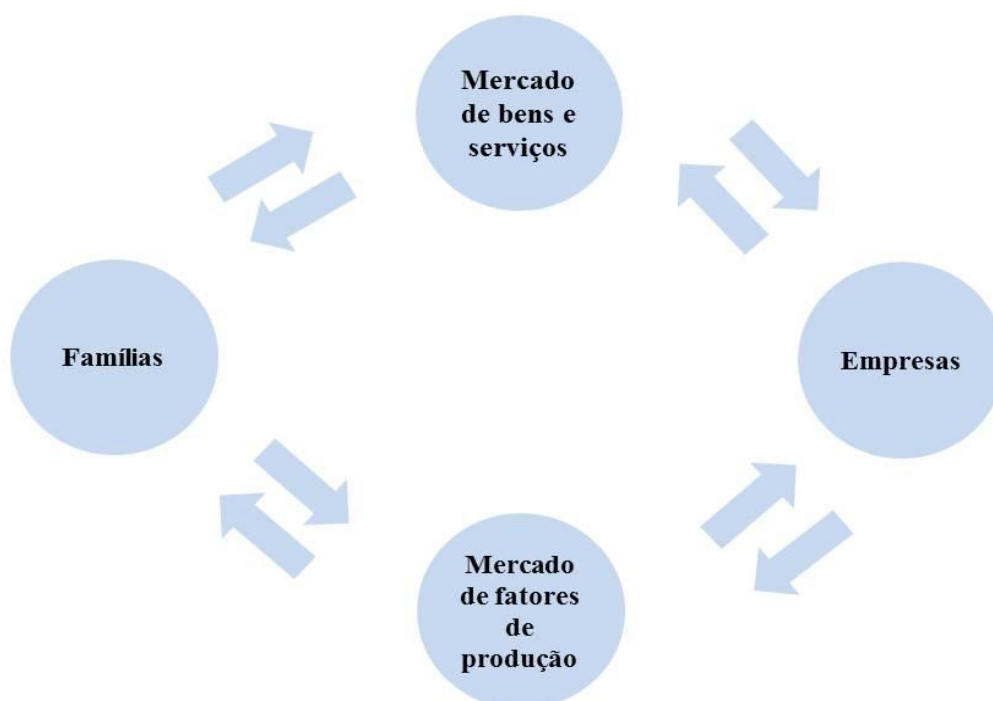
A primeira onda de inovações que buscou se adaptar às exigências do desenvolvimento sustentável procurou soluções de eficiência energética que reduzissem o consumo de água e energia, bem como reciclagem de resíduos sólidos, instrumentos de despoluição de insumos de produção como a água, além da diversificação da matriz energética. (ECHEGARAY; AFONSO, 2014, p. 157). Somado a isso está a captura e armazenamento de dióxido de carbono, a manipulação genética pela biologia sintética, a nanotecnologia como instrumento de manipulação de matéria em escala manométrica, e a até mesmo a geoengenharia para a manipulação de oceanos e da atmosfera. Essas inovações tecnológicas, impulsionadas pelo crescimento econômico, buscam justamente se adaptar à necessidade de melhor manejo dos recursos naturais com uma baixa produção resíduos.

O modelo básico do fluxo circular da economia neoclássica utiliza conceitos como maximização, utilidade e comportamento racional. Na figura abaixo – que descreve o ciclo fechado da economia neoclássica – é demonstrado o fluxo real e o fluxo monetário da economia. A empresa e a família são dois polos em que a economia é visualizada. Primeiro há o chamado fluxo real, que na figura corresponde ao ciclo externo. As famílias são detentoras de fatores de produção além de consumidoras de bens e serviços, e com base em cálculos de utilidade, as famílias decidem o quando e quais fatores de produção irão vender para as empresas. Destarte, o fluxo real da economia flui dos fatores de produção provenientes das famílias para as empresas e de bens de consumo das empresas para as famílias. (HUNT, 2005, p. 273). O segundo



fluxo é o chamado fluxo monetário, que na figura corresponde ao ciclo interno onde as famílias auferem renda com a venda do uso de seus fatores de produção e esse dinheiro é retornado às empresas como pagamento de bens de consumo, que são posteriormente comprados pelas famílias.

Figura 1 – Fluxo circular da economia.



Fonte: (SOUZA, 2007).

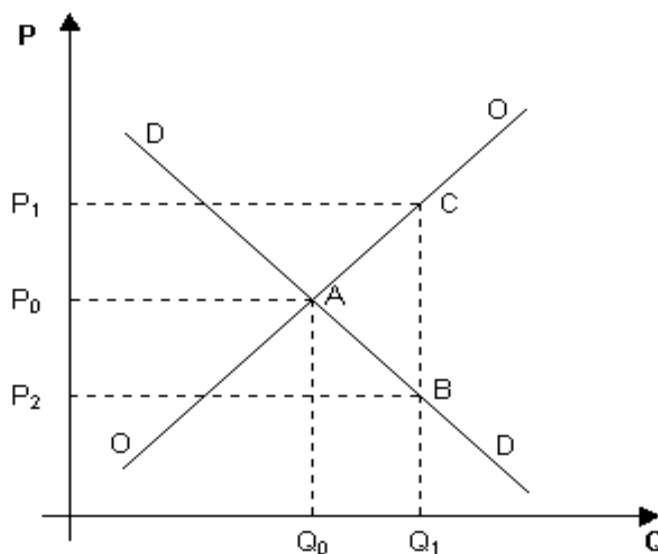
Assim como as famílias procuram maximizar o excesso de utilidade dos bens e serviços comprados em contrapartida à renúncia de seu tempo livre na venda de fatores de produção, as empresas buscam igualmente maximizar a diferença entre o que pagam pelos fatores de produção e o que recebem pela venda dos bens e serviços produzidos. (HUNT, 2005, p. 273). A família é o centro do fluxo real da economia e a utilidade é o que se busca racionalizar e maximizar. No outro sentido, as empresas são o centro do fluxo monetário da economia e seus objetivos é maximizar e racionalizar o lucro obtido com a venda de bens e serviços. Porém, o ponto que mais deve ser destacado da figura acima é de que a economia neoclássica concebe o sistema

econômico como um sistema isolado, nesse sentido, não há qualquer preocupação com os recursos naturais, com o meio ambiente, com a poluição e a depleção. Essa despreocupação fica evidenciada na afirmação de Antônio Delfim Netto em entrevista para o livro *O que os economista pensam sobre sustentabilidade*, sobre crescimento econômico e suas externalidades:

Antes eu ficava furioso quando diziam que “crescer é importar a poluição” – a China é um exemplo; importou poluição junto com capitalismo e uma semieconomia de mercado. Então, eu dizia: “vem para o Brasil”, Se diziam que a indústria de aço ia sair da Europa por causa de poluição, eu respondia: “vem para o Brasil, porque temos espaço bastante para poluição e é mais importante fazer aço; da poluição cuidamos depois”. (ARNT, 2010, p. 12).

No livre mercado os *players* têm a característica de serem racionais em vista de buscarem o máximo de utilidade pelo menor custo. A expressão *homo oeconomicus* procura descrever justamente esse fenômeno, em que o agente econômico, no seu desejo individual e no cálculo de minimização de custos e maximização de benefícios, tem sua ação pautada por um cálculo racional, buscando o máximo de resultado considerado útil pelo menor custo. De um lado o consumidor procura o máximo de utilidade em seus bens de consumo, do outro lado está o produtor que procura o máximo de lucro que obtém a partir da venda de seus bens produzidos a partir de recursos escassos. Para Pillet (1997, p. 14) o consumidor “aspira comprar o maior número possível de bens nos limites do seu rendimento [...], o [produtor] aspira vender o maior número possível de bens nos limites dos seus custos de produção.” Quando há concordância entre preços e quantidade diz-se que há equilíbrio de mercado, ou seja, cada um satisfaz seu desejo de compras e de vendas no mercado gerando um equilíbrio na oferta e na demanda – “ótimo de produção e de consumo para a sociedade”. (PILLET, 1997, p. 14).

Figura 2 - Equilíbrio de mercado.



Fonte: (PINHO; VASCONCELLOS; TONETO JÚNIOR, 2011).

O gráfico acima reproduz o estágio de equilíbrio entre oferta e demanda. O eixo  $P$  corresponde ao preço e  $Q$  corresponde à quantidade. A linha  $D$  corresponde à demanda, e a linha  $O$  à oferta. A interseção entre as linhas, o ponto  $A$ , é o ponto em que há correspondência entre oferta e demanda, e nesse ponto “a quantidade que os consumidores desejam comprar é exatamente igual à quantidade que os produtores desejam vender” (PINHO; VASCONCELLOS; TONETO, 2011, p. 123). Ao atingir o ponto  $A$  será possível afirmar que a concorrência funcionou, estabeleceu-se o equilíbrio ótimo de Pareto,<sup>206</sup> uma vez que ninguém poderá aumentar sua satisfação sem que seja preciso diminuir a satisfação de outro indivíduo qualquer. (MOREIRA, 2009, p. 154). Ainda segundo Pillet (1997, p. 205), em um sistema no qual a concorrência é perfeita os preços conduzem a uma alocação eficiente dos recursos, tanto para o setor da produção como para o do consumo. Os preços expressam uma informação valiosa, a escassez e a abundância do recurso natural, que faz com que os recursos sejam utilizados de forma eficiente. Na economia não há estado possível no qual um único indivíduo possa estar melhor sem que, em razão disso, diminua o bem-estar de qualquer outro. Esse é o estado ótimo da economia.

<sup>206</sup> “[...] Pareto aprimorou a análise de Walras sobre o equilíbrio geral e demonstrou as condições para o que chamamos hoje de *otimização de Pareto*, ou bem-estar máximo. [...] O bem-estar máximo, [...] ocorre quando já não há mudanças capazes de deixar uma pessoa em melhor situação, sem deixar outra em situação pior [grifo do autor].” (BRUE, 2005, p. 394).

O equilíbrio ótimo de Pareto pode ser igualmente aplicado entre o desenvolvimento econômico e a proteção dos recursos naturais. Derani (2008, p. 113) destaca que mesmo em um modelo de desenvolvimento econômico que congregue o princípio da sustentabilidade, deve haver um estágio mínimo e máximo de poluição. O sistema econômico deve se desenvolver dentro desses dois estágios, sendo que tal desenvolvimento tem como critério o bem-estar da sociedade, buscando concretizar as necessidades materiais dos indivíduos. “A economia de mercado atinge seu grau ótimo quando realiza uma satisfatória relação entre o uso de um recurso natural e sua conservação, encontrando um preço que permita a utilização do bem ao mesmo tempo que o conserva.” (DENARI, 2008, p. 117). Contudo, não é possível arbitrar um grau ótimo de poluição, pois, no percurso histórico da civilização existem vários *ótimos* de poluição.<sup>207</sup>

Para a economia neoclássica a base econômica se locomove para outro recurso na medida em que cada recurso natural se esgota. E a chave para garantir a perpetuação do crescimento econômico e a transição de um recurso natural esgotado para outro abundante é o progresso tecnológico. Para Prado (2001) o pensamento econômico neoclássico desconsiderou por muito tempo os recursos naturais da realidade econômica, de tal modo que a produção apenas abarcava capital e trabalho – isso significa que a economia opera à parte dos recursos naturais. O divórcio entre economia e a ecologia revela a despreocupação com o marco biofísico em que está circunscrito o processo econômico. (MARTÍNEZ ALIER, 1994, p. 41). Em outras palavras, a economia neoclássica acredita que há uma perpétua substitutibilidade entre capital, trabalho e recursos naturais, de tal modo que seria possível substituir indefinidamente os recursos naturais por capital e trabalho. (ROMEIRO, 2010, p. 9).

O otimismo da teoria neoclássica é evidente – é evidente também sua ingenuidade. Martinez Alier e Jusmet (2001, p. 375) destacam que após a publicação do relatório do Clube de Roma em 1972 os economistas neoclássicos se preocuparam com a seguinte questão: considerando o modelo econômico neoclássico é possível um consumo sustentável de forma indefinida quando se tem em conta a existência de recursos não renováveis? Utilizando as mesmas categorias de antes, trabalho  $L$ , recursos naturais não renováveis  $R$  e capital  $K$ , poderia se chegar à produção total  $Y$ , tal que  $Y = F(L, K, R)$ . Assim, chegaram a duas conclusões fundamentais: a primeira afirma que a

---

<sup>207</sup> Existem divergências a respeito da possibilidade de um estado de “poluição ótima”, Cf. (ROMEIRO, 2010, p. 11).

relação  $Y/R$  (a quantidade de produto que se pode obter com uma unidade de recurso natural) tem um limite, de forma que o esgotamento dos recursos não renováveis leva à impossibilidade de produzir bens de consumo. (MARTINEZ ALIER; JUSMET, 2001, p. 376). A segunda conclusão afirma que o esgotamento de recursos não renováveis seria compensado com a acumulação suficiente de capital. O pressuposto dessa segunda conclusão é de que as duas formas de capital – recursos naturais  $R$  e trabalho  $L$  – são substituíveis entre si a ponto de compensar a perda progressiva de  $R$  sem que a produção seja afetada, sem que seja aumentada de modo suficiente a acumulação de capital  $K$ . (MARTINEZ ALIER; JUSMET, 2001, p. 376).

A segunda conclusão é consensual entre a maioria dos autores neoclássicos afirma Martinez Alier e Jusmet (2001, p. 376), dado que a característica chave da teoria neoclássica é a crença da perpétua substitutibilidade entre *inputs*, i.e., entre os recursos naturais. Ao final, se aceita que é possível produzir riqueza com uma quantidade muito pequena de recursos naturais, o esgotamento de recursos naturais não representa nenhum problema para a capacidade de um consumo sustentável, nem de crescimento do consumo, desde que seja pressuposto um alto nível de substitutibilidade entre recursos naturais e trabalho – além da confiança de que sempre haverá progresso tecnológico. (MARTINEZ ALIER; JUSMET, 2001, p. 377). Essa concepção de substitutibilidade dos recursos mediante o avanço tecnológico ficou conhecida pela expressão “sustentabilidade fraca”, nas palavras de Young (2010, p. 146):

A ideia subjacente é de que o esgotamento do recurso, considerado uma perda de ativo natural, pode ser compensado se parte do rendimento obtido com a extração se destinar à aquisição de outros ativos, tais como bens de capital novos que aumentem o estoque de capital fixo da economia; assim, o investimento na economia compensa a perda de ativos naturais. Em vez de tentar manter intacto o estoque de recursos naturais, o que esta abordagem propõe é manter constante o valor total de ativos produzidos e não produzidos, por intermédio da formação de capital fixo capaz de gerar um fluxo constante de renda mesmo após a exaustão da reserva. Essa é a tese da chamada “sustentabilidade fraca”, em que um ativo natural pode ser substituído por outro com o objetivo de manter o mesmo nível de bem-estar econômico.

Portanto, a tese de fundo da economia neoclássica é da constante inovação tecnológica e substituição de um recurso exaurido por outro, ou mesmo a substituição em investimentos de bens de capital (trabalho, recursos naturais e capital) manteria o bem-estar e crescimento econômico. Essa corrente visualiza a manutenção do crescimento econômico com incentivos provenientes apenas de mecanismos de

mercado, i.e., é apenas no livre mercado e em sua lógica própria que o crescimento econômico pode ser perpetuado. Para Romeiro (2012, p. 74) em se tratando de recursos naturais que sejam tanto insumos materiais quanto energéticos transacionados no mercado “a escassez crescente de um determinado bem se traduziria facilmente na elevação de seu preço, o que induz a introdução de inovações que permitem poupá-lo (eficiência ecológica)”; e na hipótese de total exaurimento do recurso esse seria substituído por outro ainda abundante. (ROMEIRO, 2012, p. 74). Resumidamente, há uma fé em que a ciência e a tecnologia salvem o homem do futuro que ele mesmo arquitetou para si.

A economia neoclássica opera através da lógica de mercado, assim, afirma que a sustentabilidade pode ser atingida pelos mecanismos mercadológicos sem intervenções exógenas, como é o caso do Direito e da Política. Mas para garantir a sustentabilidade é necessário resolver o problema da “*alocação* intertemporal de recursos entre consumo e investimento por agentes econômicos racionais, cujas motivações são fundamentalmente maximizadoras da utilidade [grifo do autor].” (ROMEIRO, 2012, p. 76). A ação do Estado apenas se faz necessária para corrigir as distorções do mercado em virtude de que alguns bens ambientais se constituem de bens públicos, como o ar e a água. Uma vez que as distorções sejam corrigidas pelo Estado, “a dinâmica de alocação intertemporal de recursos com base em avaliação custo-benefício tenderia a se processar de modo eficiente, não havendo problemas de incerteza e de risco de perdas irreversíveis.” (ROMEIRO, 2012, p. 76).

Contudo, Denati (2008, p. 89) contesta um possível equilíbrio de mercado por meio da monetarização dos recursos naturais, ou seja, o aumento de preço de um bem escasso e a baixa de preço de um bem abundante revela-se ilusória em virtude de que não há efetivamente como saber a poupança real de tais recursos na natureza nem mesmo a preferência dos futuros *players* econômicos. Dado que o conhecimento desses dois fatores é absolutamente necessário para estabelecer preços reais aos recursos naturais, e, por conseguinte, estabelecer uma política ambiental de poupança de recurso para as futuras gerações. Ainda conforme a autora (2008, p. 89) “não se podem otimizar as possibilidades de uso da natureza quando não se sabem quais os limites que realmente não podem ser ultrapassados sem que se causem efeitos irreversíveis para o meio ambiente.” Não é possível considerar determinado recurso escasso, e por consequência, elevar seu preço se não se conhece a real poupança desse recurso na natureza. A escassez e a abundância, como elementos reguladores de preço, são

pressupostos da economia de mercado, e seu desconhecimento inviabiliza a regulação do preço.<sup>208</sup>

Diante desse cenário a economia ecológica de Georgescu-Roegen está na contramão da economia neoclássica, fundamentalmente pelo fato de que o autor romeno integra economia e ecologia ao aplicar a Lei da entropia no processo econômico. A economia ecológica, ou ainda, a bioeconomia, opera através de um sistema aberto, contabilizando no processo econômico os fluxos de matéria e energia. (MARTINEZ ALIER; JUSMET, 2001), (GEORGESCU-ROEGEN, 2012), (CECHIN; VEIGA, 2010b). A economia ecológica proporciona uma visão sistêmica das relações entre a economia e o meio ambiente, em virtude que parte do pressuposto de que a economia se constitui como subsistema de um ecossistema físico global e finito. Segundo Martinez Alier (1994, p. 45) os economistas ecológicos questionam a sustentabilidade da economia neoclássica devido aos impactos ambientais e suas demandas energéticas e materiais, e igualmente devido ao crescimento demográfico. Mas a contribuição mais importante da economia ecológica é o desenvolvimento de indicadores e referências físicas de (in)sustentabilidade, examinando a economia nos termos de um metabolismo social.

Para essa corrente do pensamento econômico a economia é visualizada como um subsistema da ecologia, e analisada à luz da termodinâmica, em especial, a Lei da entropia. A primeira lei da termodinâmica, a lei da conservação, afirma que em sistemas adiabáticos (sistemas isolados de troca de calor ou matéria com meios externos), como é o caso do universo, “[...] a quantidade de energia permanece constante. Em outras palavras, diz-se que não há criação ou destruição de energia, mas apenas transformação de uma forma em outra.” (CECHIN; VEIGA, 2010a, p. 37). O processo econômico, destaca Georgescu-Roegen (2012, p. 56), obedece a tal lei da conservação, uma vez que transforma matéria em energia não as criando ou as destruindo. A segunda lei da termodinâmica ou Lei da entropia afirma que “a qualidade da energia de um sistema isolado, como o universo, tende a se degradar, tornando-se indisponível para a realização de trabalho.” (CECHIN; VEIGA, 2010a, p. 37). A energia perdida no

---

<sup>208</sup> Esta crítica está presente inicialmente em von Mises (1995, p. 706) quando afirma que “o paradoxo do ‘planejamento’ é a impossibilidade de se fazer um plano onde não exista cálculo econômico. O que se denomina de economia planificada pode ser tudo, menos economia. É apenas um sistema de tatear no escuro. Não permite uma escolha racional de meios que tenham em vista atingir objetivos desejados. O que se denomina de planejamento consciente é, precisamente, a eliminação da ação com um propósito consciente.” Cf. (MARTÍNEZ ALIER, 1994); (MARTÍNEZ ALIER, 2007); (MARTÍNEZ ALIER; SCHLÜPMANN, 1992).

processo de produção econômica se torna, na expressão de Georgescu-Roegen, (2012, p. 57) “alta entropia”. Podemos resumir da seguinte maneira: “a energia total do universo permanece constante e a entropia do universo continuamente tende ao máximo.” (MÉRICO, 2002, p. 41).

Ao analisar a economia a partir da termodinâmica Georgescu-Roegen destaca que a energia potencial em um sistema adiabático, ou seja, a energia utilizável<sup>209</sup> para gerar trabalho em um sistema fechado, como o universo, tende inexoravelmente a se dissipar – ou seja, caminha para o caos. E uma vez que a energia esteja dissipada não pode mais ser utilizada para gerar trabalho, dado que o gasto de energia no processo de reutilização da energia dissipada é maior que o produto resultante. (GÜÉMEZ; FIOLEAIS; FIOLEAIS, 1998, p. 16). Em vista de que a direção do vetor entrópico sempre tende a um aumento contínuo é lícito afirmar que a entropia é a medida de energia não utilizável de um sistema. Para Cechin e Veiga, (2010a, p. 35) “não é possível reverter esse processo. Isso quer dizer que o calor tende a se distribuir de maneira uniforme por todo o sistema, e calor uniformemente distribuído não pode ser aproveitado para gerar trabalho.” A economia, portanto, depende de um fluxo de energia e matéria de baixa entropia gerando como subproduto resíduos de alta entropia. Georgescu-Roegen (2012, p. 98) profere a sentença de morte termodinâmica da economia: “E, uma vez que tudo isso existe apenas em quantidade finita, nenhum artifício de classificação pode eliminar esta finitude.”

A matéria e a energia que adentram no sistema econômico por *inputs* passam por um processo de transformação, e não de criação, i.e., o sistema econômico não cria, apenas transforma matéria e energia já existentes. (CAVALCANTI, 2010, p. 58). Esse processo de transformação é um processo metabólico em que a matéria ou energia tornam-se degradadas e expelidas na saída do processo econômico (*outputs*).

---

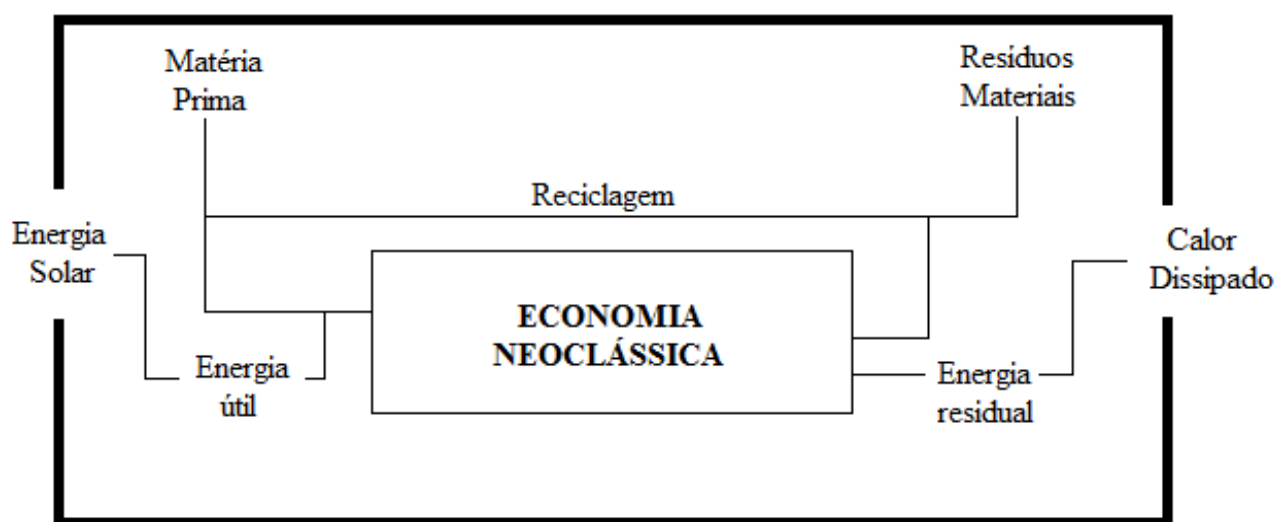
<sup>209</sup> “A energia se apresenta sob dois estados qualitativamente diferentes, a saber, a energia *utilizável* ou *livre*, sobre a qual o homem pode exercer um domínio quase completo, e a energia *não utilizável* ou *presa*, que o homem não pode absolutamente utilizar. A energia química contida num pedaço de carvão é livre porque o homem pode transformá-la em calor ou, se quiser, em trabalho mecânico. Mas a fantástica quantidade de energia térmica contida nas águas dos mares, por exemplo, é energia presa. Os barcos navegam na superfície dessa energia, mas, para tanto, precisam de energia livre de um carburante qualquer ou do vento. Quando queimamos um pedaço de carvão, a sua energia química não sofre diminuição nem aumento. Mas sua energia livre inicial se dissipou de tal maneira em forma de calor, de fumaça e de cinza que o homem não pode mais utilizá-la. Ela se degradou em energia presa. A energia livre é energia que manifesta uma diferença de nível, tal como ilustra simplesmente a diferença entre as temperaturas interna e externa de uma caldeira. A energia presa é, ao contrário, energia caoticamente dissipada. [...] A energia presa é energia dispersa, em desordem [...]. É essa a razão pela qual a entropia se define também como uma medida de desordem. Ela explica o fato de que a folha de cobre comporta uma entropia mais baixa que a do mineral de que foi extraída [grifo do autor].” (GEORGESCU-ROEGEN, 2012, p. 59).



(GEORGESCU-ROEGEN, 2012, p. 57). A visão termodinâmica é de entrada de matéria e energia de baixa entropia (recursos) e saída de matéria e energia de alta entropia (lixo). “Encarando o processo econômico com tal óptica, a economia ecológica implica uma mudança fundamental na percepção dos problemas de alocação de recursos e do como eles devem ser tratados [...]” (CAVALCANTI, 2010, p. 59).

Na figura abaixo está representada a economia ecológica com destaque na abertura do sistema (*input*) para a entrada de energia solar e para a dissipação de calor (*output*). A entrada de energia solar como energia útil e matérias-primas é necessária ao processo econômico, produzindo, a partir disso, calor dissipado e resíduos materiais que podem ser reutilizados por meio da reciclagem. Assim, o ciclo econômico está inserido em um sistema maior, o próprio ecossistema que fornece os elementos necessários ao processo econômico. A economia neoclássica tem a percepção da economia como auto-suficiente no interior em que são formados os preços dos bens e serviços. Como destaca Martínez Alíer (1994, p. 42) a economia neoclássica tem uma concepção metafísica da realidade econômica, pois a percebe como um moto perpétuo, e isso está em evidência na figura 3, no destaque de que os fluxos monetário e real estão acoplados a o ecossistema.

Figura 3 - Economia ecológica.



Fonte: (MARTINEZ ALIER, 1998).

Estudos como *A Lei da entropia e o processo econômico* de Georgescu-Roegen publicado em 1971, *Economia como ciência da vida* de Herman Daly publicado em

1968 e *Economia da nave espacial Terra* de Kenneth Boulding publicado em 1966 asseveram que mesmo com os grandes avanços tecnológicos de eficiência ecológica existem limites que são intransponíveis para o crescimento da economia – os próprios limites materiais do planeta. (GEORGESCU-ROEGEN, 2012). E para o autor romeno a única maneira de combater o aumento entrópico e o consequente esgotamento dos recursos é o decrescimento econômico, em suas palavras: “[...] a conclusão necessária dos argumentos a favor dessa perspectiva consiste em substituir o estado estacionário por um estado de decrescimento. Sem dúvida, o crescimento atual deve não só interromper-se, mas inverter-se.” (GEORGESCU-ROEGEN, 2012, p. 115).

A crise ambiental, portanto, a partir da concepção desses autores, tem como origem os próprios limites físicos do planeta, e tais limites entram em choque com o processo de crescimento econômico ilimitado. Trata-se de um crescimento infinito com recursos finitos. A solução apontada por Georgescu-Roegen, além de autores que endossam seu pensamento, como Serge Latouche (2007), é de que a economia precisa reverter sua marcha de crescimento, há uma necessidade de decrescimento como forma de expandir o tempo de sobrevivência da espécie humana da Terra. Evidentemente essa é uma perspectiva reformista e não está isenta de críticas. A seguir será analisada a concepção de crise ambiental a partir do pensamento ecossocialista, o qual identifica nas relações de produção os reais fatos que produzem o atual estado de crise do meio ambiente.

O pensamento ecossocialista possui sua visão própria acerca das origens da crise ambiental que, ao contrário das posições reformistas, adota uma mudança estrutural da sociedade em prol do meio ambiente. Foladori (1999) indica que as acusações de que o desenvolvimento tecnológico da indústria, o crescimento populacional e os limites dos recursos são os principais causadores da crise ambiental são acusações de quem defende a permanência nas coordenadas do sistema capitalista. O principal argumento desse setor reformista é de que nos ex-países socialistas o grau de destruição da natureza foi igual ou pior do que nos países capitalistas. Esse argumento é sintomático, e é expresso por Žižek em seus estudos acerca da ideologia. Para Žižek é mais fácil imaginar o fim do mundo por meio de uma catástrofe ecológica do que visualizar um futuro alternativo ao atual modo de produção capitalista.

Até uma ou duas décadas atrás o sistema produção-natureza (a relação produtivo-exploratória do homem com a natureza e seus recursos) era percebido como uma constante, enquanto todos tratavam de imaginar

diferentes formas de organização social da produção e do comércio (o fascismo ou o comunismo como alternativas ao capitalismo liberal); hoje, como assinalou Fredric Jameson com muita perspicácia, ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões do futuro “colapso da natureza”, da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar o “fim do mundo” que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o “real” que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global. (ŽIŽEK, 1996, p. 7).

Quando o uso dos recursos e o despejo dos dejetos são maiores que a capacidade do ecossistema de reproduzi-los ou reciclá-los, se está em um estado de crise. (FOLADORI, 1999, p. 31). A capacidade de carga ou resiliência de um ecossistema é central para diagnosticar a sustentabilidade na reprodução de um certo número de indivíduos, de modo que quando a população excede a capacidade de carga, o equilíbrio é rompido e se produz uma crise ambiental. (FOLADORI, 1999, p. 31). Esse raciocínio é em certo sentido muito simplista, dado que, embora qualquer espécie estabeleça uma relação em bloco com seu ambiente natural, a sociedade humana estabelece uma relação por grupos e classes sociais e de maneira desigual. (FOLADORI, 1999, p. 32). Nesse sentido, ao contrário das outras espécies nas quais as diferenças individuais não se acumulam para formar classes distintas, pois cada geração começa sua relação com o ambiente do zero, a sociedade humana acumula conhecimento em instrumentos extra-corporais.

Mas essa acumulação de conhecimento não é da sociedade como um todo monolítico, mas de cada classe social que transmite para gerações futuras o conhecimento acumulado. De modo que “para a espécie humana [...] o ambiente não é só a interrelação com o meio abiótico e o resto dos seres vivos, [...]. Existem ambientes diferentes para cada classe social, constituídos em primeiro lugar pelas restrições impostas pelas outras classes sociais.” (FOLADORI, 1999, p. 32). É apenas a partir dessas restrições entre classes que se estabelece o relacionamento com o meio ambiente e outros seres vivos. Disso resulta que a afirmativa de que a causa da crise ambiental é a sociedade industrial como um todo, que é a indústria *tout court* que polui e degrada, é falsa, dado que tal afirmativa concebe a sociedade capitalista como homogênea como qualquer outra espécie animal. (FOLADORI, 1999, p. 32). Evidentemente, sob o socialismo real o meio ambiente sofreu degradação, a catástrofe de Chernobyl é a maior prova, contudo, indicar que é a indústria a causa da crise ambiental é permanecer na aparência do problema sem adentrar em sua essência.

Desse modo, o relacionamento dos homens com o meio ambiente é mediado pelos instrumentos produzidos e essa mediação é acumulada com o tempo. Assim, diante da propriedade privada a acumulação de instrumentos que mediatizam o relacionamento do homem com o ambiente não é da sociedade como um todo homogêneo, nem mesmo de grupos que se situam em diferentes nichos ecológicos, “mas sim de grupos de indivíduos segundo a sua propriedade e acesso aos meios de produção [...] e a riqueza e geral, resulta que as leis sociais que guiam o reparto dos meios de produção condicionam um acesso diferenciado à riqueza natural.” (FOLADORI, 1999, p. 35). Com isso os ecossocialistas buscam indicar que não é o desenvolvimento industrial pura e simplesmente a causa originária da crise ambiental, tal como os reformistas querem fazer crer, mas sim é o arranjo social que é pressuposto do desenvolvimento da indústria.

O modo de produção capitalista inaugura um sistema em que não são as necessidades que estabelecem o ritmo da produção, mas ao contrário, é a produção que estabelece as necessidades da sociedade. (LÖWY, 2009, p. 45s). A produção capitalista em última instância não visa satisfazer as necessidades da sociedade, mas obter lucro e acumulação. A busca pela acumulação de capital é a busca pela produção ilimitada – diferente de outros arranjos sociais que limitavam sua produção à satisfação das necessidades da sociedade.

A própria defesa da finitude dos recursos, como propõe os reformistas, apresenta dificuldades. Para Foladori (2001), o planeta Terra é igualmente finito como lugar de vida, dado que todas as espécies tem seu ciclo natural de vida. Mas a finitude sempre será acima de tudo um cálculo antropocêntrico, pois os recursos são finitos para o homem, de modo que o problema não está na finitude dos recursos naturais, mas sim da velocidade de sua utilização. O problema passa da finitude para a velocidade da utilização dos recursos. (PINTO; ZACARIAS, 2010, p. 43).

Em segundo lugar, a própria utilidade dos recursos apresenta dificuldades. A utilidade de um recurso está ligada à evolução através do tempo, pois um recurso pode ou não ser utilidade. Um exemplo, afirma Pinto e Zacarias (2010, p. 120) é o petróleo, que passou a ser utilidade a partir do século XIX, e antes disso, embora existisse, não era considerado útil. Para Foladori (2001, p. 18) “ritmo e utilidade, mostram que os limites físicos ao desenvolvimento humano dizem respeito primeiro a como se produzem e se consomem os recursos, isto é, aos ‘limites’ humanos, acima dos físicos”.

Com isso o autor afirma que antes de a sociedade humana deparar-se com os limites do planeta, ela se depara com as contradições sociais.

A proposta reformista liberal almeja implementar um modelo de desenvolvimento sustentável – com a ascensão dos mercados verdes. (LÖWY, 2009), (VICENTE, 2011). Esse modelo busca eficiência dos mercados e modernização ecológica colocando toda sua credence supersticiosa nas leis econômicas do mercado, delegando a ele a capacidade institucional de resolver a crise ambiental. A questão é, para o ecossocialismo, que não há condições de combater a crise ambiental dentro dos quadrantes do capitalismo, em vista de que as raízes da crise ambiental – para o ecossocialismo – estão nas relações sociais e não no desenvolvimento tecnológico, na industrialização, excesso de população ou os autos padrões de produção. (LÖWY, 2009), (FOLADORI, 1999), (PINTO; ZACARIAS, 2010).

*Daí que o ponto de partida para entender o comportamento do ser humano com o ambiente não seja estender a análise ecológica para abranger a sociedade humana, mas entender como cada forma de organização econômica da sociedade humana explica um determinado tipo de relacionamento ecológico [grifo do autor]. (FOLADORI, 1999, p. 35).*

São antes de tudo as relações sociais que explicam a forma com que o homem se relaciona com a natureza, são elas igualmente que constituem as verdadeiras causas da crise ambiental, dado que, sob determinadas condições sociais, o relacionamento do homem com a natureza será ou não predatório.<sup>210</sup> Em outras palavras, as relações sociais capitalistas geram tendências de comportamento ante o meio ambiente que lhes são particulares, o crescimento ilimitado da produção é a forma mais aparente dessa relação. (FOLADORI, 1999, p. 35). As críticas conservadoras que se direcionam ao crescimento econômico indicam justamente sua contradição com os limites do planeta – assim, o crescimento ilimitado seria a causa da crise ambiental. No entanto, o

---

<sup>210</sup> Foster (2005, p. 230) associa, não sem uma certa ingenuidade, “um conceito de sustentabilidade ecológica mais amplo” proporcionado por Marx com “a verdadeira essência da noção atual de desenvolvimento sustentável” do relatório *Nosso Futuro Comum*. Segundo Foster (2005, p. 230-231) “a ênfase de Marx na necessidade de manter a terra em benefício da ‘cadeia de gerações humanas’ (uma idéia que ele havia encontrado no começo da década de 1840 em O que é a propriedade? de Proudhon) captava a verdadeira essência da noção atual de desenvolvimento sustentável, celebradamente definida pela Comissão Brundtland como o ‘desenvolvimento que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazer suas necessidades’. Ou, como Marx, captando a mesma idéia essencial, formulou em outro local, o ‘tratamento cômico e racional da terra como propriedade comunal permanente’ é ‘a condição inalienável para a existência e reprodução da cadeia de gerações humanas.’”

crescimento ilimitado não é uma característica de todas as sociedades humanas, mas é fruto de uma forma particular de relacionamento social, o modo capitalista de produção.

Em vista disso que Löwy (2009, p. 35-36) assevera que a perspectiva ecossocialista “é uma escolha que propõe uma política econômica visando às necessidades sociais e ao equilíbrio ecológico e, portanto, fundada em critérios não-monetários e extra-econômicos” e continua afirmando que “a meta do socialismo ecológico é uma nova sociedade fundada na racionalidade ecológica, no controle democrático, na igualdade social e na supremacia do valor de uso sobre o valor de troca.” Por fim, para o pensamento ecossocialista, as raízes da crise ambiental não estão no crescimento da população, nem nos limites dos recursos naturais, ou mesmo do processo de industrialização e desenvolvimento tecnológico, mas são “as relações sociais entre os seres humanos [que] condicionam qualquer tipo de relações ecológicas.” (FOLADORI, 1999, p. 36). Nesse ínterim, é lícito lembrar Marx em seus *Manuscritos* quando da afirmação de que o comunismo é a suprassunção da alienação da propriedade privada, “no sentido da transformação do indivíduo de um ser limitado a uma subjetividade sem substância (alienada de si e na natureza) para uma subjetividade (autoconhecimento) humana com substância ambiental (humanismo consumado = naturalismo).” (LUCAS, 2014, p. 160).

O comunismo na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda a riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstentfremdung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução [grifo do autor]. (MARX, 2004, p. 105).

Por fim, há ainda a perspectiva que afirma ser a origem primordial da crise ambiental o paradigma epistêmico vigente – o cartesianismo racionalista.<sup>211</sup> Essa

---

<sup>211</sup> “A visão mecanicista da razão cartesiana converteu-se no princípio constitutivo de uma teoria econômica que predominou sobre os paradigmas organicistas dos processos da vida, legitimando uma falsa idéia de progresso da civilização moderna. Desta forma, a racionalidade econômica banuiu a natureza

corrente é representada especialmente pelo ambientalista e sociólogo Enrique Leff – mas também autores como Fritjof Capra, Edgar Morin, François Ost e Bruno Latour – o qual propugna uma nova racionalidade, o que chama de “racionalidade ambiental” (saber ambiental). Leff (2001, p. 60) indica que uma das principais causas da problemática ambiental pode ser atribuída ao processo histórico que fez emergir a ciência moderna e a Revolução Industrial. Esse processo, ainda segundo referido autor “deu lugar à distinção das ciências, ao fracionamento do conhecimento e à compartimentalização da realidade em campos disciplinares confinados, com o propósito de incrementar a eficácia do saber científico” (LEFF, 2001, p. 60) além de aumentar a eficiência da cadeia produtiva.

A problemática ambiental, entendida pelo autor mexicano como “a poluição e degradação do meio, a crise de recursos naturais, energéticos e de alimentos” (LEFF, 2001, p. 59), emerge a partir das últimas décadas do século XX e questiona diretamente a racionalidade econômica e tecnológica dominantes. Essa crise é ora interpretada como o resultado da pressão exercida pelo crescimento populacional sobre os limites dos recursos, ora como efeito da acumulação de capital e da maximização da taxa de lucro a curto prazo, que produzem padrões tecnológicos de uso e ritmo de exploração da natureza, “bem como formas de consumo, que vêm esgotando as reservas de recursos naturais, degradando a fertilidade dos solos e afetando as condições de regeneração dos ecossistemas naturais.” (LEFF, 2001, p. 59).

A crise ambiental que se instala a partir da década de 60 do século XX problematiza, portanto, os próprios paradigmas estabelecidos do conhecimento e “demanda novas metodologias capazes de orientar um processo de reconstrução do saber que permita realizar uma análise integrada da realidade.” (LEFF, 2001, p. 60). Não há como compreender a problemática ambiental em sua complexidade nem mesmo ser resolvida com eficácia sem lançar mão de campos muito diversos do saber. Destarte, a questão central para Leff é, partido dessa premissa de fragmentação do conhecimento e crise do paradigma racionalista, iniciar uma busca por um método que seja capaz de reintegrar o conhecimento em um campo unificado do saber. “Desta forma, a análise da questão ambiental exigiu uma visão sistêmica e um pensamento holístico para a reconstituição de um realidade ‘total’.” (LEFF, 2001, p. 60). Assim, Leff elabora a proposta de uma *racionalidade ambiental*, “um projeto para pensar as condições

---

da esfera da produção, gerando processos de destruição ecológica e degradação ambiental.” (LEFF, 2004, p. 15).

teóricas e para estabelecer métodos que orientem as práticas da interdisciplinariedade.” (LEFF, 2001, p. 60).

A estratégia apresentada pelo autor para que o desenvolvimento sustentável, i.e., para que o uso sustentável dos recursos seja levado a efeito, conta com a expansão da economia de mercado. Contudo, sua grande contribuição são as formas de aproveitamento sustentável dos recursos dependem do status de rigidez que as estruturas tecnológicas e institucionais apresentam, “bem como os princípios teóricos e os avanços científicos nos quais se apoia esta racionalidade econômica para internalizar as bases e condições de um desenvolvimento sustentável.” (LEFF, 2001, p. 61). Com isso o autor busca indicar que as estratégias políticas de desenvolvimento sustentável e a solução da crise ambiental requerem, antes de mais nada, uma análise teórica “das causas profundas da crise do capital e de suas próprias estratégias de sobrevivência.” (LEFF, 2001, p. 61). Em outras palavras, a crítica ecológica do modelo econômico capitalista deve levar em conta seus pressupostos teóricos e institucionais que lhe dão suporte.

A construção de uma racionalidade produtiva alternativa não só depende da transformação das condições econômicas, tecnológicas e políticas que determinam as formas dominantes de produção. As estratégias do ecodesenvolvimento estão sujeitas também a certas ideologias teóricas e delimitadas por paradigmas científicos que dificultam as possibilidades de reorientar as práticas produtivas para um desenvolvimento sustentável. Assim, colocar em prática princípios e estratégias do ecodesenvolvimento provou ser mais complexo e difícil que a simples internalização de uma “dimensão” ambiental dentro dos paradigmas econômicos, os instrumentos do planejamento e das estruturas institucionais que sustentam a racionalidade produtiva prevalecente. (LEFF, 2001, p. 61).

O diagnóstico de Leff abre a necessidade de uma reflexão sobre as bases epistemológicas a respeito das articulações entre ciência e produção de conhecimento requeridas para a construção de uma racionalidade ambiental. Além disso, Leff mostra estar consciente de que a transformação da racionalidade produtiva que engendra a crise ambiental depende de um conjunto de condições econômicas e políticas, e tornar efetivo os princípios do ecodesenvolvimento exige também “um trabalho teórico e uma elaboração de *estratégias conceituais* que apoiem práticas sociais orientadas para construir esta racionalidade ambiental no sentido de alcançar os propósitos do desenvolvimento sustentável e igualitário [grifo do autor].” (LEFF, 2001, p. 62).

O desenvolvimento de estratégias conceituais que geram instrumentos teóricos e práticos para a gestão ambiental do ecodesenvolvimento não podem surgir, afirma Leff (2001, p. 62), dos paradigmas econômicos e epistemológico dominantes, além das



práticas tradicionais do planejamento. Muitas disciplinas assumiram para si a tarefa de solucionar a crise ambiental, disso resulta a necessidade de analisar os efeitos da emergência da crise ambiental sobre a produção do conhecimento “e o processo de internalização do *saber ambiental emergente* dentro de diferentes paradigmas científicos [grifo do autor]” (LEFF, 2001, p. 62) – além de elaborar novas bases conceituais para pensar a questão ambiental a partir de uma nova epistemologia.

Com isso, Leff (2001, p. 191) assume que “a crise ambiental é acima de tudo um problema de conhecimento.” E a solução passa por um novo paradigma epistemológico que estabelece novos princípios e métodos de interdisciplinariedade, dado que “toda a verdade científica no terreno do saber está inscrita em formações ideológicas e em processos discursivos determinados.” (LEFF, 2001, p. 63). Essas formações ideológicas constituem-se como estratégias de poder que inscrevem o campo ambiental, elas são caracterizadas, ainda segundo o autor (2001, p. 63) por: a) pensar o homem como indivíduo, e as formações sociais como populações biológicas que estão inseridas no processo evolutivo dos ecossistemas, o que acarreta a explicação da conduta humana e da práxis social por meio de determinações genéticas ou de adaptação funcional ao meio. “Estas teorias sociobiológicas desconhecem a especificidade das relações sociais de produção, das regras de organização cultural e das formas de poder político e ideológico” (LEFF, 2001, p. 63); b) tornar a ecologia uma ciência das ciências, ao metodologizar a ecologia como disciplina por excelência das inter-relações, essa perspectiva busca uma ecologia generalizada que acaba dificultando a reconstrução do real histórico a partir das especificidades e das articulações de processos de ordem natural e social (como os processos econômicos, tecnológicos, culturas, ecológicos etc.); c) uniformizar os níveis ontológicos por meio da Teoria Geral dos Sistemas, que estabelece analogias estruturais e isomorfismos por meio da análise formal, deixando de fora o valor da diferença e do heterogêneo; d) legitimar e orientar a produção de conhecimento por meio do critério de eficácia e eficiência na integração de um sistema científico-tecnológico a um sistema social dado, como mecanismo de otimização, controle de adaptação funcional da ciência, sujeitando a esse propósito o potencial crítico, criativo e propositivo do conhecimento. Busca-se assim o acoplamento de um saber holístico e sistêmico sem fissuras para um todo social sem divisões; e) confundir os níveis e condições teóricas que são desenvolvidos nos processos interdisciplinares com a aplicação e integração de saberes técnicos e práticos no processo de planejamento ambiental; f) reduzir o estudo de determinações estruturais e

dos sistemas de organização de diferentes ordens de materialidade do real, a uma energética social, i.e., a um cálculo de fluxos de matéria e energia. Essa redução não constitui no princípio último de conhecimento sobre a organização dos processos ecológicos e econômicos.

A atenção de Leff para os aspectos gnosiológicos e metodológicos da problemática ambiental o levou a desenvolver um método e um pensamento da complexidade, que seja capaz de apreender as inter-relações entre processos naturais e sociais que determinam as mudanças ambientais. (LEFF, 2001, p. 139). A crise ambiental impele a uma reorganização do conhecimento e do saber, das ideologias e das práticas, além dos próprios paradigmas científicos; assim, a construção de uma nova racionalidade implica que sejam feitas transformações em conceitos e métodos das diversas ciências, para que seja erguida uma nova sociologia do conhecimento. “O saber ambiental, a partir de sua posição de externalidade ao desenvolvimento ‘interno’ das ciências, gera uma demanda de saber que repercute na orientação, desenvolvimento e aplicação dos conhecimentos.” (LEFF, 2001, p. 140).

Para Leff, portanto, o cerne da problemática ambiental está no próprio modo de pensar, dado que “as formações ideológicas que cobrem o terreno ambiental geram práticas discursivas que têm por função neutralizar na consciência dos sujeitos o conflito dos diversos interesses que ali entram em jogo.” (LEFF, 2001, p. 67). Como é o caso da ideologia que se vende sobre a suposta responsabilidade partilhada de todos os homens que vivem na Terra, que encobre sob o véu de um sujeito unitário as relações de poder e de exploração, fonte de desigualdade acerca da real responsabilidade de cada um na problemática ambiental. Leff quer desenvolver uma nova perspectiva de racionalidade que supere a visão atomista e monadológica ao integrar saberes em um novo paradigma sistêmico e holístico.

Por fim, e contrariamente às explicações neomalthusianas da crise ambiental como originária da pressão exercida pelo crescimento populacional, em especial de países pobres, sobre os recursos naturais do planeta, há ainda a posição que indica que a escassez e o esgotamento de recursos se devem acima de tudo à forma de produção e aos padrões de consumo dos países ricos e grupos privilegiados da sociedade. (LEFF, 2001, p. 68). Contudo, o discurso ambiental fundado sob a epistemologia racionalista não expressa de modo consistente os interesses de grupos, dado que concebe a sociedade de forma estático e homogênea, sem contradições nem processos de formação histórica. “Desta maneira, o discurso do desenvolvimento sustentável busca gerar um

consenso e uma solidariedade internacional sobre os problemas ambientais globais, apagando interesses opostos de nações e grupos sociais.” (LEFF, 2001, p. 68).

Assim, o discurso ambientalista em sua forma menos radical – o qual procura incorporar na racionalidade econômica dominante a lógica dos processos naturais dentro dos mecanismos de mercado – indica a necessidade de mudanças institucionais e sociais para conter os efeitos nefastos do crescimento econômico e garantir o desenvolvimento sustentável. Contudo, adverte Leff (2001, p. 124), a crise ambiental é muito mais profunda que isso, ela questiona a própria racionalidade da civilização moderna. Essa racionalidade formal e instrumental que concebeu todos os âmbitos da administração burocrática, os padrões tecnológicos, as instituições sociais e os aparelhos jurídicos e ideológicos do Estado.

A crise ambiental levanta a questão não apenas de introduzir reformas no Estado, de incorporar normas de comportamento econômico, de legitimar novos valores éticos e procedimentos jurídicos, além de produzir técnicas para controlar os efeitos poluidores e incorporar as externalidades produzidas pela racionalidade econômica. A crise põe em cheque os próprios a própria racionalidade “fundada no cálculo econômico, na formalização, controle de uniformização dos comportamentos sociais e na eficiência de seus meios tecnológicos” (LEFF, 2001, p. 125) que provocaram o processo global de degradação ambiental, além de minar os princípios da equidade e da dignidade humana. A crise ambiental, portanto, abre novas perspectivas para o desenvolvimento social ao descobrir novos potenciais ecológicos, tecnológicos e sociais, e o mais importante, “propondo transformações dos sistemas de produção, de valores e de conhecimento da sociedade, para construir uma *racionalidade produtiva alternativa* [grifo do autor].” (LEFF, 2001, p. 125).

#### 4.3 AS RAÍZES DA CRISE AMBIENTAL

É de conhecimento para qualquer leitor de Hegel o sentido polissêmico que a palavra *negação* implica. Os modos de negação do pensamento especulativo podem ser divididos em: negatividade abstrata (*abstrakte Negativität*), também conhecida como negatividade simples (*einfache Negation*) e a negatividade absoluta (*absolute Negativität*), que também é conhecida como negação da negação, que nada mais é que o resultado especulativo de uma negação determinada. Esses dois tipos maiores de negação, a abstrata e a absoluta, operam por meio de diferentes formas de negatividade,

a oposição real – e não a oposição lógica – e a contradição, respectivamente. (SAFATLE, 2006, p. 210).

Enquanto a negação determinada<sup>212</sup> *conserva* o termo que ela nega, a negação abstrata põe a identidade do termo pela “delimitação da determinidade através da exclusão para fora de si de toda a alteridade” (SAFATLE, 2006, p. 210). Tomemos como exemplo as seguintes proposições: a) o homem não é alto; e b) o singular não é universal. As duas proposições fazem uso de duas formas distintas de negação, um uso indeterminado e um uso determinado. As formas distintas de negação decorrem do uso em duas formas distintas do verbo *ser*: o primeiro como forma lexical que possibilita a predicação e o segundo como signo aritmético de igualdade que exprime uma posição de identidade entre objetos. Há uma negação *indeterminada* quando a negação do verbo *ser* incide sobre seu uso predicativo, de forma que a negação de um termo não condiciona necessariamente o termo oposto. Em outras palavras, não há como passar de *homem* para *alto* e vice-versa por meio da negação. (SAFATLE, 2006, p. 208)

Por outro lado, a negatividade do verbo *ser* em uma proposição de identidade é *determinada*, i.e., a negação de um termo faz decorrer para outro termo necessariamente – é nesse sentido que a negação *conserva* o termo que nega. A negação do termo singular faz necessariamente passar ao termo posto no predicado, dado que uma negação do verbo *ser* em uma relação de identidade estabelece uma relação de oposição ou contrariedade. (SAFATLE, 2006, p. 208). A negação determinada expressa uma passagem de um termo a outro ao estabelecer uma relação de solidariedade com a alteridade do termo contrário; a determinação da negação revela que é necessário aceitar

---

<sup>212</sup> Segundo Hegel (2011b, p. 203) “o único elemento para obter progressão científica é o conhecimento da proposição lógica segundo a qual o negativo é a mesma medida que o positivo, ou segundo a qual o contraditório não se dissolve na nulidade, no nada absoluto, mas, essencialmente, apenas na negação de seu conteúdo *particular*, ou segundo a qual uma tal negação não é toda negação, senão a negação da coisa determinada, que se dissolve, e com isso é negação determinada; portanto, no resultado [da proposição] está contido essencialmente aquilo do qual ele resulta, coisa que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato e não um resultado. Enquanto que o resultante: a negação, é negação *determinada*, esta tem um conteúdo. Ela é um novo conceito, porém mais elevado e mais rico que o precedente, pois se fez mais rico pela negação desse, ou seja, por o estar *contraposto*: o contém, porém também contém algo a mais que ele, e é a unidade de si e de seu *contraposto* [grifo do autor].”

No original: Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido *particular*, o que una tal negación *no* es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada; que, por tanto, en el resultado esta contenido esencialmente aquello de lo que él resulta, cosa que es propriamente una tautología, pues de otro modo sería un inmediato y no un resultado. En cuanto que lo resultante: la negación, es negación *determinada*, ésta tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto, pero más alto y más rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea por estarle *contrapuesto*: lo contiene pues, pero también contiene algo más que él, y es la unidad de sí y de su *contrapuesto*.

o outro, aceitar a alteridade do seu oposto. Esse é o sentido de *Aufhebung* que, segundo Hegel (2011b, p. 240), fundamenta a negação absoluta em uma negação que conserva e mantém o que é suprimido, “isso é possível porque, contrariamente à negação abstrata, a negação absoluta própria à *Aufhebung* não é expulsão do oposto [grifo do autor].” (SAFATLE, 2006, p. 212).

Enquanto a dialética tem por resultado o negativo – que é, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, porque contém, como supressumido em si aquilo de que resulta, e não é sem ele. Isto porém é a determinação fundamental da terceira forma do lógico, ou seja, do *especulativo* ou positivamente racional. O *especulativo* ou *positivamente racional* apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa] [grifo do autor]. (HEGEL, 2012a, p. 166).

A negação abstrata, por outro lado e como já referido anteriormente, se define por seu caráter de delimitação de uma determinidade através da exclusão para fora de si de toda alteridade. E nesse caso é lícito lembrar que para Hegel<sup>213</sup> a identidade é o “outro do outro” na medida da identidade ser o que os outros não são, i.e., ser outro do outro. Nesse sentido, e segundo Safatle (2006, p. 207) é através da oposição que se estrutura os processos de identificação. Como se verá adiante é por meio desse processo de identificação pela negação abstrata que a razão instrumental se erige como pensamento da identidade. Em outras palavras, as considerações a respeito da dialética hegeliana visam proporcionar uma compreensão mais profunda de como a formação da razão instrumental se dá a partir da negação abstrata da natureza, sem perder de vista, contudo, o princípio motor de tal processo, o medo do outro.

Assim, o objetivo da presente seção é apresentar considerações a respeito das raízes da crise ambiental a partir da *Dialética do esclarecimento*, de tal sorte que os diferentes capítulos da pesquisa se aglutinam em um último esforço para reinterpretar a crise ambiental. As pressões exercidas pelo crescimento populacional sobre os recursos do planeta, o uso infinito de recursos finitos, os limites entrópicos, as atuais relações sociais de produção e o próprio paradigma racionalista do conhecimento foram indicados na seção precedente, por diferentes correntes de pensamento, como

---

<sup>213</sup> “A diferença e *em si* a diferença *essencial*, o *positivo* e o *negativo*, assim que o positivo de tal modo é a relação idêntica para consigo, que *não* e o negativo; e este de tal modo e o diferente para si, que *não* e o positivo. Sendo cada um para si, enquanto *não é o Outro*, *aparece* cada um no Outro, e só é na medida que o Outro é. A diferença da essência é por isso a *oposição*, segundo a qual o diferente não tem frente a si o *Outro em geral*, mas o *seu* Outro, isto é, cada um tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro; só é refletido sobre si enquanto é refletido no Outro, e o Outro, do mesmo modo: cada um e assim *seu* Outro do Outro [grifo do autor].” (HEGEL, 2012a, p. 233).

diagnósticos plausíveis da origem da crise ambiental. É inegável a afinidade entre a perspectiva de Leff e a presente pesquisa, dado que para o autor mexicano (2001, p. 191) “a crise ambiental é acima de tudo um problema de conhecimento.” Essa é, em certo sentido, a perspectiva que se mostra com o desenrolar da pesquisa e que tomará contornos mais precisos na presente seção.

A partir do objetivo traçado para a seção, em um primeiro momento será analisada a formação da razão instrumental através da negação abstrata da natureza, tendo como exemplo paradigmático o pensamento de Descartes. Em seguida, o cerne da argumentação a respeito das origens da crise ambiental toma como núcleo a própria força motora da razão instrumental, o medo do outro, da alteridade, o que faz a razão instrumental se mover pela autoconservação como dominação da natureza interna e externa. As origens da crise ambiental, portanto, são origens gnosiológicas, dado que a própria experiência que se faz da realidade é uma experiência de dominação cognoscitiva. Diante disso, não há ninguém melhor que Descartes para servir de exemplo a respeito da separação entre sujeito e objeto, i.e., homem e natureza.

Em suas *Méditations Métaphisiques* (Meditações metafísicas) Descartes (2005, p. 29) procura estabelecer, através da dúvida sucessiva “algo de firme e de constante nas ciências.” O instrumento do ceticismo, a dúvida, é usado por Descartes como mecanismo de estatuir a autarquia absoluta da razão e fundamentar a verdade do sujeito e do mundo na própria razão. A fim de elidir qualquer forma de dúvida e erro do pensamento a razão deve ser o instrumento da construção do conhecimento indubitável. Dessa forma, Descartes põe em questão não cada verdade em particular, dado que seria um trabalho infinito. Para o autor não é necessário que examine cada verdade em particular, haja vista “que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas.” (DESCARTES, 2005, p. 30).

A primeira dúvida recai sobre tudo que os sentidos percebem: os sons, as cores, as formas, os corpos, etc. Em seguida, Descartes passa duvidar do próprio conhecimento, questionando-o como um sonho. A Medicina, a Astronomia a Física são postas em dúvida juntamente com a ideia de Deus que faça com que os homens tenham ilusões. “Ora, quem poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que,” continua o autor “não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela

que eu vejo?” (DESCARTES, 2005, p. 35). Poderá haver ainda um gênio maligno que arditosamente engana a mente dos homens com tudo que lhe é exterior, como o céu, o ar, a terra, os sons, as cores e todas as coisas exteriores que se vê.

Contudo, ainda que exista um gênio maligno a distorcer todas as coisas, é indubitável que eu existo, pois, “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.” (DESCARTES, 2005, p. 43). De modo que a primeira certeza é da existência do eu, e Descartes (2005, p. 43) irá afirmar: “*eu sou, eu existo* [grifo do autor].” Mas o autor continua sua meditação acerca da constituição do eu como substância pensante, como corpo orgânico e afirma que os primeiros atributos são “alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem alimentar-me.” (DESCARTES, 2005, p. 44). O outro atributo “é sentir; mas não se pode também sentir sem corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente.” (DESCARTES, 2005, p. 45-46). Mas o terceiro atributo é pensar, “e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso [grifo do autor].” Enquanto penso eu sou, e se eu deixasse de pensar deixaria ao mesmo tempo de existir. (DESCARTES, 2005, p. 46).

Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa. (DESCARTES, 2005, p. 46).

Descartes exclui o *sentir* da certeza indubitável, dado que tudo pode não ter passado de um sonho. Assim, e segundo Freitas (2001, p. 69), o que é certo e seguro é a capacidade de pensar, igualada à razão. Mas contrariamente a tudo o que Descartes havia falado até então, logo em seguida, ao indagar sobre sua real natureza, estabelece que o eu é “uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, *que imagina também e que sente*. Por certo não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza [grifo nosso].” (DESCARTES, 2005, p. 47-48). É nessa afirmativa que Freitas (2001, p. 69) destaca a primeira dificuldade da argumentação de Descartes, dado que para *sentir* é

necessário de um *corpo* – como Descartes havia anteriormente afirmado – e se *sentir* é incorporado ao eu como coisa pensante, a decorrência lógica é de que é necessário que se tenha um *corpo* como componente do eu. No entanto, e a despeito disso, o próprio Descartes havia eliminado a atributo de *sentir* como componente da substância pensante.

A questão central, assinalada por Freitas (2001, p. 70), é de porque Descartes ora afirma que o sentir é um atributo da *res cogitans* ora afirma o contrário? A resposta gira em torno das *certezas* que Descartes procurava assentar. A primeira certeza deve ser entendida a existência *tout court* do eu (ego) e a segunda como a natureza pensante do eu (ego). Mas ainda segundo Freitas (2001, p. 70) as duas certezas são tautológicas, fundamentadas circularmente, dado que a primeira certeza – a existência do eu – apenas pôde ser fundamentada afirmando que mesmo o gênio maligno “não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.” (DESCARTES, 2005, p. 43). O eu como *res cogitans* é pressuposto da afirmação da própria existência do eu, enquanto a existência do eu é pressuposto do eu como substância pensante. Assim, o eu existe porque pensa.

Fundamentalmente, a intenção de Descartes é dar um suporte para a existência do eu – a primeira certeza –, assim, “o pensar possui um *prius* em relação à existência, uma vez que esta é deduzida dele [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 70). A autarquia absoluta é a razão, fulcro da existência do eu; desse modo a pretensão de Descartes é “fundamentar a *autonomia* incondicional da razão em relação ao seu outro, ou seja, a natureza. Ele quis isolar o pensamento de tudo o que não estivesse contínuo no próprio sujeito a partir de si como *pura atividade* [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 71).

Descartes estabelece o procedimento da dúvida generalizada a todas as verdades, passando de um eu que duvida para um eu que pensa. A questão chave é que o verbo *duvidar* é utilizado por Descartes ora transitivamente ou intransitivamente. Referido verbo pode ser empregado em sentido transitivo, pois se duvida de algo, ou intransitivo, no sentido de ser cético. Assim, o autor das *Meditações* faz uso do verbo duvidar transitivamente, dado que duvida sempre de algo, mas em certa altura de sua argumentação elimina a transitividade do *cogito* tornando-o intransitivo. Isso, segundo Freitas (2001, p. 71) implica afirmar que, muito embora Descartes afirme que a existência das coisas sempre habite no pensamento, “o passo para estabelecer a existência do ego como *res cogitans* abstrai dessa inevitabilidade do conteúdo do



*pensamento.*” E continua afirmando que “Descartes, ao chegar à conclusão da existência da res cogitans, quis tomar o sujeito única e exclusivamente como *mera atividade* [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 71).

Diante disso fica claro o motivo pelo qual Descartes exclui o *sentir* como componente do eu enquanto substância pensante, pois o sentir invoca a transitividade da dúvida, em virtude de que o sentir sempre se refere ao mundo – a algo fora da consciência. Além disso, o sentir requer um corpo, i.e., para sentir é necessário que o corpo reaja a alguma coisa. Porém, Descartes busca determinar a primeira certeza, a certeza da existência do eu *tout court*, apenas a partir da atividade do pensamento, em outras palavras, quer fundamentar a existência através de uma pura atividade sem qualquer mediação com a alteridade. (FREITAS, 2001, p. 71). Descartes, portanto, ao estabelecer a existência da substância pensante simplesmente como pura atividade, como ser ativo, olvida que é “*somente porque há coisas em meu pensamento é que eu posso saber que existo* [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 71). A mente sempre se refere a algo, em vista que para tem consciência de que existo, é necessário que a consciência se reflita em um objeto, em alguma coisa. A atividade de pensar é uma atividade reflexiva, ou seja, “pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado.” (HEGEL, 2012a, p. 52). No mesmo sentido, Adorno afirma que “pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto” (DN, p. 25) – na qual algo sofrerá a atividade cognitiva.

Nenhuma atividade do pensar enquanto ato seria possível de modo algum, se o pensamento não estivesse em si mesmo de algum modo ligado, segundo sua própria configuração, ao que não é em si mesmo o pensar: ali é onde se deve buscar o que se deveria decifrar no pensar. Onde o pensar é realmente produtivo, onde é criador, ali ele é sempre também um reagir. A passividade está no âmago do ativo, é um constituir-se do Eu a partir do não-Eu. [...] A objetividade, a verdade do pensamento depende de sua relação com a coisa. (ADORNO, 1995c, p. 17-18).

O sujeito depende do objeto para se determinar como sujeito, pois não há como duvidar sem que exista algo na qual a dúvida se dirija. Segundo Adorno (DN, p. 124) “o aparentemente insuportável, o fato de a subjetividade pressupor algo fático, assim como a objetividade o sujeito, é insuportável somente para uma tal ofuscação,” e continua “para a hipóstase da relação entre fundamento e consequência, do princípio subjetivo, ao qual a experiência do objeto não se adéqua.” A formação da identidade do sujeito, portanto, é um outro do outro, é determinada negativamente como aquilo que é a partir

do que não é. A mediação do objeto é necessária para a formação do sujeito, de modo que a fundamentação da existência no *cogito* é uma fundamentação do conhecimento sem considerar o objeto e sua dimensão histórica.

Desde que se passou a buscar o fundamento de todo conhecimento na suposta imediatidade daquilo que é dado subjetivamente, procurou-se, de maneira por assim dizer fiel ao ídolo da pura atualidade, expulsar do pensamento a sua dimensão histórica. O agora unidimensional e fictício transforma-se em fundamento do conhecimento do sentido interno. (DN, p. 53).

Para Freitas (2001, p. 72) o *cogito* como autocerteza do sujeito acerca de sua existência busca elidir do conhecimento a dimensão histórica que ele tem ao lidar com objetos, “a autodeterminação do sujeito dá-lhe a *ilusão* de que pode obter verdades isentas da necessidade de exprimir o contexto histórico em que tais coisas são pensadas.” E continua a afirmar “como é fácil admitir que ideologia não *necessariamente* é algo *conscientemente* construído, então podemos dizer que a certeza pseudo-solipsista é *ideológica*: nega que o sujeito seja determinado pelo objeto [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 72). A determinação do sujeito pelo objeto remete à determinação histórica que condiciona o modo como o objeto é configurado pelo conceito, i.e., o indivíduo é, ainda segundo Freitas (2001, p. 72), constituído essencialmente “como um ser que *herda historicamente* um poder de formar conceitualmente a realidade que o rodeia. O espírito quer, não apenas mostrar sua superioridade sobre a natureza, mas, também, negar que seja mediado por ela [grifo do autor].”

Diante disso, a negação dialética hegeliana é totalmente diferente da dúvida sistemática do ceticismo cartesiano que isola o momento da negatividade e permanece nele, para apenas posteriormente afirmar como certo o que se tinha negado no começo. A negação dialética proposta por Hegel é uma *negação de um conteúdo determinado*, e por isso, um momento da construção do todo que avança conservando e superando o que fora negado. Segundo Hegel (2011a, p. 44) “não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto.” E continua a afirmar que “ele [o espírito] não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto;” mas ao contrário, “o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo

e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.” Na dialética hegeliana o que se consagra depois da negação não é uma nova afirmação daquilo que foi negado, mas uma nova determinação que encerra em si a unidade dos opostos. Para Adorno a dialética deve permanecer – diferente de Hegel – negativa, mas conservando todo seu potencial de determinação. A dialética negativa “gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação.” (DN, p. 7).<sup>214</sup>

Ao negar a relação entre sujeito e objeto (natureza), Descartes procurou estabelecer como fundamento autárquico do conhecimento a razão – mas tal negação da relação entre sujeito e objeto implica uma ausência de solidariedade pelo sujeito em relação ao outro, ou seja, em relação à natureza. Em certo sentido, como destaca Wellmer (p. 145), a dialética do esclarecimento<sup>215</sup> é uma fenomenologia da reificação, i.e., assim como uma fenomenologia do espírito que em sucessivas negações determinadas demonstra a passagem da certeza sensível ao Saber Absoluto; a dialética entre razão e mito própria da dialética do esclarecimento é uma dialética abstrata na qual o indivíduo sofre um processo de reificação, de esquecimento da repressão mimética, da dominação da natureza. Para Adorno e Horkheimer “toda reificação é um esquecimento.” (DE, p. 215).<sup>216</sup>

A *Dialética do esclarecimento* revela a ideia de negação abstrata do mito, em virtude de que a razão da *Aufklärung* não é uma negação determinada – que conserva e eleva – mas que aniquila a alteridade sem nenhuma solidariedade pelo outro. No mesmo

<sup>214</sup> Sobre a negação determinada na *Dialética negativa* de Adorno, Cf. (REPA, 2011).

<sup>215</sup> A expressão “dialética do esclarecimento” busca indicar não a obra homônima em análise, mas a própria dialética interna à obra, a dialética entre mito e razão. O mesmo pode ser dito da expressão “fenomenologia do espírito” em letra minúscula, que busca indicar o processo de passagem da certeza sensível ao Saber Absoluto através de sucessivas negações determinadas.

<sup>216</sup> Essa passagem enigmática de Adorno e Horkheimer indica claramente a dissidência do conceito de reificação apresentado por Lukács. Segundo o autor húngaro, a reificação deve ser entendida como objetivação alienada da subjetividade, um duplo processo de conceder vida à coisas mortas e coisificar relações vivas. (LUKÁCS, 2003, p. 193s) Para os autores frankfurtianos, contudo, a reificação é característica inerente à racionalidade, não derivando da forma-mercadoria. Assim, a reificação indica uma violência repressiva com a alteridade, no não-idêntico, em prol da identidade. O domínio interior da mimesis levou ao domínio exterior da natureza, para Freitas (2001, p. 122) o esquecimento da repressão mimética significa uma hipostasiação de algo que se cristaliza na consciência como natural, imutável, inevitável, inteiro, quando na verdade, é um processo, uma mudança, um devir. É um esquecimento da dimensão histórica (alteridade, mimese) do que é objeto da consciência em vista da abstração do pensamento, i.e., o pensar é reificado por emular uma máquina matemática, que recalca as qualidades em prol da quantidade. Assim, o sujeito é reduzido a uma “coisa”, a uma máquina de pensar abstrata que é incapaz de pensar a diferença, a sedimentação histórica do objeto. Dado que a reificação como esquecimento, sua superação não é uma rememoração anamnética de um sentido primordial das coisas, uma reunificação do sujeito a uma objetividade perdida, a união do homem com a natureza. O contrário do esquecimento não é uma rememoração de algo esquecido, ou mutilado, de uma plenitude de um estado original; mas significa a restauração da diferença, da não-identidade, da sedimentação histórica do objeto.

sentido está o procedimento de Descartes que, ao estabelecer a clivagem sujeito e objeto, expressa um exemplo claro de negação abstrata: “uma positividade abstrata, i.e., ratificada a partir do arbítrio subjetivo.” (DN, p. 138). O objeto como natureza é violentado, aniquilado em uma total negação da natureza do outro pelo sujeito; a negação abstrata, portanto, ao contrário da negação determinada - uma *Aufhebung* que suprassume, i.e., supera e conserva o outro que sobrevive no resultado da negação – é “uma *imposição motivada subjetivamente contra*, ou alheia a, determinações do objeto da negação [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 73).

A dialética entre razão e mito é uma dialética cuja negação é abstrata (*Vernichtung*) e não determinada (*Aufhebung*); ainda que o mito seja uma forma de explicar a realidade pela abstração dos deuses, dado que eles são se identificam com o objeto, mas passam a representá-los. A *Aufklärung* nega o caráter sagrado dos deuses onde o mito permanece mutilado na razão como pensamento secularizado, abstrato e desejanste de ordem (dominação). (FREITAS, 2001, p. 73). Mas acima de tudo, a razão burguesa como razão instrumental conserva o índice de inverdade do mito: além da própria coerção natural refletida no discurso do mito.<sup>217</sup> Nesse sentido, o percurso da

---

<sup>217</sup> Nesse momento, é lícito ressaltar que há duas formas de interpretação para a *Dialética do esclarecimento*, que repercutem na dualidade *dominação da natureza e dominação dos homens*. A primeira forma se baseia na crítica de Axel Honneth, citado por Freitas (2001, p. 92). Segundo Honneth Adorno e Horkheimer se fixam tanto no controle instrumental da natureza que procuram explicar o funcionamento da dominação intra-social também a partir desse modelo. Como resposta, Simon Jarvis, na obra *Adorno: a crítica introduction* (1998), ainda citado por Freitas (2001, p. 92) rebate afirmando que o objetivo da *Dialética do esclarecimento* é pensar uma possibilidade de reconciliação entre cultura e natureza, de tal forma que seria necessário ultrapassar a concepção idealista que hipostasia a ideia de cultura em detrimento do seu outro, a natureza. Assim, há uma clara distinção entre dominação social e dominação da natureza, dado que a dualidade de categorias sociedade e natureza é que dá a tônica da *Dialética do esclarecimento*. A imbricação entre as duas formas de dominação se dá pelo fato de que ao dominar os seres humanos se está dominando a natureza, em vista de que os seres humanos não são pura cultura, i.e., dominar a sociedade é dominar a natureza e não o contrário como Honneth afirma. Portanto, ao dominar os homens se domina a natureza, dado que nos homens há um elemento de natureza. Nesse aspecto, em ambas as formas de dominação, o que está em jogo é a aniquilação de toda alteridade como manifestação da razão autoconservadora e do princípio da identidade. Em complemento a isso, o aspecto que poderia se dizer mais importante do esclarecimento, e que ainda não foi adequadamente tratado, é a *coerção natural que reflete no mito* e, portanto, no próprio esclarecimento. No excurso I da *Dialética do esclarecimento* o conceito de esclarecimento é visto como um exercício de dominação sobre a natureza e sobre os outros, portanto, o conceito que serve de base para o esclarecimento é o de *teleologia* e não o de abstração como no capítulo primeiro da obra. (FREITAS, 2001, p. 58). Nesse excurso o Leitmotiv do esclarecimento é o exercício do poder. Assim, desde a vivência pré-conceitual da humanidade, a sobrevivência sempre foi um exercício de domínio sobre o que poderia causar a morte; o mimetismo sempre foi essa vivência pré-conceitual no qual a assimilação ao inanimado, ou a relação de proximidade com o transcendente foram as primeiras formas de exercer o domínio sobre a natureza. Conhecer o outro sempre foi condição para seu domínio, mas os autores afirmam que esse conhecimento sempre foi acompanhado de má-fé. A substitutividade da magia é relativizada, e o sacrifício do filho dá lugar ao sacrifício do carneiro, de tal forma que tais substituições têm um fim, elas “logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolve seu poderio, e o logro de que ele é objeto se prolonga sem ruptura no logro de que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade

*crédula* [grifo nosso].” (DE, p. 58). Nessa passagem os autores indicam a má consciência dos sacerdotes ao sempre saberem que o procedimento mágico era falso: “a experiência de que a comunicação simbólica com a divindade através do sacrifício nada tem de real só pode ser uma experiência antiquíssima.” (DE, p. 58). Em outras palavras, o ritual mágico sempre teria sido ideologia, na qual os sacerdotes mantinham para conservar seus privilégios. “As ideologias mais recentes são apenas reprises das mais antigas.” (DE, p. 60). Para Adorno e Horkheimer a magia e o mito era fundada em uma falsidade primordial, i.e., a própria falsidade da relação com a transcendência, e que seus praticantes tinham consciência disso. Segundo os autores em nota de rodapé “o que Wilamowitz censura aos mitos posteriores, o arbítrio da invenção, já devia estar presente nos mais antigos em virtude do *pseudo* [mentira, inverdade, engano] dos sacrifícios.” (DE, p. 245). Os sacerdotes mantinham a comunicação com a transcendência como forma de manter seus privilégios, dado que a ordem social é um espelho da ordem natural, portanto, hierarquizada e estratificada; de tal modo que a magia era usada deliberadamente como instrumento de domínio social não violento. (FREITAS, 2001, p. 61). Após o período mimético, o período do esclarecimento começou a conceber a transcendência, ou seja, os deuses como iguais aos homens. O antropomorfismo dos deuses gregos atesta essa passagem, de que é necessário se afastar daquilo que deve sofrer o domínio do homem, i.e., se afastar da própria natureza. “A proximidade em relação à força divina de criação é a *justificação* para a *exploração*, tanto do material caótico da natureza, transformado em uma multidão de coisas a seres dominadas, quanto da maioria da comunidade, que sempre teve que ser expulsa do conluio com as benesses das divindades. Na magia, a *diferença* em relação aos deuses não é negada – o que se mostra precisamente pela necessidade de o feiticeiro ter que se assemelhar a eles através do ritual [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 65). Isso significa afirmar que com na passagem da experiência mimética para a conceitual, o indivíduo tomou consciência de que o que estrutura da realidade é a dominação sobre ela; enquanto na magia o poder moldava toda a experiência com a transcendência, dado que o ritual mágico era concebido pelo sacerdote como tendo um pressuposto falso, servido apenas à dominação social. “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. Os símbolos assumem a expressão de fetiche. A repetição da natureza, que é o seu significado, acaba sempre por se mostrar como a permanência, por eles representada, da coerção social. O sentimento de horror materializado numa imagem sólida torna-se o sinal da dominação consolidada dos privilegiados [grifo nosso].” (DE, p. 34). O poder é a fonte de todas as relações, ele sempre percebeu que sua legitimação somente poderia se dar se ele se ligasse àquilo que está na base da compreensão do real – a força física sempre esteve associada a um substrato de ordem gnosiológica que a legitima, fazendo com o poder se disperse cada vez mais nas formas de pensamento que o concebem como algo necessário e natural, estabelecendo assim a dominação social. A sedimentação do horror mítico nos símbolos utilizados pelos sacerdotes evidencia sua dominação social. O mito igualmente incorpora as relações de domínio natural, pois “se as coisas são *inteligíveis* a partir da transcendência sagrada, isso somente acontece devido ao fato de que elas são reconhecidas como sujeitas ao poder dos deuses [grifo do autor].” (FREITAS 2001, p. 65). As chuvas, o nascimento do sol, as colheitas, os terremotos são manifestações da vontade dos deuses; “o despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do *poder como o princípio de todas as relações*. Em face da unidade de tal razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde a mais antiga crítica de Homero. Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando [grifo nosso].” (DE, p. 24). O homem reconheceu seu poder diante da natureza, através do processo de abstração que unifica o eu e separa sujeito do objeto, esse segundo sofrendo o domínio do sujeito. A ordem natural do mundo não está mais no mana, nem no ritual, ou mesmo nos deuses olímpicos, pois agora o sujeito se identifica “com a *fonte do poder em geral* [grifo do autor].” (FREITAS, 2001, p. 66). Segundo os autores frankfurtianos a “universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador.” (DE, p. 28). As relações de poder espelhadas do ritual mágico e na narrativa mítica adentraram na esfera da linguagem e da metafísica, que buscou expressar de forma neutra a estrutura ordenada do cosmos através de hierarquias sociais e estratificações. A metafísica platônica, p.ex., refletia “com a mesma pureza das leis da física, a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos.” (DE, p. 35). As regras da *República* e as afirmações dos *chorismós* (separação) apenas refletem nas

razão ocidental burguesa é um percurso marcado pela mutilação da natureza, do outro, do objeto;<sup>218</sup> a negação abstrata da natureza pela razão mutila essa mesma natureza, que sobrevive na marcha do autoconhecimento do espírito em seu caráter falso da cultura, a falta de liberdade. (FREITAS, 2001, p. 73).

É nesse sentido que, fundamentalmente, a crise ambiental se manifesta: a própria forma de experiência do sujeito com o mundo; segundo Freitas (2001, p. 74), a qual o sujeito mutila toda a alteridade, i.e., toda a natureza: a negação abstrata da natureza é a exclusão para fora de si de toda a alteridade – a individualidade é formada

relações rigorosas dos conceitos a dominação social de muitos por poucos como algo natural à estrutura do cosmos. Isso tudo poder ser resumida na expressão: “poder e conhecimento são sinônimos” (DE, p. 20). Nas palavras de Adorno: “já a doutrina platônica das ideias, um passo poderoso em direção à desmitologização, repete o mito: ela eterniza enquanto essencialidades as relações de dominação que passaram da natureza para o homem e que são praticadas por ele. Se o domínio sobre a natureza foi condição e estágio da desmitologização, seria preciso agora que essa desmitologização se estendesse a essa dominação, se é que ela não quer se tornar vítima do mito.” (DN, p. 155). A *phýsis* e a *pólis* são integradas, contudo, essa integração revela, ademais de tudo, a *razão objetiva* que caracteriza o pensamento ainda conservando em si elementos da transcendência do poder infinito do mana; a mimesis resultante é salutar na medida em que o sujeito, para se reconhecer como tal, necessita de mediações com o objeto. E segundo Freitas (2001, p. 68), ainda que a metafísica estrutura em seu discurso a dominação social, ela conserva em si a ideia de um co-pertencimento do sujeito e do objeto, assim, mantém intacta a alteridade (natureza) sem violentá-la. A *razão subjetiva*, como oposto, é a formação da subjetividade pela negação abstrata do objeto, i.e., ancorada no solipsismo que recusa um conteúdo à consciência. Em suma, tendo isso em mente, é lícito afirmar que a origem da razão é coletiva: “princípio de dominação social emigrado para o sujeito (ADORNO, 1995a, p. 50). Ela é, ainda segundo Freitas (2001, p. 77), o eco abstrato da voz coletiva no indivíduo que tem como objetivo conservar a ordem hierárquica do comando sobre a multiplicidade a ser organizada. A ordem hierárquica social já existia nas tribos primitivas, sendo o ritual mágico, em que a força difusa do mana era percebida como uma universalidade temível e transcendente à experiência individual. O corpo social é a corporificação desse poder, mas que era apropriada pela elite de sacerdotes que detinha o contato privilegiado com a transcendência. De tal modo que a coesão social era o reflexo da universalidade das forças cósmicas, que deveria ser repetida indefinidamente a cada ritual. Mas relações de dominação não refletem somente na magia, no mito e na metafísica; o esclarecimento também é erguido pela sedimentação da mesma hierarquia que está presente na divisão do trabalho. “Mas isso é o que os conceitos universais continuam a ser mesmo quando se desfizeram de todo aspecto figurativo. A forma dedutiva da ciência reflete ainda a hierarquia e a coerção.” (DE, p. 34). Dado que “conhecimento e poder são sinônimos” são as formas de pensamento que constituem o mundo como estrutura organizada, desse modo, “a estruturação lógica do discurso fundamenta a hierarquização do todo social como algo óbvio, natural, inevitável, tal como inevitável é a relação entre as premissas do silogismo e sua conclusão. Essa inevitabilidade do pensamento, percebida como uma força universal sem parâmetro de comparação frente à vida frágil, contingente e efêmera do indivíduo, é, desse modo, a introjeção sublimada da dominação social, a qual aparece sempre ao indivíduo como também universal e inevitável.” (FREITAS, 2001, p. 77). Assim, do mesmo modo que no mito a submissão aos deuses era condição de garantir a vida, no esclarecimento resta ao indivíduo a total integração ao todo coletivo. O esclarecimento, portanto, funda-se, por um lado, na conservação e aumento de poder, e à separação do conceito à toda expressão mimética com a natureza; essa separação do conceito joga os indivíduos a uma eterna repetição do sempre-idêntico, mutilando toda e qualquer possibilidade de ser diferente – e melhor – do que se é. (FREITAS, 2001, p. 77). É nesse sentido que a expressão – central para essa dissertação – : *coerção natural refletida no discurso do mito* busca expressar.

<sup>218</sup> Aqui é necessário deixar claro que, assim como o *cogito* cartesiano opera através de uma negação abstrata do objeto do conhecimento (conteúdo da consciência), a fim de formar a *res cogitans* como pura atividade (sem referência a nenhum objeto), a razão opera com negação abstrata do mito, que permanece mutilado na razão como dominação social e natural, i.e., dominação do objeto entendido como a sociedade e a natureza.

sem a mediação da natureza no sujeito, que é recalcada como sacrifício para a formação do ego. Nesse ínterim é lícito lembrar a afirmação de Adorno e Horkheimer (DE, p. 169) a respeito da autoconservação da razão instrumental:

A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza. A ciência é repetição, aprimorada como regularidade observada e conservada em estereótipos. A fórmula matemática é uma regressão conscientemente manipulada, como já o era o rito mágico; é a mais sublime modalidade do mimetismo. A técnica efectua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como a magia, através da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos.

Em um sentido pleno, o que está em discussão é a relação sujeito e objeto – homem e natureza. E essa relação é, portanto, de liquidação e mutilação da alteridade (outro) por parte do sujeito. Como já afirmado em outra oportunidade, “o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores.” (DE, p. 19). Investir o homem na posição de senhor da natureza é ter como condição a total dominação: “o esclarecimento é totalitário” (DE, p. 22). Assim, para que o esclarecimento se realize em plenitude é necessário que o pensamento mutile de si mesmo todo e qualquer resquício de comportamento mimético, pois “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos.” (DE, p. 20). O *progresso* é, nesse sentido, a ideia que orienta a razão burguesa – dado que por muito tempo o progresso existir como prática –, ele não era tido como ideia norteadora do pensamento; isso apenas aconteceu quando da formulação da apologia da liberdade burguesa. (FREITAS, 2001, p. 75).

Durante séculos, o problema do progresso carecia de sentido. Formula-se apenas depois de liberada a dinâmica da qual foi possível extrapolar a idéia de liberdade. Embora, desde Agostinho o progresso seja a transposição à espécie do ciclo de vida natural que se estende entre o nascimento e a morte dos indivíduos, representação tão mítica quanto aquela segundo a qual o mandamento do destino assinala aos astros sua trajetória, a idéia de progresso é, não obstante, a idéia antimitológica por excelência, capaz de quebrar o círculo ao qual pertence. (ADORNO, 1995a, p. 47).

É, destarte, buscando colocar o homem como senhor do mundo por meio da ideia de progresso que a racionalidade avança como abstração, i.e., distanciamento entre sujeito e objeto. “A distância do sujeito com relação ao objecto, é o pressuposto da

abstracção.” (DE, p. 27). O oposto da abstracção, a mimesis, que consiste na proximidade entre sujeito e objeto deve ser recalcada, elidida. “A intenção iluminista do pensamento, a desmitologização, elimina o caráter imagético da consciência.” (DN, p. 175). O esclarecimento ao suprimir a experiência da mimesis no sujeito estabelece uma relação de distanciamento entre sujeito e objeto; tal distanciamento visa a dominação do objeto pela distância, em razão de que a abstracção das qualidades e a equalização de toda alteridade é condição de conhecimento e sua posterior dominação. Dado que “o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância.” (DE, p. 72).

Já em outra oportunidade pôde ser expressa a ideia de que o pensamento esclarecido opera através de uma abstracção formalizante,<sup>219</sup> i.e., uma matematização do pensamento cujo cânone é o próprio número. A consequência inevitável da abstracção do pensamento é a dissolução de todas as qualidades, a ponto de tornar o mundo um “gigantesco juízo analítico” (DE, p. 39) – pelo distanciamento da multiplicidade da natureza. O desencantamento é o processo que põe em marcha o total conhecimento da natureza; conhecimento que visa a dominação. Assim, o esclarecimento busca a partir de uma unidade sintética derivar todo o conhecimento, de modo que aquilo que não pode ser expresso por uma relação lógico-formal não é digno de adentra na realidade do mundo – no campo considerado científico. O mundo torna-se uma tautologia do pensamento na medida que se repete aquilo que se espera dele, “o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto

---

<sup>219</sup> É lícito nesse momento destacar, segundo Marin (2011, p. 199), que a Ciência Jurídica igualmente sofre com um processo de formalização. Segundo autor “o apego às formas do jusracionalismo faz do direito uma ciência que enfrenta um paradoxo. De um lado, a espera da segurança jurídica absoluta, o anseio pela uniformidade das decisões judiciais e a sistematização de seus códigos e instrumentos. De outro, a expectativa do mundo contemporâneo, tão diferente daquele do século passado. O paradigma racionalista, dessa forma, representa um compromisso científico com a exatidão e com o rigor lógico: somente a partir de uma *racionalidade* o direito natural encontrava sustentação, exatamente quando procurava distinguir-se do absolutismo. O movimento de afirmação do antropocentrismo precisou firmar-se em bases que permitissem a sua oposição ao teocentrismo. Decorre daí, então, a sedução pela lógica, que possibilita a universalidade do direito e justificava o jusracionalismo. [...] O espectro epistemológico da Ciência Jurídica, portanto, está vinculado a esse paradigma da precisão, que se afasta da compreensão, informada pelo razoável e pelo plausível, consolidando a idéia de univocidade do sentido da norma. Para a materialização desse desiderato, o direito lança mão das formulações lógicas, comprometidas com princípio metafísicos e que ainda reverenciam a atemporalidade e a supra-espacialidade, propósitos típicos de uma postura que procurou conferir validade universal à Ciência Jurídica. [...] Quando se afirma a univocidade do sentido da norma, sob a justificativa de que é necessário conferir neutralidade à atuação da jurisdição, retira-se do julgador a possibilidade de crítica. Retira-se a *responsabilidade* da jurisdição que é transferida para quem elabora a norma. A norma é que é justa ou injusta, não sua aplicação ao caso concreto. Então, a missão da jurisdição não encontra relação com a realização da justiça, na medida em que se trata, apenas, de *aplica* a norma [grifo do autor].” Assim, o formalismo do pensamento e o racionalismo cartesiano que toma como paradigma a certeza matemática é transposto para o Direito como promessa de exatidão e segurança jurídica.



mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução.” (DE, p. 39).

A repressão do comportamento mimético é uma necessidade lógica da abstração do pensamento pela matemática, que é cega para as qualidades. A alteridade é negada, mutilada pela razão autoconservadora que ruma ao progresso: “em seu método quantificador que procede do mesmo ao mesmo há tão pouco espaço para o outro em formação quanto no sortilégio do destino.” (DN, p. 183). A indiferenciação entre os objetos do pensamento expressa a abstração conceitual que liquida as qualidades e reproduz o sempre-idêntico. “A objetivação científica, em acordo com a tendência à quantificação intrínseca a toda ciência desde Descartes, tende a excluir as qualidades, transformando-as em determinações mensuráveis.” (DN, p. 44).

A “escória do esclarecimento” (DE, p. 90), o positivismo lógico do Círculo de Viena, é o principal alvo das críticas da *Dialética do esclarecimento*; a equalização de todos os fenômenos através da aniquilação das qualidades em prol do aperfeiçoamento da dominação da natureza foi a doutrina inaugurada fundamentalmente por Wittgenstein em seu *Tractatus logico-philosophicus*<sup>220</sup>, e perpetuada por autores como Carnap, Schlick e Quine. O substrato disso é o que os autores chamam de *razão instrumental* que deve ser compreendida em duplo sentido. O primeiro como descaracterização das *qualidades* dos objetos, e o segundo como desconsideração da necessidade de estabelecer *fins*. (FREITAS, 2001, p. 82). A razão instrumental nivela a experiência do sujeito com o mundo tanto do lado subjetivo como do lado objetivo: “do lado subjetivo, correspondia à tendência de quantificação a redução daquele que conhece a um universal desprovido de qualidade, a algo puramente lógico.” (DN, p. 45). Mas há uma redução do lado objetivo, i.e., a natureza transforma-se em algo amorfo, um material pronto para ser manipulado e que se adequa a princípios formais abstratos subjugados pelo progresso do conhecimento: “a natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata.” (DE, p. 24).

O eu abstracto, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstracto, 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. Na redução do pensamento a uma

---

<sup>220</sup> Após um longo período da publicação do *Tractatus*, é publicada a obra *Investigações filosóficas* em 1953, postumamente, na qual o autor revisa muitos de seus pontos de vista anteriormente adotados.

aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objectiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado. (DE, p. 38).

A instrumentalização da razão opera um duplo processo de reificação, por parte do sujeito, que se torna um *eu abstrato* – cuja experiência é nivelada abstratamente pelo pensamento lógico-matemático; e por parte do objeto (natureza) que é reduzido a um material sem qualidades, amorfo. Segundo Adorno (DN, p. 160) “ele [o esclarecimento] não é mais desmitologização apenas enquanto *reductio ad hominem*, mas também inversamente enquanto *reductio hominis*, enquanto intelecção do engodo do sujeito que se estiliza como absoluto [grifo do autor].” A razão instrumental, portanto, estabelece uma redução tanto do sujeito como da natureza, os quais são igualados, i.e., tornam-se abstratos a um ponto em comum: repetem o sempre-idêntico (*immergleiche*). “A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados.” (DE, p. 38).

A reificação como redução do sujeito e da natureza em *coisas*, – pois, o “pensar reifica-se num processo automático e autónomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento” (DE, p. 37); e “a natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação” (DE, p. 24) – oblitera a possibilidade de se pensar tanto o sujeito como o objeto de algo diferente deles, é dizer, a repetição do sempre-idêntico como coisas abstratas sem qualidades acaba por impossibilitar de se pensar de forma qualitativamente diferente, em virtude de que “o que é, é mais do que ele é” (DN, p. 140). É nesse sentido que não apenas o conhecimento, mas o próprio mundo é falso; é injusto e desumano, de tal modo que o pensamento abstrato, a ciência moderna e matematizada duplica a falsidade inerente ao real, por reproduzir como verdade a falsidade do mundo sem expô-la à crítica. “O que seria diferente é igualado.” (DE, p. 26)

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objectividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. (DE, p. 24).

Para livrar os homens do medo e investi-los da posição de senhores o esclarecimento deve desencantar o mundo, dado que “o esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los.” Assim como o “homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las.” A razão instrumental opera por meio de uma redução, ou seja, de uma reificação do homem e da natureza: ela os torna abstratos e sem qualidades, onde a natureza torna-se um material amorfo e de fácil classificação, em última instância, de dominação. Tudo é manipulável pela ciência moderna, pois tudo é conhecido e repetido como sempre-idêntico. A natureza agora torna-se um mero exemplar.

A natureza é decretada caótica e a síntese é a salvação (DE, p. 21), tudo é nivelado pela ciência, de tal forma que “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (DE, p. 21). A essência desse saber é a técnica, que não visa o discernimento nem o prazer contemplativo da verdade, mas o método mais eficaz, de tal modo que “o casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: *o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada* [grifo nosso].” (DE, p. 20). Isso revela o mais fundamental, que os homens “querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela [natureza] e aos homens.” (DE, p. 20).

Como já afirmado em outra oportunidade um dos pressupostos mais fundamentais da *Dialética do esclarecimento* é a divisão entre o trabalho intelectual e o trabalho manual (JAY, 1995, p. 103), (DUARTE, 1993, p. 88). No que diz respeito a isso, Adorno e Horkheimer utilizam de uma citação literal<sup>221</sup> da dialética do senhor e do escravo presente na *Fenomenologia de espírito*, quando Hegel se refere à interposição do escravo entre o senhor e a natureza, para que possa desfrutar do objeto em sua forma pura – sem trabalho. Contudo, a referência entre homem e natureza na obra dos autores frankfurtianos deve ser situada inversamente ao idealismo absoluto de Hegel, ou seja, no materialismo de Marx. Para tanto, o trabalho estranhado é fruto de uma relação do homem com a natureza tornada estéril, onde o homem acha-se alienado, distanciado dela. Segundo Marx (2004, p. 85) “o trabalho estranhado faz, por conseguinte: do *ser*

---

<sup>221</sup> “Mas o senhor, que interpôs o servo entre a coisa e ele próprio, só se prende à dependência da coisa e desfruta-a em sua pureza; o aspecto da independência, porém, abandona-o ao servo que a trabalha”. (DE, p. 46)

*genérico do homem*, tanto da natureza como da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranhado* a ele, um *meio* da sua existência *individual* [grifo no autor].” E continua a afirmar: “estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana.”

A natureza é estranhada, vista como o outro que deve ser dominado. É esse o sentido de reduzir a natureza à uma “mera objetividade” e o objeto isolado a um mero “exemplar” i.e., uma abstração sem qualidade; e o sujeito reificado num processo de emulação da máquina abstrata de pensar que enfrenta o mundo, e faz cálculos a fim de submeter a natureza aos seus desígnios. É também nesse sentido que tanto Marx como Adorno e Horkheimer, a despeito de todas as suas diferenças, visualizam na natureza a outridade do sujeito, é dizer, veem na natureza aquilo que ameaça o homem e que o incute o medo pela alteridade. Nesse momento chegasse ao cerne do impulso de dominação da natureza.

São duas as fontes propulsoras da dominação conceitual, ou seja, da dominação da natureza pelo homem: a angústia mítica e o princípio da identidade. Como já demonstrado anteriormente, tanto o mito como o esclarecimento encontram suas raízes nas necessidades mais básicas do homem: sobrevivência, autoconservação e medo (*Angst*). (MATOS, 1989, p. 147). O medo do desconhecido é o próprio impulso que impele o homem a conhecer para dominar. É nesse sentido que Adorno e Horkheimer afirmar que “do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (DE, p. 29). O impulso de autoconservação é oriundo do medo de perder o próprio eu, o medo da morte e da destruição de si, em que se manifesta. (MATOS, 1989, p. 147). A angústia mítica propicia o enrijecimento do ego em si mesmo, de modo que o eu desconfia de toda alteridade, de tudo que lhe é diferente; em vista de que o outro é fonte da angústia assim como a natureza é a outridade do sujeito, aquilo que incute o medo no homem.

Vista como hostil e perigosa a alteridade não tem nenhum valor, devendo ser dominada. E segundo Matos (1989, p. 147) a própria lógica do domínio, que tem origem na angústia mítica, corrompe na raiz o conhecimento. A ponto de o conhecimento não visualizar no outro aquilo que ele é, mas como fonte de violência. Portanto, tanto mito como esclarecimento tem sua origem no medo do outro (natureza), e ambos se operam em respeito ao princípio da identidade. Como afirmam Adorno e Horkheimer (DE, p. 29) “o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica.” (DE, p. 29). A base dos sistemas de pensamento é a constante ameaça da sobrevivência do eu, o

medo do desconhecido, destarte, “nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia.” (DE, p. 29).

Quando não houver mais nada de desconhecido o homem acredita estar livre do medo, pois a simples ideia da existência de algo estranho, de uma alteridade para além de si é a fonte de toda a angustia mítica. “A alteridade é negada porque a simples existência do outro é a fonte genuína da angústia.” (MATOS, 1987, p. 142). A razão autoconservadora não pode deixar nada de fora, tudo deve ser reduzido a um exemplar, toda a alteridade deve ser conhecida por procedimentos abstratos e formais, tudo deve ser reduzido ao domínio do conhecimento. “A ciência se reporta a uma natureza não mais qualitativa e animada, mas quantitativa e formalizada. O mito antropomorfiza a natureza, e a ciência a objetiva para dominá-la intelectualmente, para reduzi-la á dimensão do mesmo – o sujeito.” (MATOS, 1987, p. 142). A alteridade é vista como uma não-identidade, i.e., algo diferente de do eu, algo diverso, não equivalente, portanto, o outro permanece como misterioso para o eu dado que não há como dominá-lo em sua integralidade. “Aceitar a *alteridade* seria permitir que se afirmasse algo de diferente de mim e mesmo com contrafação minha, algo que, pelo menos parcialmente, permanecendo misterioso, seria imprevisível e, nesta medida, fonte de perigo [grifo da autora].” (MATOS, 1989, p. 148). Esse outro, a alteridade é a própria natureza que deve ser dominada pelo signo da identidade.

A máxima da civilização ocidental formulada por Spinoza (2009, p. 171): *conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*;<sup>222</sup> em que o eu, após a mutilação de todos os resquícios de algo mitológico, i.e., mimético, não é mais nem corpo nem sangue, nem alma nem um eu natural, mas “constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da acção.” (DE, p. 41). A máxima abstração é o máximo crescimento do ego, para Horkheimer (1976, p. 117s) “a história da civilização ocidental poderia ser escrita em termos do crescimento do ego” que passa da dominação física à dominação abstrata do intelecto, onde a natureza torna-se um “simples instrumento para o homem.” O carácter totalitário do esclarecimento, é dizer, o carácter de autoconservação dá suporte para a origem do processo de abstração. “A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no carácter coercitivo da autoconservação.” (DE, p. 42).

---

<sup>222</sup> “O esforço para se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude”.

Mas o problema da razão burguesa autoconservadora é de que ela busca abstrair-se da natureza para não perecer, mas essa é uma separação de algo que é indispensável para sua própria sobrevivência. É nesse sentido que Adorno e Horkheimer afirmam que “Ulisses por assim dizer se perde a fim de se ganhar.” (DE, p. 57). Isso está bem compreendido por Marx (2004, p. 84) quando este afirma: “o homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer [grifo do autor].” E continua a firma que “a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.” O progresso da razão como abstração é um contínuo progresso de separação do homem com a natureza, de sacrifício e autoconservação. Mas “toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza.” (DE, p. 27).

O conceito tem origem não-conceitual e essa origem é constantemente recalçada pela própria necessidade de autoconservação do conceito – o esclarecimento tem medo de sua própria verdade. Em certo sentido o contínuo progresso da razão hipostasia o pensamento abstrato, pois “só o pensamento que faz violência a si mesmo” – que recalca tudo o que ha de mitológico e mimético – consegue sobreviver. O conceito esqueceu-se de sua origem não-conceitual, e segundo Adorno, em sua *Dialética negativa*:

O fato de a razão ser diversa da natureza e, no entanto, um de seus momentos diz respeito à história prévia da razão, uma história que se tornou sua determinação imanente. Ela é natural como a força psíquica desviada para finalidades de autoconservação. Todavia, uma vez cindida da natureza e contrastada com ela, a razão também se transforma em seu outro. Emergindo da natureza de modo efêmero, a razão é ao mesmo tempo idêntica e não-idêntica à natureza, dialética segundo seu próprio conceito. Não obstante, quanto mais desenfreadamente a razão se transforma no interior dessa dialética no contrário absoluto da natureza e esquece a natureza nela mesma, tanto mais ela regride, como uma autoconservação que retoma ao estado selvagem, à natureza; a razão só seria supranatural como a sua reflexão. (DN, p. 241).

É nesse sentido que podemos falar, na linha de pensamento de Freitas (2001, p. 94), que a astúcia de Ulisses é uma negação abstrata<sup>223</sup> da natureza, na medida em que

<sup>223</sup> A título de aprofundamento, Freitas (2001, p. 94), fornece uma concepção de negação abstrata: “a negação abstrata é caracterizada por uma imposição subjetiva, arbitrária, em relação a algo. Se, por exemplo, numa disputa de interesses em um grupo de pessoas, um desses grupos decide, pela força, que o restante não terá seus desejos satisfeitos, então trata-se de uma negação abstrata, pois a resolução da

para Ulisses é necessário superar a união mimética com a natureza para a formação do eu. Essa necessidade transforma-se em legitimação para aniquilar a natureza em sua multiplicidade, de ser aquilo que ela é: sedutora, múltipla, diferente, de ter vida e dever ser considerada como um fim e não como meio. (FREITAS, 2001, p. 96). Ao fim e ao cabo a razão autoconservadora se coloca a si mesmo um falso dilema, a felicidade como morte ou a sobrevivência. “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu.” (DE, p. 43).

A alienação na natureza é a escolha de Ulisses diante das sereias, ao negar sua união mimética com a natureza, com a arte (música) ao ser amarrado ao mastro, e com o ciclope Polifemo, ao negar a si mesmo como ninguém (*Oudeis*) em troca de enfrentá-lo pela força. Em ambos os casos Ulisses escolhe autoconservar-se pela astúcia e negar sua felicidade – só assim a razão domina a natureza pelo medo de sua dissolução, sua morte. “Todo o esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento.” (DE, p. 62). Essa é uma questão central, a de que a unidade do eu com a natureza, uma união mimética, é pejorativamente designada de *romantismo*, como algo ingênuo e idealista, ou até mesmo algo de reacionário. O próprio ecologismo, como anteriormente citado é fruto de tal pensamento. Essa questão é tratada pelo pensador marxista e ecologista Michael Löwy, o qual tem contribuído para diferenciar a perspectiva progressista e reacionária do romantismo.<sup>224</sup>

No distanciamento do sujeito em relação ao objeto, que realiza a história do espírito, o sujeito se esquiva da superioridade real da objetividade. Sua dominação era de um mais fraco sobre um mais forte. De outro modo, talvez a auto-afirmação da espécie humana não teria sido possível como, certamente, também o processo da objetivação científica. Mas, quanto mais o

---

contenda se deu por tal *imposição* subjetiva. Não é necessário, para a caracterização da negação abstrata nessa situação, que o grupo excluído seja morto, por exemplo. O fato de seu *direito ser totalmente negado* já mostrou que a negação exercida é abstrata, ‘confirmada por arbítrio subjetivo.’ [...]. o que é decidido como solução para a tensão entre os desejos tem seu fundamento numa mera vontade de algum dos lados de que seja assim e pronto, sem consideração para com a *legitimidade* da pretensão do outro, que se vê anulado em sua qualidade própria. O outro é achatado, nivelado, de tal modo que sua presença é destituída de dignidade própria, *desqualificada*, violentada. A negação abstrata tem esse nome porque é *total*, mas o é em relação ao *direito*, à natureza, à especificidade do outro enquanto outro, enquanto diferente. Para que haja essa negação total não é necessário que o outro seja morto ou nem sequer ouvido, etc. Essas já seriam abstratas, mas o fato de excluir o desejo do outro como irrealizável também é uma negação abstrata dele. Nesse exemplo, uma negação determinada poderia ser o estabelecimento de uma lei, que negasse, nos desejos em conflito, somente aquilo que não fosse ilegítimo, racionalmente aceito, etc. A lei *manteria* o direito do desejo do outro ao mesmo tempo em que *negaria* que tal desejo se efetivasse de modo a prejudicar o semelhante [grifo do autor].”

<sup>224</sup> Cf. (LÖWY, 1993, 2005b e 2016).

sujeito se apropriava das determinações do objeto, tanto mais ele se convertia, inconscientemente, em objeto. Eis a pré-história da coisificação da consciência. O que o cientificismo simplesmente apresenta como progresso sempre constituiu-se em sacrifício. (ADORNO, 1989, p. 122).

Esse processo de sacrifício, de reificação, de esquecimento é, ainda que nefasto, necessário para a formação da maioria do indivíduo. Como Freud afirma em n' *O mal-estar da civilização* a respeito da necessidade de conter as pulsões individuais para a formação da cultura, o sacrifício mimético pelo distanciamento do objeto é necessário para o progresso social. A reificação é indispensável para a formação do sujeito, pois segundo Freitas (2001, p. 98), toda identidade necessita de um nivelamento das diferenças. A apercepção transcendental como esse *eu que deve poder acompanhar todas as minhas representações* é fruto da mutilação de toda natureza, na qual o eu pode ser percebido como o mesmo. A identidade não pode ser concebida como uma constante relação de alteridade com o que é externo, pois é necessário *esquecer* para que a identidade seja forte e rígida. “Aquele para o qual a coisidade é tomada pelo mal radical, aquele que gostaria de dinamizar tudo o que é e transformá-lo em atualidade pura, tende à hostilidade contra o diverso, contra o estranho [*Fremd*] cujo nome não ressoa em vão na alienação [grifo do autor].” (DN, p. 163).

Ao fim e ao cabo, a dominação esclarecida se reduz na própria manifestação do princípio da identidade – a subsunção do particular pelo universal – como já afirmado em outra oportunidade. Ele consiste no “ato de subjugar o particular pelo universal, o outro pelo mesmo” afirma Tiburi (1995, p. 74), ele opera “excluindo o contraditório, o heterogêneo, o não-idêntico” (MATOS, 1989, p. 143). O princípio da identidade por toda a tradição, de Platão a Hegel e a Heidegger, submete o objeto à onipotência do conceito. A angústia mítica, o medo, e o princípio da identidade, portanto, são os motores que propulsionam a dominação de toda alteridade pelo sujeito, da natureza por parte do homem. A identidade é o “momento afirmativo que coincide com a dominação da natureza.” (ADORNO, 2008a, p. 183).

O círculo da identificação que nunca identifica por fim senão a si mesma foi traçado pelo pensamento que não tolera nada no exterior; seu aprisionamento é sua própria obra. Uma tal racionalidade totalitária, e, por isso, particular foi ditada historicamente pelo elemento ameaçador intrínseco à natureza. Esse é o seu limite restritivo. O pensamento identificador, a igualação de todo e qualquer desigual, perpetua-se no medo da sujeição à natureza. (DN, p. 149).



É nesse sentido que a crise ambiental pode ser descrita como uma crise de racionalidade, como crise do modelo de conhecimento que se norteia pelo princípio da identidade. E é igualmente nesse sentido que o diagnóstico acerca da crise ambiental se assemelha com a perspectiva de Leff. A crise ecológica põe em cheque o próprio pensamento, o entendimento da realidade atual como uma realidade ameaçadora. Mais do que uma crise ecológica, para Leff (2001, p. 194) “a problemática ambiental diz respeito a um questionamento do pensamento e do entendimento, da ontologia e da epistemologia pelas quais a civilização ocidental tem compreendido o ser, os entes e as coisas;” e continua a afirmar “da ciência e da razão tecnológica pelas quais temos dominado a natureza e economicizado o mundo moderno.”

Em suma, a perspectiva apresentada a respeito da crise ambiental é uma perspectiva gnosiológica/epistemológica em que os próprios fundamentos da racionalidade são seus cúmplices. Estabelecer críticas às instituições políticas, sociais e jurídicas é dirigir a atenção para apenas parte do problema, pois, assim como a crítica ao crescimento populacional e aos limites entrópicos do planeta são críticas válidas, elas limitam-se à reproduzir uma racionalidade destrutiva – e isso é abarcar apenas parte do problema. Do mesmo modo a crítica às relações sociais, a qual embora busque uma total reconfiguração institucional das sociedades modernas, olvida a permanência do mesmo princípio de racionalidade que impera o princípio da identidade.

A crítica de Leff é, como já afirmado anteriormente, a crítica que mais se aproxima da perspectiva adotada nessa dissertação. “A questão ambiental aparece como sintoma da crise da razão da civilização moderna, como uma crítica da racionalidade social e do estilo de desenvolvimento dominantes” (LEFF, 2001, p. 138). Esta assertiva de Leff se encaixa perfeitamente na crítica da razão instrumental, ainda que o autor não compartilhe exatamente do mesmo diagnóstico crítico. Enquanto Leff procuram abrir a perspectiva monadológica da ciência moderna ao estabelecer o paradigma holístico e interdisciplinar, Adorno e Horkheimer apontam como uma possível saída para o impasse entre homem e natureza com a ideia de *rememoração*.

A superação de uma racionalidade instrumentalizada se daria pela “rememoração da natureza no sujeito” que se vincula à ideia de reflexão do esclarecimento acerca de sua origem pré-conceitual, de seus pressupostos histórico; ainda que não signifique em hipótese alguma uma nostalgia reacionária de unidade entre homem e natureza. “[...] A imagem de um estado originário, temporal ou extra-temporal, de feliz identificação de sujeito e objeto, é romântico; por longo tempo,

projeção da nostalgia, hoje reduzida à mentira.” (ADORNO, 1995b, p. 183). Tal rememoração é o resultado da autorreflexão do pensamento sobre a multiplicidade, sobre a não-identidade na própria racionalidade, a fim de que o pensamento conceitual não exerça a violência que sempre exerceu na natureza interna e externa. (TIBURI, 1995, p. 38). Rememoração é fazer justiça ao particular, em um processo que o pensamento pensa a si mesmo para medir a injustiça que pratica à natureza, segundo os autores: “através dessa rememoração da natureza no sujeito, cuja realização contém a verdade elidida de toda a cultura, o esclarecimento contrapõe-se à dominação em geral [tradução nossa].” (DE, p. 50).<sup>225</sup>

Mas ainda que essa dissertação tenha cunho eminentemente descritivo é importante destacar que Adorno e Horkheimer indicam uma saída para a razão instrumental, contudo, sua auto-reflexão não é índice de que a natureza seja a medida para qualquer ação do sujeito. A união mimética e indivisa do homem com a natureza não é em nenhum momento a proposta dos autores, como queria Rousseau, um retorno à natureza do bom selvagem. Como já afirmado em outra oportunidade, Adorno e Horkheimer permanecem progressistas e não reacionários; não buscam uma nostálgica vida campesina e bucólica. A rememoração da natureza no sujeito indica na verdade, e seguindo a interpretação de Freitas (2001, p. 139), uma “natureza” como o “objeto” da consciência, assim, rememorar significa reconciliar-se com o objeto, em que a distância que o conceito coloca entre a unidade da autoconsciência e seu objeto é elidida para dar voz a o objeto. “A liberdade só pode se tornar real através de uma coação civilizatória, não como *retour à la nature* [grifo do autor]” (DN, p. 128), é dizer, “cada momento só se transforma em seu oposto ao, literalmente, refletir-se, quando a razão aplica a si mesma a razão e, nessa autolimitação, emancipa-se do demônio da identidade.” (ADORNO, 1995a, p. 50).

---

<sup>225</sup> No original: Durch solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt und der Ruf, der Aufklärung Einhalt zu tun.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensar filosófico só começa onde não se satisfaz com conhecimentos que se deixam ver, nos quais não se dá a ver senão o que já lá se colocou. Essas palavras de Adorno em seu ensaio *Anotações ao pensar filosófico* reflete a exata medida da crítica aqui presente, é dizer, não deixar-se resignar pelo dado, pelo juízo analítico que repete aquilo que é. E ainda, mais do que ninguém Hegel o sabia, a filosofia não se deixa resumir. Que não se aceite a distinção científica entre processo e resultado – para Hegel a verdade é a união entre processo e resultado; o pensar filosófico não pode ser reduzido a um esqueleto ou ao seu lucro líquido. O trabalho filosófico que esquece isso é índice de sua própria falsidade, afirma Adorno.

Destarte, para Adorno a força do pensar de não nadar na direção da corrente é o da resistência contra o previamente pensado, a resistência de repetir o sempre-idêntico, de aceitar o dado imediato, de reinventar o que se é expressa a coragem do pensamento. Mas sem risco, sem a possibilidade presente do erro e engano não há objetivamente qualquer verdade. Assim, o esforço de pensar o diferente foi a pedra de toque da presente pesquisa. Não repetir as correntes já assentadas, mas ao contrário, pensar aquilo que não foi pensado a respeito da crise ambiental, e colocar sob um diferente prisma a relação homem e natureza.

É a partir dessa perspectiva que o presente trabalho teve como objetivo investigar as raízes da crise ambiental na perspectiva da *Dialética do esclarecimento*. Um objetivo aparentemente simplório e desconexo ao campo jurídico, mas que revelou além do potencial crítico do pensamento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, uma nova perspectiva da posição do Direito a respeito da crise ambiental. Os três capítulos do trabalho procuraram estabelecer um caminho que faz convergir a crítica da razão e meio ambiente, a fim de que fique evidenciada a real amplitude da crise ambiental e de suas causas, contextualizando a responsabilidade pela mediação da crise por parte do Direito, i.e., contribuindo para desnudar a fraqueza do Direito na resolução da crise ambiental.

As duas hipóteses de pesquisa indicavam que as raízes da crise ambiental estavam, primeiro, no processo de desencantamento do mundo, ou seja, no processo de conversão do esclarecimento em mito. Esse processo identifica-se com a emergência do positivismo lógico, que sustentava a dominação do homem sobre a natureza. A segunda hipótese indicava que a crise ambiental se originava do medo pelo desconhecido –

característica inerente ao homem. Com o desenvolvimento do trabalho a segunda hipótese teve maior proximidade com os delineamentos finais da pesquisa.

A posição das correntes hegemônicas na interpretação da crise ambiental – compreendida como a diminuição da capacidade de carga (resiliência) dos ecossistemas quando a extração de recursos ou a geração de dejetos é maior que a capacidade do ecossistema de reproduzi-los ou reciclá-los – indica que o uso pretensamente infinito de recursos finitos é o próprio núcleo das contradições entre homem e natureza. O crescimento populacional é igualmente uma das fontes de interpretação a respeito das origens da crise ambiental. Alguns autores, como Hardin, ao seguir a perspectiva neomalthusiana, voltam sua atenção para a pressão que a população exerce sobre os recursos do planeta.

No que diz respeito à perspectiva da economia, ela se desenvolve a partir de duas correntes: a economia ecológica – que visualiza o meio ambiente a partir da ecologia – e a economia neoclássica – não exclui os recursos naturais do processo econômico a concebê-lo fechado para entradas e saídas. A economia neoclássica pressupõe uma perpétua substitutibilidade dos recursos naturais escassos por outros em abundância, por meio do constante desenvolvimento tecnológico; além de que pensar ser os fatores de produção – capital, trabalho e recursos naturais – perpetuamente substituíveis entre si, o que desencadeia um pensamento linear de que o crescimento econômico é virtualmente infinito.

Por outro lado a economia ecológica leva em consideração os princípios da ecologia para o processo econômico. Sua característica principal é conceber o processo econômico aberto com *inputs* de matéria e energia e *outputs* de resíduos. Essa forma de pensar o processo econômico tem como pressuposto a aplicação da Lei da entropia na regulação da produção de bens de consumo, ou seja, que a energia e a matéria utilizadas não podem ser reutilizadas para um novo processo de formação de bens de consumo. Matéria e energia uma vez utilizadas tornam-se matéria e energia *presas*, no sentido de que sua nova utilização requer o emprego de uma quantidade maior de energia e matéria que o produto do processo de reutilização.

Ainda há a corrente ecossocialista que atribui às relações sociais de produção a real origem da crise ambiental, em vista que no modo capitalista de produção a acumulação de capital e o consumo de bens e serviços é virtualmente infinito. Em uma posição ecossocialista, por outro lado, os bens e serviços são divididos e não tem como pressuposto a acumulação infinita de capital. A propriedade privada limita a interação

dos homens com o meio ambiente, que se dá de modo diferente levando em consideração as classes sociais – o relacionamento do homem com o meio ambiente é mediatizado pelos instrumentos tecnológicos, que são limitados a grupos sociais em diferentes nichos ecológico e mesmo a diferentes classes sociais. Diante disso, o ecossocialismo busca indicar que não é o desenvolvimento industrial pura e simplesmente a causa originária da crise ambiental, mas o arranjo social que é pressuposto do desenvolvimento da indústria.

Mas há ainda outra posição, adotada particularmente por Enrique Leff, na qual a crise ambiental é o resultado do próprio modo de pensar, i.e., na própria racionalidade a qual o homem concebe o mundo. Para o autor a construção de uma racionalidade produtiva, um saber ambiental, não depende apenas do desenvolvimento econômico e tecnológico, mas do desenvolvimento de um novo paradigma científico; de cariz holista e interdisciplinar ao invés de buscar internalizar uma dimensão ambiental na racionalidade econômica. O saber ambiental, também compreendido como uma racionalidade ambiental é o efeito de um conjunto de interesses e práticas sociais que articulam ordens materiais diversas que organizam os processos sociais através de regras, meios e fins socialmente construídos. Além disso, ele integra princípios éticos, bases materiais, instrumentos técnicos e jurídicos em ações democraticamente orientadas e valorativamente sustentáveis. Essa perspectiva é a que mais se assemelha à posição adotada na presente pesquisa, ainda que destoe em alguns princípios fundamentais.

Diante disso, Adorno e Horkheimer contribuem para pensar a relação sujeito e objeto, homem e natureza como uma relação regida pelo princípio da identidade e pelo medo de toda alteridade. Quando, em 1937 Horkheimer havia redigido o texto *Teoria tradicional e teoria crítica* havia proposto um materialismo interdisciplinar, no qual a filosofia e a pesquisa empírica eram integradas em diversas áreas do conhecimento. Estava em questão um novo modo de pensar o conhecimento. Isso incluía uma base material dialética que constitui a verdade como um núcleo temporal, conferindo ao objeto uma posição central no processo de conhecimento. Essa posição central do objeto é concebida de forma madura na *Dialética negativa* de Adorno, ainda que na *Dialética do esclarecimento* essa posição de não violência em relação ao objeto já havia sido esboçada.

A obra *Dialética do esclarecimento*, escrita no início dos anos quarenta, representa a intenção de narrar a experiência histórica regressiva da espécie humana, a partir da relação homem e natureza. Seu material principal provém da interpretação de

obras literária e filosóficas: a *Odisseia* de Homero, as novelas de Sade, além dos ensaios de Kant e Nietzsche. Nessa obra, os autores reconstroem o percurso da civilização europeia desde sua história intelectual. A categoria chave na obra é o conceito de razão instrumental, cuja estruturação se apoia na ideia de que o pensamento humano – o pensamento instrumental – está a serviço da autodestruição do sujeito. Essa tese é central para compreender o sentido pessimista da obra.

Fundamentalmente, a obra se assenta a partir da dialética entre mito e esclarecimento, a qual os autores acusam que o próprio pensamento esclarecido é uma regressão à mitologia, portanto, à irrazão. Com isso procuram afirmar que do mesmo modo que o esclarecimento busca explicar o mundo para dominá-lo, o mito também o fazia; de outro lado, assim como o mito estruturação a partir da repetição e do destino, o esclarecimento igualmente o faz. Mas, além disso, o esclarecimento já carrega em si seu elemento regressivo, seu próprio oposto, a irrazão que cristaliza-se nas sociedades fascistas.

Por óbvio, o enfoque adotado pelo presente trabalho buscou direcionar o pensamento de Adorno e Horkheimer para a crise ambiental – como resultado do processo dialético entre mito e esclarecimento. Contrariamente ao que costumeiramente se tem adotado, essa concepção tem o objetivo de analisar o próprio pressuposto do qual partem as pesquisas jurídicas a respeito do Direito Ambiental. O desenvolvimento de técnicas, de instrumentos jurídicos de atuação prática não constituem o objetivo principal da dissertação; mas o que se poderia chamar de objetivo secundário é conferir uma perspectiva holista e interdisciplinar a respeito da crise ambiental e sua relação com o Direito. A crise ambiental não é o ponto de partida, o pressuposto no qual será posteriormente desenvolvido qualquer instituto jurídico que possa amenizá-la, a crise é o ponto de chegada da pesquisa que avalia os fatores que a condicionam e consequentemente, reflete sobre a real responsabilidade do Direito como instrumento de controle da crise.

O diagnóstico a respeito das reais causas da crise ambiental é de suma importância pelo motivo de que então será possível prescrever medidas adequadas e efetivas para seu combate. A elaboração de um diagnóstico equivocado, por consequência, determina necessariamente a elaboração de medidas meramente paliativas que não eliminam os reais causadores da crise, tendo apenas efeitos cosméticos. A *Dialética do esclarecimento*, portanto, proporcionou uma visão global a respeito da dominação da natureza e suas origens, que pode ser compreendida pelo

processo de abstração, o distanciamento do sujeito em relação ao objeto. Disso decorre o que os autores chamaram de reificação do pensamento, no qual o sujeito submete o objeto à tirania do conceito, cristalizando-se da própria dominação da alteridade pelo princípio da identidade.

A reificação é radicalizada para a própria racionalidade. Enquanto para Marx a reificação era derivada da forma-mercadoria, em vista de que ela modela a relação entre homem e natureza, bem como entre os homens, ocultando assim o caráter social que deriva da objetivação do trabalho no sistema capitalista – a mercadoria não é percebida como resultado de atividades por parte dos indivíduos, mas ao contrário, como algo portador de um valor inato, sem qualquer conexão com o tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para a sua produção. Para Adorno e Horkheimer a reificação é expandida para toda a racionalidade, inclusive a subjetividade; assim, a reificação não encontra limites na razão, e é lançada na proto-história da civilização na qual mito e esclarecimento estão entrelaçados. Isso torna o progresso do pensamento como um caminho direto para a dominação da natureza interna e externa. Significa afirmar que a reificação não assenta sua origem na forma-mercadoria ou na aurora do capitalismo, mas remonta à própria origem da civilização como pensamento da identidade.

Lukács via a reificação das estruturas da consciência derivarem da forma-mercadoria, abarcando a cultura e a subjetividade, o que limita a capacidade de o indivíduo se autodeterminar no contexto capitalista. A reificação, como forma extrema de alienação que deriva do fetichismo da mercadoria, se amplia pelo conceito de racionalidade de Weber o qual Lukács lança mão; destarte, a crítica do capitalismo perpetrada por Lukács é também uma crítica da cultura. Em *História em consciência de classe* o fetichismo da mercadoria torna-se reificação e alcança o âmbito da cultura – não mais se restringindo ao campo da economia política. Mas deve-se ter consciência de que para o autor húngaro a filosofia da história é direcionada para a unidade – que lembra muito o idealismo absoluto hegeliano – do proletário como sujeito e objeto da história.

Para Adorno, ao contrário de Marx e Lukács, o motor da história não é a luta de classes, mas a não-identidade entre homem e natureza. A *Dialética do esclarecimento* assenta sobre novas bases o motor da história, mas não abandona as formulações marxianas a respeito da dominação de classe sob o capitalismo, mesmo que a categoria *trabalho* não seja mais central como mediação entre homem e natureza. A dominação de classe para Adorno continua intacta sob o capitalismo tardio, ainda que

não represente mais aquilo que fundamentalmente exerce a dominação na sociedade contemporânea. A compreensão da não liberdade permanece como compreensão do capitalismo tardio, mas a reificação alcança agora a própria capacidade reflexiva da consciência dos indivíduos, a capacidade de uma ação racional autônoma. É nesse sentido que para Adorno há uma impossibilidade de uma consciência de classe que seja a experiência política central nas sociedades capitalistas. Para o autor frankfurtiano o que deve ser desenvolvido é uma experiência individual como possibilidade de uma experiência cognitiva autônoma, sem dominação – o que contraria a possibilidade de uma consciência coletiva.

Enquanto para Lukács a emancipação do proletariado é uma possibilidade efetiva, para Adorno e mesmo Horkheimer, a reificação toma os indivíduos para além da formação do capitalismo. A reificação é constitutiva da própria razão instrumental e, por conseguinte, é o fundamento da dominação societal. Em Lukács a reificação é uma característica do mundo burguês e do mundo da mercadoria, mas para Adorno a reificação é ampliada para a própria origem da racionalidade que fundamenta o capitalismo. E para comprovarem sua argumentação Adorno e Horkheimer usam como exemplo a União Soviética que, mesmo após o revolucionamento das forças produtivas, foi mantida uma certa dominação entre as relações de produção, o que evidencia a presença da razão instrumental nas próprias forças produtivas.

Nesse momento é lícito afirmar que houve por parte de Adorno e Horkheimer, uma inversão da perspectiva marxista clássica já que na *Dialética do esclarecimento*, a troca de mercadorias é simplesmente a forma histórica desenvolvida da razão instrumental cujas fontes devem ser procuradas no processo humano de autopreservação diante dos perigos da natureza e na socialização das pulsões. As relações de troca capitalistas estabelecem suas raízes no sacrifício mágico, e posteriormente, na racionalidade instrumental que confere a possibilidade de tudo ser trocado por tudo. Isso significa afirma que as dimensões históricas da crítica da economia política são substituídas por uma filosofia da história.

A concepção de homem e natureza como o motor da história e a inversão da reificação como anterior à forma-mercadoria resulta em uma racionalidade cuja tônica é a autoconservação, como domínio da natureza. Assim, a razão instrumental é concebida na relação sujeito e objeto, em que a dominação proporcionada pela razão é exercida sobre a natureza interna e externa. É, destarte, dessa maneira que o fetichismo da mercadoria é ampliado para abarcar a racionalidade em si, remetendo-se à pré-história



da subjetividade. A dominação do homem sobre a natureza é decorrente, portanto, da própria racionalidade esclarecida, mas ao preço de uma repressão de sua própria natureza. A razão instrumental – ciência e técnica modernas – torna-se um dos elementos centrais da dominação burguesa, não mais apontando exclusivamente para as relações de produção; agora, a dominação se faz presente nas forças produtivas cujo desenvolvimento é tão caro ao marxismo.

As desbravar os elementos que moldaram a razão instrumental Adorno e Horkheimer indicam que a dominação da natureza sempre esteve ligada ao próprio medo de perder o eu, a angústia mítica é o medo de toda alteridade, em última instância, da própria natureza. A primeira forma de o homem resguardar-se ao medo é pela identificação mimética, mecanismo cognitivo que assimila a natureza pelo sujeito. O comportamento mimético é um intercâmbio entre homem e natureza, no qual o homem a imitava fisicamente em situações de temor quando estava diante de um objeto naturalmente ameaçador. Portanto, a mimesis é própria de um estágio pré-conceitual no qual o homem tinha uma relação fluída e indivisa com o objeto; ela esteve presente na fase pré-animista, mágica e mítica embora ainda se encontre presente no período do pensamento esclarecido.

No pré-animismo o mana era o elemento transcendente com que os primitivos relacionavam-se mimeticamente. Ele é a cristalização na transcendência do medo da morte, que pode ser de diversas formas. Ele é indiferenciado, sem limites em relação a si, em outras palavras, ele é visto pelo homem sem uma oposição a si mesmo, fazendo que com que a divisão sujeito e objeto não exista nesse período. A magia surge após o período pré-animista, e se destaca por uma conduta mimética positiva, i.e., na magia a coletividade manipula a *imagem* como forma de submeter a natureza a seus desígnios. Na magia o feiticeiro duplicava o real pela imagem, ou seja, os símbolos, as máscaras, os ossos, os cabelos, os alimentos etc. eram manipulados para apaziguar ou assustar os deuses e demônios. A fase mítica, posterior à fase mágica, ainda conserva resquícios dos rituais mágicos.

O mito, por sua vez, é uma narrativa da *origem*, que busca estruturar a realidade e conferir sentido ao mundo. Ele é igualmente uma forma de mimetismo, de conhecimento a respeito da realidade que cerca o homem. Ele estabelece uma relação de causalidade a respeito da origem do mundo, como obra de deuses; e é a partir da fixação da origem que o mito estrutura a realidade como destino, como repetição, pois no mito tudo deve ser expiar uma pena por ter acontecido. O destino e a repetição aplainam os

medos, mas reveste o sentido da realidade como um eterno sempre-idêntico. O esclarecimento é em certo sentido a perpetuação do mito – o conhecer para dominar.

Sob o esclarecimento o homem purificou de forma tão consistente a natureza objetivada que nada sobrou de elemento não controlável, de forma que a ciência e a técnica modernas podem ser interpretadas como as instituições aprimoradas da assimilação social do que é inanimado. Porém, como afirma Honneth, nesses sistemas de mimesis de segundo nível, que não refletem a natureza viva, mas sua forma reificada (coisificada), a compulsão natural que deveria ter sido superada pelo trabalho social se perpetua. Os procedimentos metodológicos da ciência simplesmente repetem as regularidades da natureza, assim como já o fazia o mito ao sedimentar em uma imagem ou em um discurso a repetição dos eventos naturais como forma de conhecê-los, conferir-lhes sentido e dominando-os para aplinar o medo.

O princípio da imanência – compreendido como repetição – é o elemento, juntamente com a ideia de destino, que une mito e esclarecimento. A repetição é a contraface da lei sob o esclarecimento, em vista de que para a ciência moderna tudo pode ser repetido eternamente como experimento, cujo resultando sempre será o mesmo. Evidentemente que Adorno e Horkheimer não afirmam que o esclarecimento transforma-se literalmente em mitologia, querem afirmar na verdade que ele reproduz o mesmo conteúdo do mito, i.e., reproduz sem cessar o que já era.

Enquanto a narrativa mitológica que fixa a origem constrói um sistema fechado em que cada evento pode ser explicado a partir de outro – que seja igualmente ordenado e explicado com referência a outro dentro do sistema – o esclarecimento, do mesmo modo, é totalitário, por querer abarcar o real pelo pensamento em processos matemáticos e submetendo a natureza à todo tipo intervenção técnica. A reflexão a respeito de si mesmo é incompatível com a atividade científica, pois a atividade de pensar o pensamento, de refletir sobre si mesmo é esquecida pelo esclarecimento. Tudo está decidido de antemão, onde o mundo é identificado com a verdade matemática. A natureza torna-se um material classificável sem qualidades, mera forma sem substância que repete sempre o mesmo, pois tudo é igual a tudo como exemplar.

O progresso do pensamento é a contínua abstração, essa é o instrumento do esclarecimento. Como no mito grego os deuses separaram-se dos objetos ao representá-los, o esclarecimento estabelece a separação entre sujeito e objeto, que culminada com o *cogito* cartesiano. O pensamento matemático, cujo *canon* é o número, e a hipostiação da abstração formal liquida as qualidades e tudo o que é diferente e, portanto,

potencialmente melhor. Assim, o esclarecimento regride à mitologia, em um primeiro lugar, como eterna repetição do sempre-idêntico e selando o destino regressivo já inerente a si mesmo. E em segundo lugar, como regressão à barbárie fascista, à irrazão – como emergência da natureza reprimida, i.e., da mimesis recalcada. Com a redução da razão à mera instrumentalidade, conseqüentemente perde-se a referência primeiro a qualquer fim objetivo, dado que a razão instrumental atrela-se a qualquer finalidade; e segundo, a perda do qualitativamente diferente em virtude dessa mesma instrumentalidade. A razão associa-se à ideia de autoconservação que não se conecta aos interesses coletivos, e perde, por conseguinte, a capacidade de refletir a respeito de si mesma.

A *Dialética do esclarecimento* compreende o processo de desenvolvimento das forças produtivas como o aprimoramento sistemático com o conhecimento adquirido pelo ato de intervenção instrumental nos processos naturais, capitaneado pela ciência moderna. O meio ambiente é objetivado, tornado mero material amorfo, sob a perspectiva diretriz da autoconservação e paulatinamente explorado no contexto do desenvolvimento das forças produtivas. Assim, o interesse central nesse diagnóstico de Adorno e Horkheimer não é o incremento da riqueza social que acompanha esse processo, mas sim o efeito de reificação que funda suas raízes nesse mesmo processo. A dominação da natureza, que é guiada pelo impulso de autoconservação da razão, é garantida mediante a abstração do pensamento científico; mas seu preço é a completa reificação da subjetividade, do aniquilamento da sensibilidade e da pluralidade da diferença – em outras palavras, a destruição da natureza viva.

A base teórica da *Dialética do esclarecimento* é uma teoria da dominação que tem seu ponto de partida o controle instrumental da natureza. O eixo da teoria da dominação proposto pelos autores está no princípio da identidade – a própria subsunção do particular pelo conceito em geral [pelo universal] –, em que qualquer outra forma de dominação é uma derivação de tal princípio. É dessa forma que a *Dialética do esclarecimento* se aproxima de uma crítica da cultura como crítica epistemológica, em que a reificação da natureza sob o signo do esclarecimento é característica da decadência cultural. Na verdade a crítica da identidade é o conceito central da teoria do pensamento reificado, o qual Adorno e Horkheimer irão combater; e a partir de suas críticas à identidade Adorno irá derivar a proposta da *Dialética negativa* como ponto de encontro dialético entre a necessidade de superar o conceito e a impossibilidade de

prescindi-lo. Portanto, a não-identidade não põe em perigo a identidade, não dissolve a identidade, mas a dinamiza através da consciência do diferente.

A identidade é originalmente uma categoria lógica, mas igualmente referida por Adorno e Horkheimer como a gênese da subjetividade, além de que, quando transposta para o campo política, cristaliza-se em configurações ideológicas totalitárias. Contudo, a crítica ao princípio da identidade se dirige muito mais à sua hipostasiação do que propriamente à sua presença; assim, a crítica dirige-se à sua pretensão de totalidade em detrimento da particularidade e da diferença, na qual toda a alteridade é negada abstratamente pelo pensamento. A identidade na ordem do conhecimento é o sujeito cognoscente, e na ordem material é a própria natureza; destarte, o objeto é dominado pela tirania do conceito, e dessa forma o objeto não expressa sua multiplicidade e sedimentação histórica, limitando-se às determinações rígidas do conceito.

A crítica da identidade por parte de Adorno e Horkheimer tem na filosofia hegeliana e no positivismo seus maiores alvos. Para Hegel toda identidade é mediada pela sua diferença interna, por aquilo que lhe é não-idêntico, assim, a coisa – em seu sentido mais geral, como forma de consciência até uma instituição social e política – é sempre constituída pela mediação interna com a não-identidade. A identidade, por conseguinte, tem seu ser outro dentro de si – a diferença –, de sorte que na relação sujeito e objeto que constitui o conhecimento, tanto sujeito como objeto se constituem reciprocamente. A distinção entre sujeito e objeto, para Hegel, impediria reconhecer as mediações entre ambos, e todo seu esforço é no sentido de afirmar a identidade da identidade e não-identidade, i.e., identidade entre sujeito, o idêntico, e objeto, o não-idêntico.

Em vista disso, Adorno afirma que a identificação entre sujeito e objeto cristaliza-se na relação indivíduo e sociedade, na qual o indivíduo é integrado ao todo social; além da própria relação homem e natureza, de modo que o homem reproduz o contexto coercitivo em que está inserido – a identidade é sempre uma relação de dominação. Essa relação de dominação da natureza é inerente ao mito e ao esclarecimento como sujeito que se relaciona coercitivamente com o objeto, e o princípio da identidade como formação de um eu rígido que recalca a mimesis, por isso o domínio da natureza não é tão somente enquadrar conceitualmente os processos naturais, mas igualmente o próprio domínio da natureza interna, o corpo dos homens. A figura de Ulisses representa esse movimento, para usufruir do canto das sereias sem sucumbir Ulisses ordena que os marinheiros tampem seus ouvidos com cera e que o

amarrem ao mastro de sua nau; assim, está figurada a dominação do trabalho manual pelo intelectual, além da dominação da natureza pelo autosacrifício.

Em última instância, a origem da crise ambiental estabelece suas raízes na própria cognição da realidade pelos sujeitos, ela se configura como crise epistemológica, de racionalidade, fundada na angústia mítica e no princípio da identidade. Isso estabelece necessariamente uma reflexão a respeito da real responsabilidade do Direito diante da crise, uma vez que sua mediação entre homem e natureza não reconfigura as próprias bases da racionalidade instrumental, mas apenas institui uma instância de negociação entre uma razão que domina e a natureza dominada. O resultado, portanto, de uma visão global empregada no presente trabalho é proporcionar uma tomada de consciência para a insuficiência dos institutos jurídicos como forma de controlar a crise ambiental. Enquanto o modo de cognição da realidade estiver sob a égide do medo de toda alteridade, e sua conseqüente eliminação pela identidade, a natureza será dominada pelo homem sem qualquer perspectiva emancipatória. A dominação da natureza externa exige submeter a natureza interna e seus impulsos miméticos, em nome da consolidação do domínio sobre a natureza. O conhecimento, fruto do medo, está imbricado com a dominação; e o preço pago pelo poder sobre a natureza é a constante reificação do sujeito, um esquecimento que recalca sua própria natureza.

Diante disso, e em virtude do caráter eminentemente descritivo da presente dissertação, a proposta de uma possível reconciliação entre sujeito e objeto, entre homem e natureza fica prejudicada – ainda que o mais fundamental consista, na *Dialética do esclarecimento*, em uma rememoração da natureza no sujeito (*Einegedenken der Natur im Subjekt*), ou seja, a recuperação do momento da não-identidade no sujeito, sua dimensão natureza e histórica. Uma possível reconciliação entre homem e natureza fica resguardada ao poder da *memória* (*Gedächtnis*), mas a rememoração não trata-se de relembrar algo esquecido ou mutilado, nem de recuperar um estado primitivo e idílico de união entre sujeito e objeto. A rememoração da natureza no sujeito busca romper com o princípio da identidade, em que a diferença, a alteridade, a não-identidade é conduzida ao seu lugar adequado, estabelecendo o *primado do objeto* (*Vorrang des Objekts*). Mas não se trata de hipostasiar a natureza, i.e., o objeto em detrimento do sujeito, estabelecendo uma nova hierarquia; o que se deve ter em mente é justamente a eliminação da hierarquia, um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado.

O primado do objeto revela a oposição existente a respeito da relação entre sujeito e objeto para a teoria crítica e a teoria tradicional. A relação de dominação do sujeito em relação ao objeto é decorrente da concepção, por parte da teoria tradicional, de que a realidade não passa de pura objetividade sem sentido, a qual o sujeito atribui unidade e coerência para todos os fins humanos por meio da razão. O logocentrismo torna a realidade independente do sujeito e, ao mesmo tempo, atribui sentido ao real pela razão subjetiva. O esclarecimento cingidamente prega a total objetividade, mas aplica a subjetividade ao determinar o *método* como prevalecente sobre o objeto. A aplicação rigorosa do método através de experiências controladas, da sistematicidade, da lógica formal pré-determina o objeto pelo método, ou seja, ao conhecer o sujeito violenta o objeto. Da aplicação do método cartesiano não se obtêm do objeto suas medidas, seu peso, sua história, suas contradições, seus critérios de validade – mas somente aquilo que o método é capaz de arrancar-lhe. Sob a razão instrumental o real não é “em si”, mas algo artificial, aquilo que o método deixa ver.

Sob a dialética materialista o objeto vem primeiro. O teórico crítico não submete o objeto à sua subjetividade pré-formada e apriórica, mas deixa o objeto ditar o caminho a ser percorrido na teoria. O método de abordagem do objeto é determinado pelo próprio objeto, pois o sujeito não possui previamente quaisquer equipamentos e técnicas de domínio – a teoria que leva em consideração a não-identidade procura reproduzir a estrutura do objeto com suas fissuras e contradições. A formalidade da lógica tradicional indica que a forma do pensamento é diferente do conteúdo do real. O processo de desenvolvimento do pensamento se insere no desenvolvimento do processo real a que pertence; a forma do pensamento está determinada pela estrutura da realidade no qual o objeto tem prioridade de se expressar. Assim, ao procurar eliminar as contradições se está falseando a realidade e violentando o objeto. Ao se deparar com uma contradição não se deve submetê-la à identidade, mas deixar que ela se mostre, pois ela não é algo posto no objeto pelo sujeito, ela está no próprio objeto.

Se o pensamento dialético materialista indica o primado do objeto é porque o conteúdo do pensamento não está submetido a uma metodologia estática e alheia da totalidade do real. O conhecimento imediato é impensável para a dialética que nega constantemente a intuição imediata e todo conhecimento parcial, que seja isolado do conjunto. Se o real é uma totalidade em movimento, toda concepção estática ou acabada do conhecimento está fora de lugar, pois tem como pressuposto a categoria de totalidade.

Destarte, a rememoração (*Eingedenken*) da natureza no sujeito é um esforço de autorreflexão do pensamento que busca recuperar o que há de múltiplo, de histórico, de diferente; é fazer justiça ao particular e não violentar a natureza – a rememoração é dar primazia ao objeto. Em *Minima moralia* Adorno afirma que a contemplação não-violenta, de onde vem toda a felicidade da verdade, está vinculada à condição de que o contemplador [o sujeito] não incorpore o objeto – aqui, para Adorno, está em jogo a proximidade à distância. Assim, a rememoração é uma proximidade não violenta o objeto, ainda que permaneça conceitual. É a própria recuperação do momento de não-identidade no sujeito, ou seja, de sua dimensão de natureza como elemento reprimido no percurso de constituição da subjetividade, que pode emergir como barbárie – o fascismo.

Por fim, e voltando para o prefácio da *Dialética do esclarecimento*, a questão para os autores é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. A razão deve refletir sobre si mesma, sobre seu momento pré-razional como modo de desembaraçar-se de seu destino, assim, é somente pelo conceito que se pode ir além do conceito, como esclarecimento da razão. Cada momento só se transforma em seu oposto ao, literalmente, refletir-se, em que o conceito vai além de si por si mesmo, é dizer, quando a razão aplica a si mesma a razão e, nessa autolimitação, emancipa-se do princípio da identidade. Como última nota, é necessário destacar que Adorno e Horkheimer são avessos a qualquer forma de nostalgia pré-conceitual supostamente harmônica, em que o mundo não tenha sido transformado pelo trabalho, mediado pela história como segunda natureza. A natureza para os autores não é modelo para o agir humano. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer permanecem absolutamente progressistas, eles não alimentam dúvidas de que a liberdade na sociedade é inseparável do esclarecimento – o progresso do pensamento é a única alternativa que conserva uma perspectiva de superação da dominação, do atual estado de coisas.

Adorno e Horkheimer não rompem com a preocupação emancipatória do marxismo, ainda que se afastem dessa corrente teórica em muitos pontos. Uma sociedade racional e reconciliada permanece em seus horizontes. Mas a reconciliação já não se limita à dinâmica de classes, mas à própria relação entre homem e natureza. Essa busca por uma sociedade reconciliada fornece aos frankfurtianos a possibilidade de criticar a reificação da natureza, em sua transformação em matéria amorfa, como recursos naturais para a produção, assim como a repressão da natureza interna dos

sujeitos. A crítica da razão instrumental é uma crítica que se justifica pela reconciliação da sociedade com a natureza. Seus pensamentos fornecem aos movimentos ambientalistas progressistas um amplo espectro crítico, conferindo a possibilidade de repensar o vínculo entre sociedade e natureza; trata-se, contudo, de recuperar, rememorar o passado para pensar o presente. Se toda reificação é um esquecimento a serviço da dominação, então todo o progresso é uma rememoração da natureza reprimida.

Diante de tudo o que foi afirmando, resta a pergunta: o tudo isso significa? Em certo sentido, Adorno e Horkheimer afirmar o óbvio, que o homem domina a natureza como forma de libertar-se de suas limitações, como o medo. Portanto, qual é a contribuição da pesquisa? É lícito afirmar que a contribuição central é indicar para qual lado olhar quando se está falando a respeito da crise ambiental, i.e., olhar para o próprio modo de pensar, como os indivíduos fazem a experiência da realidade. O Direito, nesse sentido, ainda que seja parte da resposta, não tem condições suficientes para uma reconciliação entre sociedade e natureza, ao contrário, apenas uma nova forma de cognição fornecerá os fundamentos para que o homem não submeta o particular ao universal, à dominação da natureza pelo homem.



## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: M. Fontes, 2007.

ACTON, Harry B. et al. *Historia de la filosofía: racionalismo, empirismo, ilustración*. Trad. Isidro G. Romero, Joaquín S. Guijarro, Pablo V. Martínez. 8. ed. Mexico: Siglo XXI, 1985.

ADORNO, Theodor W. Carta a Thomas Mann de 5 de julho de 1948. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 10 nov. 2002. Caderno Mais!

\_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses R. Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013.

\_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Trad. Marco A. Casanova, rev. téc. Eduardo S. N. Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid, Espanha: Trotta, 1994.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Dialektik der Aufklärung: philosophische fragmente*. Frankfurt am Maim: Fischer Verlag, 1988.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Temas básicos da sociologia*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 1973.

\_\_\_\_\_. *Teoria estética*. Trad. Arthur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la cultura y sociedade I*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Espanha: Akal, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: UNESP, 2008c.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la dialéctica*. Trad. Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. São Paulo: UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento: estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Caracas, VE: Monte Avila, 1970.

\_\_\_\_\_. *Minima moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue. 2008.

\_\_\_\_\_. *Notas de literatura*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, 2003. Rever se não são artigos reunidos.

\_\_\_\_\_. *A disputa do positivismo na sociologia alemã*. Trad. Ana Laura et. al. São Paulo: Icone, 2014.

\_\_\_\_\_. Marx está superado? In: GARAUDY, Roger et al. *Opções da esquerda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra Ltda, 1972. p. 97-114.

\_\_\_\_\_. Progresso. In: ADORNO, Theodor W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a. p. 37-61.

\_\_\_\_\_. Sujeito e objeto. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b. p. 181-201.

\_\_\_\_\_. Observações sobre o pensar filosófico. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995c. p. 15-25.

\_\_\_\_\_. Educação após Auschwitz. In: \_\_\_\_\_. COHN, Gabriel (Org.). *Sociologia*. Trad. Aldo Onesti. São Paulo: Ática, 1986a. p. 33-45.

\_\_\_\_\_. Sobre a lógica das ciências sociais. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Aldo Onesti. São Paulo: Ática, 1986b. p. 46-61.

\_\_\_\_\_. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1986c. p. 62-75.

\_\_\_\_\_. Crítica cultural e sociedade. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1986d. p. 76-91.

\_\_\_\_\_. A indústria cultural. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Amélia Cohn. São Paulo: Ática, 1986e. p. 92-99.

\_\_\_\_\_. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: HORKHEIMER, Max; \_\_\_\_\_. *Textos escolhidos*. Trad. Zeljko Loparic, Andréa M. A. de C. Loparic, Edgard A. Malagodi, Ronaldo P. Cunha, Luiz J. Baraúna e Wolfgang L. Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 107-155.

\_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995d.

\_\_\_\_\_. Teoria da semicultura. *Educação & Sociedade: Revista quadrimestral de ciência da educação*. Trad. Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci, Claudia B. Moura Abreu. Ano XVII, n. 56, Campinas: Papyrus, dez/1996c. p. 388-411.

\_\_\_\_\_. Die Aktualität der Philosophie [1931]. In: ADORNO, Theodor W. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996b, p. 325-344. Trad. de Bruno Pucci. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991). Revisão da tradução de

Newton Ramos de Oliveira e Antônio Álvaro Soares Zuin. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>>. Acesso em: 10.04.2016.

\_\_\_\_\_. Die Idee der Naturgeschichte [1932]. In: \_\_\_\_\_. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996a, p. 345-365. Trad. de Bruno Pucci. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991). Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Álvaro Soares Zuin. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno4.htm>>. Acesso em: 12.04.2016.

\_\_\_\_\_. Liderança democrática e manipulação de massas [1951]. \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften* Vol. 20, T. I [Soziologische Schriften] Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 267-286. Trad. Francisco Rüdiger. In: <<http://adorno.planetaclix.pt/>>. Acesso em: 21.02.2016.

ÁLVAREZ, Pablo López. *Espacios de negación: el legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

ALMINO, João. *Natureza mortas: a filosofia política do ecologismo*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1993.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Carlos Cruz. Portugal: Edições Afrontamentos. 1976.

\_\_\_\_\_. *A crise da crise do marxismo*. Trad. Denise Bottmann. 2 ed. São Paulo: Brasiliense. 1985.

\_\_\_\_\_. Mensagens numa garrafa. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996d. p. 39-50.

ANGLADA, Manuel Ludevid. *El camino global en el medio ambiente: introducción a sus causas humanas*. Barcelona: Marcombo, 1997.

ALLONNES, Aliver Revault D'. Adorno não Adorno. In: *Revista Tempo Brasileiro. Adorno 100 anos*. n. 155, out.-dez., 2003, Rio de Janeiro. p. 87-102.

ANDREUCCI, Franco. A difusão e a vulgarização do marxismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (Org.). *A história do marxismo*. vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1989. p. 15-74.

ANTUNES, Paulo de Bessa. *Direito ambiental*. 16. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

ARNT, Ricardo (Org.). *O que os economistas pensam sobre sustentabilidade*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. Trad. Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

AUGUSTIN, Sérgio. Marxismo e meio ambiente. In: BELLO, Enzo et al (Org.). *Direito e marxismo: tendências atuais*. Caxias do Sul: EDUCS, 2012, p. 397-412.

- AZEVEDO, Ana Vicentini de. *Mito e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BACHELET, Michel. *A ingerência ecológica: direito ambiental em questão*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1997.
- BACON, Francis. Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. In: \_\_\_\_\_. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. 4. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 19-237.
- BAHIA, Ricardo. *Das luzes à desilusão: o conceito de indústria cultural em Adorno e Horkheimer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- BALIBAR, Etienne. *A filosofia de Marx*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.
- BARFIELD, Thomas. *Diccionario de antropologia*. Barcelona, ES: Bellaterra, 2001.
- BASSANI, Jaison José; VAZ, Alexandre Fernandez. *Mimesis e rememoração da natureza no sujeito em Theodor W. Adorno: para pensar a educação do corpo na escola. Pro-Posições*, Campinas, v. 22, n. 1 (64), jan./abr. 2011, p. 151-165.
- BENDA, Julien. *A traição dos intelectuais*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Peixoto Neto, 2007.
- BENHABIB, Seyla. A crítica da razão instrumental. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 71-96.
- BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: BOLLE, Willi (Org.). *Documentos de Cultura – Documentos de Barbárie (Escritos Escolhidos)*. Trad. Eloá di Pierro e Willi Bolle. São Paulo: Editora Cultrix/EdUSP, 1986, p. 151-159.
- \_\_\_\_\_. *Magias e técnica, arte e política: obras escolhidas volume I*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERKETT, Paul. *Marx and Nature: a red and green perspective*. New York: St'Martin Press, 1999.
- BERTEN, André. *Modernidade e desencantamento – Nietzsche, Weber e Foucault*. Trad. Marcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo: Saraiva, 2011.
- BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.
- BÍBLIA sagrada: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 20. ed. atual. São Paulo: Malheiros, 2007.

BONTE, Pierre; IZARD, Michael. *Diccionario akal de etnología y antropología*. Madrid, ES: Akal, 1997.

BORNHEIM, Gerd. O sujeito e a normas. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BORTOLINI, Bruna de Oliveira. O pensar constelacional de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Adorno e a dialética negativa: leituras contemporâneas*. Porto Alegre, RS: Fi, 2015, p. 16-31.

BOTTOMORE, T. B. *Dicionário do pensamento marxista*. Trad. Waltensir Dutra. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

BOULDING, K. E. The economics of the coming spaceship earth. In: *Environmental quality in a growing economy*. Baltimore: Resources for the Future; Johns Hopkins University Press, H. Janet Ed. 1966.

BRUE, Stanley L. *História do pensamento econômico*. São Paulo: Cengage Learning, 2005.

BRUNKHORTS, Hauke. A teoria crítica e a análise da sociedade de massas. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 295-328.

BRÜSEKE, Franz Josef. Mística, magia e técnica. *Política & Sociedade*, Florianópolis, n. 4, abr. 2004. p. 167-218.

BUCK-MORSS, S. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Sigloc Ventiuono, 1981.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: UnB, 1982.

BURKETT, Paul. *Marx and nature: a Red and Green Perspective*. Chicago: Haymarket, 2014.

CAMARGO, Sílvio César. *Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: FAPESP, 2006.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. Estado constitucional ecológico e democracia sustentada. *RevCEDOUA*, Lisboa, v. 4, n. 8, 2001, p. 9-16. Disponível em: <<https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/5732/1/revcedoua8%20art.%201%20JJGC.pdf?ln=pt-pt>>. Acesso em: 2 jan. 2017.

CASTORIADIS, Cornélius; COHN-BENDIT, Daniel. *Da ecologia à autonomia*. Trad. Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo, Brasiliense, 1981.

CARMO, Luís Alexandre Dias do. *Kant: a reflexão filosófica transcendental*. Fortaleza: EdUECE, 2013.

CARVALHO, Carlos Gomes de. *O que é direito ambiental: dos descaminhos da casa à harmonia da nave*. Florianópolis: Habitus, 2003.

CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. Trad. Raul de Polillo. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1969.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

CAVALCANTI, Clóvis. Concepções da economia ecológica: suas relações com a economia dominante e a economia ambiental. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 53-67, 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142010000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000100007)>. Acesso em: 12 mar. 2015.

CECHIN, Andrei Domingues; VEIGA, José Eli da. O fundamento central da economia ecológica. In.: MAY, Peter (Org.). *Economia do meio ambiente: teoria e prática*. 2. ed. RJ: Elsevier. 2010a.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. A economia ecológica e evolucionária de Georgescu-Roegen. *Brazilian Journal of Political Economy*, São Paulo, v. 30, n. 3, p. 438-454, set. 2010b. Disponível em: <<http://www.rep.org.br/PDF/119-5.PDF> >. Acesso em: 27 jun. 2015.

CHAMBERS, Simone. Política e Teoria Crítica. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 263-294.

CHÂTELET, François. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

CHESNOKOV, Dmitrii Ivanovich. *Materialismo histórico*. Trad. Augusto Vidal Roget. Uruguai: Pueblos Unidos, 1966.

CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: UNICAMP, 2001.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. *Dialética para principiantes*. 3. ed. São Leopoldo, RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2002.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Trad. Bernardo Frey. Portugal: Edições Afrontamento. 1979.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

CONH, Gabriel. Introdução: Adorno e a teoria crítica da sociedade. In: ADORNO, Theodor W; \_\_\_\_\_. (Org.). *Sociologia*. Trad. Aldo Onesti. São Paulo: Ática, 1986. p. 7-32.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA PORTUGUESA. Disponível em: <<http://www.parlamento.pt/Legislacao/Documents/constpt2005.pdf>>. Acesso em: 23 jul. 2017.

CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA. Disponível em: <<http://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf>>. Acesso em: 23 jul. 2014.

COPLESTON, Frederick Charles. *Historia de la filosofía: de Fichte a Nietzsche*. 3. ed. Barcelona, ES: Ariel, 2000.

CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia*. vol. 2, tomo. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. Tomo. II: parte segunda. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*: Tomo II: parte terceira: cartesianismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

CURRY-LINDALH, Kai. *Ecologia: conservar para sobreviver*. Trad. Luiz Edmundo de Magalhães. São Paulo: Cultrix, 1975.

DALBOSCO, Caudio Almir. Racionalidade, esclarecimento e emancipação na perspectiva de Adorno e Horkheimer. In: CENCI, Ângelo. *Ética, racionalidade e modernidade*. Passo Fundo: Ediupf, 1996. p. 83-122.

DALY, Herman. On economics as life science. *Journal of Political Economy*, Chicago, v. 76, n. 3, p. 392-406, mai. 1968. Disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/pdf/1829303.pdf?\\_=1467054622285](https://www.jstor.org/stable/pdf/1829303.pdf?_=1467054622285)>. Acesso em: 10 jan. 2015.

DERANI, Cristiane. *Direito ambiental econômico*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

DESCARTES, Rene. *Discurso do método*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão e Homero Santiago. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DEWS, Peter. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK, Slavoj. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 51-70.

DUARTE, Rodrigo. *Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. Caxias do Sul, RS: Loyola, 1993.

- \_\_\_\_\_. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Adorno; Horkheimer; a dialética do esclarecimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. Esquema e forma. Percepção e experiência na Teoria estética de Theodor Adorno. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005. p. 15-32.
- DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis. RJ: Vozes, 2013.
- DUPAS, Gilberto. O impasse ambiental e a lógica do capital. In: DUPAS, Gilberto. *Meio ambiente e crescimento econômico: tensões estruturais*. São Paulo: UNESP. 2008, p. 21-89.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totemico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: M. Fontes, 1996.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. Trad. SILVANA Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: EDIUSP, Boitempo, 1997.
- ECHEGARAY, Fabian; AFONSO, Michele Hartmann Feyh. Respostas às mudanças climáticas: inovação tecnológica ou mudança de comportamento individual? *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 28, n. 82, p. 155-174, 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142014000300010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142014000300010)>. Acesso em: 4 abr. 2015.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Trad. Pérola de Carvalho. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ENTEL, Alicia; LENARDUZZI, Víctor; GERZOVICH, Diego. *Escuela de Frankfurt: razón, arte y libertad*. Buenos Aires, AR: Eudeba, 2005.
- FENSTERSEIFER, Tiago. *Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico constitucional do estado socioambiental de direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Edição revisada e aumentada. Barcelona, ES: Ariel, 1994.
- FERNÁNDEZ, Javier Corona. *Theodoro W. Adorno: individuo y autorreflexión crítica*. México, Universidad de Guanajuato, 2008.



FLECK, Amaro. A emancipação ociosa, ou, o que nos propõe a teoria crítica de Marx?. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 73-88, abr. 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732012000100006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000100006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 5 jun. 2016.

FOLADORI, Guillermo. *Limites do desenvolvimento sustentável*. Campinas: UNICAMP, 2001.

\_\_\_\_\_; TAKS, Javier. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 323-348, out. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132004000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000200004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 25 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. Avanços e limites da sustentabilidade social. *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, Curitiba, n. 102, jan./jun. 2012, p. 103-113. Disponível em: <<http://www.ipardes.pr.gov.br/ojs/index.php/revistaparanaense/article/view/214/176>>. Acesso em: 7 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. O capitalismo e a crise ambiental. *Raízes*, Paraíba, n. 19, ano XVIII, mai. 1999, p. 31-36. Disponível em: <[http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo\\_42.pdf](http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_42.pdf)>. Acesso em: 11 nov. 2016.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FRAZER, James George Sir,. *O ramo de ouro*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FREDERICO, Celso. Recepção: divergências metodológicas entre Adorno e Lazarsfeld. *Matrizes*, São Paulo, v.1, n. 2, 2008, p. 157-172. Disponível em: <[http://www.producao.usp.br/bitstream/handle/BDPI/32383/art\\_FREderico\\_Recepcao\\_20008.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.producao.usp.br/bitstream/handle/BDPI/32383/art_FREderico_Recepcao_20008.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 2 dez 2016.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. Adorno e Horkheimer leitores de Freud. *Remate de Males*, v. 30, n. 1, p. 123-146, jan./jun. 2010. Disponível em: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/article/view/1887>>. Acesso em: 10 set. 2016.

\_\_\_\_\_. *Adorno & a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. A construção da teoria crítica. Uma troca de cartas entre Adorno e Horkheimer. In: *Revista Tempo Brasileiro. Adorno 100 anos*. n. 155, out.-dez., 2003, Rio de Janeiro. p. 157-176.

FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Th. Adorno*. 2001. 206 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, 2001.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Totem e Tabu*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Além do princípio do prazer*. Trad. Christiano M. Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

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

GATTI, Luciano. Theodor W. Adorno: indústria cultural e crítica da cultura. In: NOBRE, Marcos. *Curso livre de teoria crítica*. 3. ed. Campinas: Papyrus. 2013. p. 73-96.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas; GRINEVALD, Jacques; RENS, Ivo (Org.). *O decrescimento: entropia, ecologia, economia*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2012.

GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a escola de Frankfurt*. Campinas, SP: Papyrus, 1981.

\_\_\_\_\_. A dialético e o impulso revolucionário. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 135-174.

GOLDMANN, Lucien. *Epistemologia e filosofia política*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1984.

GOLDSMITH, Edward et al. Blueprint for Survival. *The ecologist*. v. 2, n. 1, 1972. Disponível em: <<http://www.theecologist.info/key27.html>>. Acesso em: 10 fev. 2015.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. 15 ed. São Paulo: Contexto, 2011.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Escuta, 1996.

GÜÉMEZ, Julio; FIOLEAIS, Carlos; FIOLEAIS, Manuel. *Fundamentos de termodinâmica do equilíbrio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalidade social*. vol 1. Trad. Paulo Asthor Soete. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: M. Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. O tempo tinha um fundo duplo. In: *Revista Tempo Brasileiro. Adorno 100 anos*. n. 155, out.-dez., 2003, Rio de Janeiro. p. 19-26.

HANNIGAN, Jonh A. *Sociologia ambiental: A formação de uma perspectiva social*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

HARDIN, G. The tragedy of the commons. *Science*, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, dez. 1968. Disponível em: <<http://science.sciencemag.org/content/162/3859/1243.full>> Acesso em: 23 dez. 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Trad. de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HANSSEN, Beatrice. A teoria crítica e o pós-estruturalismo: Habermas e Foucault. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 329-360.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a ciência da lógica*. vol. 1. Trad. Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a filosofia do espírito*. vol. 2. Trad. Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: M. Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

\_\_\_\_\_. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Argentina: Solar, 1968.

\_\_\_\_\_. *Ciencia de la lógica: la lógica objetiva*. Trad. Felix Duque. Madrid: Abada, 2011b.

HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier. *Corrientes actuales de filosofía: la Escuela de Francfort, la filosofía hermenêutica*. Madrid: Tecnos, 1997.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria B. N. da Silva, Claudia Berliner, ver. da tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: M. Fontes, 2003.

HOBBSAWM, Eric John. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 18. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Cascais Franco. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--].

HONNETH, Axel. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Trad. Germán Cano. Espanha: Machado Libros, 2009.

\_\_\_\_\_. Uma patologia social da razão. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 389-416.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello; INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica [1937]. In: \_\_\_\_\_; ADORNO, Theodor W. *Textos escolhidos*. Trad. Zeljko Loparic, Andréa M. A. de C. Loparic, Edgard A. Malagodi, Ronaldo P. Cunha, Luiz J. Baraúna e Wolfgang L. Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 31-68.

\_\_\_\_\_; MARCUSE, Herbert. Filosofia e teoria crítica [1937]. In: \_\_\_\_\_; ADORNO, Theodor W. \_\_\_\_\_. Trad. Zeljko Loparic, Andréa M. A. de C. Loparic, Edgard A. Malagodi, Ronaldo P. Cunha, Luiz J. Baraúna e Wolfgang L. Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 69-75.

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

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

\_\_\_\_\_. Los comienzos de la filosofía burguesa de la história [1930]. In: \_\_\_\_\_. *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. Maria del Rosario Zurro. Murcia, Espanha: Alianza Editorial, 1982a, p. 13-118.

\_\_\_\_\_. Hegel y el problema de la metafísica [1932]. In: \_\_\_\_\_. *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. Maria del Rosario Zurro. Murcia, Espanha: Alianza Editorial, 1982b, p. 119-136.

\_\_\_\_\_. Observações sobre ciência e crise [1932]. In: \_\_\_\_\_. *Teoria crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva. 2012a, p. 7-12.

\_\_\_\_\_. História e psicologia [1932]. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva. 2012b, p. 13-30.

\_\_\_\_\_. Materialismo e metafísica [1933]. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012c, p. 31-58.

\_\_\_\_\_. Materialismo e moral [1933]. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012d, p. 59-88.

\_\_\_\_\_. Do problema da previsão nas ciências sociais [1933]. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012e, p. 89-94.

\_\_\_\_\_. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea [1933]. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012f, p. 95-138.

\_\_\_\_\_. Sobre o problema da verdade [1935]. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva. 2012g, p. 139-174.

\_\_\_\_\_. Autoridade e família [1936]. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012h, p. 175-236.

\_\_\_\_\_. La teoría crítica, ayer y hoy [1970]. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Trad. Joan Godo Costa. Barcelona, Espanha: Península, 1976a, p. 55-72.

\_\_\_\_\_. El Estado autoritario [1942]. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Trad. Joan Godo Costa. Barcelona, Espanha: Península, 1976b, p. 97-124.

\_\_\_\_\_. Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, n. 7, p. 1-54, 1938. Disponível em: <<http://ia800809.us.archive.org/0/items/ZeitschriftFrSozialforschung7.Jg/ZeitschriftFrSozialforschung71938.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, n. 7, p. 1-124, 1932. Disponível em: <<http://ia800809.us.archive.org/0/items/ZeitschriftFrSozialforschung7.Jg/ZeitschriftFrSozialforschung71938.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. *A presente situação da Filosofia e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais* [1931]. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro, tomando por base a tradução feita por Daniela Falavigna da versa italiana. In: *Revista Praga: estudos marxistas*. São Paulo, Hucitec, n. 7, p. 121-132, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ocaso* [1934]. Trad. José M. Ortega. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986. [Sob o pseudônimo de Heinrich Regius].

\_\_\_\_\_. La actualidad de Schopenhauer [1961]. In: \_\_\_\_\_. ADORNO, Theodor W. *Sociologia*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, ES: Taurus, 1966, p. 165-188.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello; INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUNT, E. K. *História do pensamento econômico*. Trad. José Ricardo Brandão Azevedo e Maria José Cyhlar Monteiro. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: UNESP; Boitempo, 1997.

JAY, Martin. *Imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *As idéias de Adorno*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuel P. dos Santos, Alexandre F. Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento” [Aufklärung]? In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier. 8. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_; TERRA, Ricardo Ribeiro (Org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KASHIÚRA JÚNIOR, Celso Naoto. Apontamentos para uma teoria crítica acerca dos direitos humanos. In: BITTAR, Eduardo Carlos Bianca (Org.). *Direitos humanos no século XXI: cenários de tensão*. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: ANDHEP; Brasília: Secretaria especial de direitos humanos, 2008. p. 3-17.

KONDER, Leandro. Adorno e o marxismo. In: *Revista Tempo Brasileiro. Adorno 100 anos*. n. 155, out.-dez., 2003, Rio de Janeiro. p. 121-130.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao fascismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

\_\_\_\_\_. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

\_\_\_\_\_. *A questão da ideologia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Trad. António Sousa Ribeiro. Portugal: Afrontamento, 1977.

LAGO, André Aranha Corrêa. *Conferências de desenvolvimento sustentável*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2013.

LANGE, Maria B. R. A conservação da natureza: conceito e breve histórico. In: RIOS, Aurélio Virgílio Veiga; IRIGARAY, Carlos Teodoro Hugueney (Coord.). *O direito e o desenvolvimento sustentável: curso de direito ambiental*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

LARA, Tiago Adão. *A filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias*. 7.ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2001.

LATOUCHE, Serge. *Petit traité de la décroissance sereine*. Paris: Mille et un Nuits, 2007.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Trad. Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecologia, capital e cultura: racionalidade ambiental, democracia participativa e desenvolvimento sustentável*. Blumenau: FURB, 2000.

\_\_\_\_\_. *Epistemologia ambiental*. Trad. Sandra Nalenzuela. São Paulo: Cortez, 2001.

LEIS, Héctor Ricardo. *A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. *Direito ambiental na sociedade de risco*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

LENZI, Cristiano Luis. *Sociologia ambiental: risco e sustentabilidade na modernidade*. Bauru: EDUSC, 2006.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. *Espacios de negación: el legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

LORENZETTI, Ricardo Luis. *Teoria geral do direito ambiental*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

LÖWY, Michael. Messianismo e revolução. In: BIGNOTTO, Newton; NOVAES, Adauto. *A crise da razão*. São Paulo: FUNARTE, 1996.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005a.

\_\_\_\_\_; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

\_\_\_\_\_. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2005b.

\_\_\_\_\_; VARIKAS, Eleni. A crítica do progresso em Adorno. *Lua Nova*, São Paulo, n. 27, p. 201-216, dez. 1992. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000300010>>. Acesso em: 2 dez. 2016.

\_\_\_\_\_. Ecosocialismo e planejamento democrático. *Revista Crítica Marxista*, Campinas, n. 28, 2009, p. 35-50. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo164artigo2.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo164artigo2.pdf)> Acesso em: 10 dez. 2016.

LÖWYTH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamario Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo:UNESP, 2014.

LUCAS, João Ignácio Pires. A crise ambiental do fim dos tempos e a batalha entre o capitalismo e o comunismo. In: BELLO, Enzo; AUGUSTIN, Sérgio; LIMA, Martônio

Mont'Alvere Barreto. *Direito e marxismo: transformações na América Latina contemporânea*. vol. 3. Caxias do Sul: EDUCS, 2014. p. 152-164.

LUNN, Eugen. *Marxism and modernism: na historical study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*. California University Press, Berkeley, 1982.

LUKACS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: M. Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica I*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

LYON, David. *Pós-modernidade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

MAAR, Wolfgang Leo. Materialismo e primado do objeto em Adorno. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 133-154. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/919>>. Acesso em: 3 set. 2016.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. *Direito ambiental brasileiro*. 22. ed., rev., ampl. e atual. São Paulo: Malheiros, 2014.

MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Trad. Carlos Henrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MANDEVILLE, Bernard. *The fable of the bees*. Harmondsworth, Inglaterra: Penguin, 1970.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 5. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra Ltda, 2004.

\_\_\_\_\_. *Five lectures: psychoanalysis, politics, and utopia*. Trad. Jeremy J. Shapiro, e Shierry M. Weber. Boston, USA: Beacon Press.

MARIN, Inara Luisa. Psicanálise e emancipação. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3 ed. Campinas: Papyrus. 2013. p. 227-250.

MARIN, Jeferson Dytz; BIOEN, Grayce Kely. A crise ambiental na pós-modernidade e o decisionismo. *Revista Internacional de Direito Ambiental*, Paraná, v. 2, n. 4, p. 111-125, 2013.

\_\_\_\_\_. Crise do estado e jurisdição. *Direitos fundamentais e justiça*, Porto Alegre, n. 15, ano 5, p. 186-209, abr./jun. 2011.

\_\_\_\_\_. Alfabetização ecológica e cultura constitucional. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 39, jul.-dez. 2011. Disponível em: <<http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/artigo6.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2016.



\_\_\_\_\_. *Crise jurisdicional e decisionismo em Alexy: prisioneiros da liberdade*. Curitiba, PR: Juruá, 2016.

MARTÍNEZ ALIER, Joan. *De la economia ecologica al ecologismo popular*. Barcelona, Espanha: Icaria, 1994.

\_\_\_\_\_. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Contexto, 2007.

\_\_\_\_\_; SCHLÜPMANN, Klaus. *La ecología y la economía*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

\_\_\_\_\_; JUSMET, Jordi Roca. *Economia ecologica y politica ambiental*. 2. ed. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2001.

\_\_\_\_\_. *Da economia ecológica ao ecologismo popular*. Trad. Armando de Malo Lisboa. Blumenal, SC: FURB, 1998.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Boitempo. 2010.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas 1845-1846*. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do partido comunista*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombra do Iluminismo*. 2. Ed. São Paulo: Moderna. 2005.

\_\_\_\_\_. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. *A melancolia de Ulisses: a dialética do iluminismo e o canto das sereias*. In: NOVAES, Adauto (Coord.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henry. *Sobre o sacrifício*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

McCORMICK, John. *Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista*. Trad. Marcos Antônio E. da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

MEADOWS, Donella H. et al. *Limites do crescimento: um relatório para o projeto do Clube de Roma sobre o dilema da humanidade*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. *Meio ambiente: direito e dever fundamental*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

MENDELSSOHN, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer? [1784]. In: KANT, Immanuel et al. *O que é esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita. 2011. p. 15-22

MERICO, Luiz Fernando Krieger. *Introdução à economia ecológica*. 2. ed. Blumenau, SC: Edifurb, 2002.

MILARÉ, Édís. *Direito do ambiente: a gestão ambiental em foco*. 7. ed. rev., atual. e reform. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

MODERNO, João Ricardo. Atualidade negativa de Adorno. Notas práticas sobre Paraliponema e introdução primeira. In: *Revista Tempo Brasileiro. Adorno 100 anos*. n. 155, out.-dez., 2003, Rio de Janeiro. p. 103-120.

MORAES, Alexandre de. *Direito constitucional*. 29. ed. rev. e atual. São Paulo: Atlas, 2013.

MORAES, Antônio Carlos Robert. *Geografia: pequena história crítica*. 17. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

MOREIRA, Ricardo Ramallete. Validade condicional do equilíbrio na Teoria Geral de Keynes. *Revista de Economia Política*. vol. 29, nº 3 (115), julho-setembro. 2009. pp. 153-172. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rep/v29n3/a09v29n3.pdf>> Acesso em: 3 abr. 2015.

MORIN, Edgar. Ecologia e revolução. In: MANSHOLT, Sicco et al. *Ecologia: caso de vida ou de morte*. Lisboa: Moraes Editores, 1979.

MÜHL, Eldon Henrique. Crítica à racionalidade instrumental: as contribuições de Adorno e Horkheimer. In: CENCI, Ângelo. *Ética, racionalidade e modernidade*. Passo Fundo: Ediupf, 1996. p. 61-82.

MULLAHY, Patrick. *Édipo: mito e complexo: uma crítica da teoria psicanalítica*. Trad. Álvaro Cabral. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MUSSE, Ricardo. Kautsky e a Revolução de 1905. *Crítica Marxista*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 154-166, 2005. Disponível em:

<[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo125merged\\_document\\_2.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo125merged_document_2.pdf)>. Acesso em: 29 abr. 2016.

\_\_\_\_\_. As raízes marxistas da Escola de Frankfurt. In: Conferência proferida em 14.07.1997, na UFPR. Disponível em: <[www2.uerj.br/~direito/mais\\_artigos/as\\_raizes\\_marxistas.html](http://www2.uerj.br/~direito/mais_artigos/as_raizes_marxistas.html)>. Acesso em: 20 mar. 2016.

MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*. Madrid: Fundamentos. 2000.

NEGT, Oskar. Nascido da miséria da compreensão filosófica. Do conceito de experiência em Adorno. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005. p. 85-106.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. 2. ed. São Paulo: Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência: texto integral*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3 ed. Campinas: Papyrus, 2013a. p. 9-20.

\_\_\_\_\_. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 3 ed. Campinas: Papyrus. 2013b. p. 35-52.

\_\_\_\_\_. Teoria do valor-trabalho e fetichismo. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 3 ed. Campinas: Papyrus. 2013c. p. 280-285.

\_\_\_\_\_. Racionalização e desencantamento do mundo. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 3 ed. Campinas: Papyrus. 2013d. p. 286-290.

\_\_\_\_\_. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: FAPESP: Iluminuras, 1998.

NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014.

ODUM, Eugène Pleasants. *Fundamentos de ecologia*. 7. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *O futuro que queremos*. Disponível em: <[http://www.onu.org.br/rio20/img/2012/01/OFuturoqueQueremos\\_rascunho\\_zero.pdf](http://www.onu.org.br/rio20/img/2012/01/OFuturoqueQueremos_rascunho_zero.pdf)>. Acesso em: 2 fev. 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Trad. Marylene Pinto Michael. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2002.

PAINEL INTERGOVERNAMENTAL DE MUDANÇAS CLIMÁTICAS (IPCC): *Mudanças do clima 2014: impactos, adaptação e vulnerabilidade*. Trad. Magno C. Branco e Karla Sessin-Dilascio. São Paulo, 2015. Disponível em: [http://www.iniciativaverde.org.br/lib/php/download.php?cfg=1&arq=produtos/37\\_2015\\_05\\_04\\_relatorio\\_ipcc\\_portugues.pdf&mde=ProdItem&cod=37](http://www.iniciativaverde.org.br/lib/php/download.php?cfg=1&arq=produtos/37_2015_05_04_relatorio_ipcc_portugues.pdf&mde=ProdItem&cod=37). Acesso em: 10 nov. 2016.

PARMÊNIDES DE ELÉIA. *Da natureza*. São Paulo: Loyola, 2002.

PEÑAFLORES, Sebastián M. Ferreira. Pensar la resistencia. Vigencia del pensamiento de Adorno, y algunos elementos de la realidade social contemporánea. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Adorno e a dialética negativa: leituras contemporâneas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. p. 223-245.

PEPPER, David. *Ambientalismo moderno*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2000.

PEREIRA, Miguel Baptista. *Modernidade e secularização*. Coimbra, PO: Almedina, 1990.

PETRY, Franciele Bete. *Além de uma crítica à razão instrumental*. 2011. 252 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2011.

PILLET, Gonzague. *Economia ecológica: introdução à economia do ambiente e dos recursos naturais*. Trad. Lucinda Martinho. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PINHO, Diva Benevides; VASCONCELLOS, Marco Antonio Sandoval de; TONETO JÚNIOR, Rudinei (Org.). *Manual de economia*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

PINTO, Vicente Paulo dos Santos; ZACARIAS, Rachel. Crise ambiental: adaptar ou transformar? As diferentes concepções de educação ambiental diante deste dilema. *Educação em Foco*, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 39-54, set. 2009/fev. 2010.

PLEKHANOV, George Valentinovich. *A concepção materialista da história: da filosofia da história, da concepção materialista da história, o papel do indivíduo na história*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

PONTEL, Evandro; MASS, Olmaro Paulo; FREITAS, Isis Hochmann. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Adorno e a dialética negativa: leituras contemporâneas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015, p. 91-108.

PORMANN, Bruna Nery. O trabalho do negativo em Adorno: do processo sublimatório ao real. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Adorno e a dialética negativa: leituras contemporâneas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015, p. 32-40.

POSTONE, Moishe. Crítica, estado, economia. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 203-234.

PRADO, Eleutério F. S.. A ortodoxia neoclássica. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 15, n. 41, p. 9-20, abr. 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142001000100003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142001000100003&lng=pt&nrm=iso)> Acesso em: 3 abr. 2015.

PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio; LASTÓRIA, Luiz. *10 lições sobre Adorno*. Petrópolis: Vozes, 2015.

QUINE, Willard van Orman. *Epistemologia naturalizada*. Trad. Andréa Maria A. C. Loparic. São Paulo: Nova Cultura, 1989.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. 3. ed. São Paulo: Paulus. 1991.

REPA, Luiz. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, mai./ago. 2011, p. 273-284.

RIOS, Aurélio Virgílio Veiga; IRIGARAY, Carlos Teodoro Huguene (Coord.). *O direito e o desenvolvimento sustentável: curso de direito ambiental*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

ROBERTS, Julian. A dialética do esclarecimento. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 85-104.

ROCHA, Maria Eduarda da Mota; SOARES, Paulo Marcondes Ferreira; MUTZENBERG, Remo. Theodor W. Adorno: pensar contra o pensamento é pensar o que desagrada ser pensado. In: RIBEIRO, Adelia Maria Miglievich et al (Org.). *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 227-258.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. Franz Neumann: o direito liberal para além de si mesmo. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3 ed. Campinas: Papyrus. 2013. p. 97-116.

ROMEIRO, Ademar Ribeiro. Economia ou economia política da sustentabilidade. In: MAY, Peter (Org.). *Economia do meio ambiente: teoria e prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier. 2010.

\_\_\_\_\_. Desenvolvimento sustentável: uma perspectiva econômico-ecológica. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 74, p. 65-92, 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142012000100006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000100006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 5 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Desenvolvimento sustentável e mudança institucional: notas preliminares. *Econômica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1999. Disponível em:

<[http://www.propri.uff.br/revistaeconomica/sites/default/files/V.1\\_N.1\\_Ademar\\_Ribeiro.pdf](http://www.propri.uff.br/revistaeconomica/sites/default/files/V.1_N.1_Ademar_Ribeiro.pdf)>. Acesso em: 4 mai. 2015.

ROSA, Ronel Alberti da. *A gênese do progresso: influências estéticas na filosofia da nova música de Theodor W. Adorno*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. Lisboa: Presença, 1983.

ROSSET, Clément. *A anti-natureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempos brasileiros, 1983.

\_\_\_\_\_. Adorno e a psicanálise. In: *Revista Tempo Brasileiro. Adorno 100 anos*. n. 155, out.-dez., 2003, Rio de Janeiro. p. 131-156.

\_\_\_\_\_. A deusa razão. In: BIGNOTTO, Newton; NOVAES, Adauto. *A crise da razão*. São Paulo: FUNARTE, 1996. p. 285-300.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: \_\_\_\_\_. *Do contrato social; ensaios sobre a origem das línguas; discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1978. p. 328-352.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

ROZDOLSKI, Roman. *Genesis y estructura de el capital de Marx*. Trad. León Mames. México: Siglo Veintiuno Editores, 1978.

RUBIN, Isaak Ilich. *A teoria marxista do valor*. Trad. de José B. de S. Amaro Filho. São Paulo: Polis, 1987.

RÜDIGER, Francisco. *Theodor Adorno e a Crítica à Indústria Cultural*. 3 ed. rev. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2004.

\_\_\_\_\_. A Escola de Frankfurt. In: V.V. FRANÇA; A. HOHFELDT; L.C. MARTINO (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 131-150.

\_\_\_\_\_. *Comunicação e teoria crítica da sociedade: fundamentos da crítica à indústria cultural em Adorno*. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RUGISTKY, Fernando. Friedrich Pollock: limites e possibilidades. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3. ed. Campinas: Papirus. 2013. p. 53-72.

RUSH, Fred. As bases conceituais da primeira Teoria Crítica. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 31-66.

SACHS, Ignacy. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

\_\_\_\_\_. Environment and styles of development. *Economic and Political Weekly*, vol. 9, n. 21, 1974, p. 828–837. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/4363676](http://www.jstor.org/stable/4363676)>. Acesso em: 12 dez. 2016.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs.). *Pensamento alemão do século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. Dialética como diavolo. *Cult*, São Paulo, n. 215, ano 19, p. 27-31, ago., 2016.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

SALDAÑA, Alfredo. *Modernidad y postmodernidad: filosofía de la cultura y teoría estética*. Valência, ES: Episteme S. L., 1997.

SANCHÉZ, Juan José. Introducción: sentido y alcance de Dialéctica de la ilustración. In: ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid, ES: Trotta, 1998. p. 9-44.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SCHILLER, Friedrich. Sobre os limites da razão [1795]. In: KANT, Immanuel et al. *O que é esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita. 2011. p. 95-99.

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julian M. T. Ferrari de Prieto e Eduardo Prieto. Madrid, ES: Siglo veintiuno, 1976.

SEMERARO, Giovanni. Intelectuais "orgânicos" em tempos de pós-modernidade. *Cad. CEDES*, Campinas, v. 26, n. 70, p. 373-391, Dez. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-32622006000300006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32622006000300006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 14 jul. 2016.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Conhecimento e razão instrumental. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 11-31, 1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65641997000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 04 jul. 2016.

SILVA, José Afonso da. *Direito constitucional ambiental*. 31. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2008a.

\_\_\_\_\_. Fundamentos constitucionais da proteção ambiental. In: DAIBERT, Arlindo (Org.). *Direito ambiental comparado*. Belo Horizonte: Fórum, 2008b.

SILVA, Vaco Pereira da. Verde direito: o direito fundamental ao meio ambiente. In: DAIBERT, Arlindo (Org.). *Direito ambiental comparado*. Belo Horizonte: Fórum, 2008c.

SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da. *Risco ecológico abusivo: a tutela do patrimônio ambiental nos processos coletivos em face do risco socialmente intolerável*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2014.

SLATER, Phil. *Origem e significado da escola Frankfurt*. Trad. Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SOUZA, Leonardo da Rocha de. *Direito ambiental e democracia deliberativa*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *A consideração dos ausentes à deliberação ambiental: uma proposta a partir da ética do discurso de Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

SOUZA, Nali de Jesus de. *Economia básica*. São Paulo: Atlas, 2007.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2004.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SUBIRATS, Eduardo. Dialética do esclarecimento: um olhar retrospectivo. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005. p. 155-168.

SUCUPIRA FILHO, Eduardo. *Leituras dialéticas: uma interpretação materialista do pensamento filosófico*. São Paulo: Alfa-Omega, 1987.

STALIN, Joseph. *Cuestiones del leninismo*. Buenos Aires: Editorial Problemas, 1947.

TAUCHEN, Jair Inácio. O programa e a mistificação das massas no pensamento de Vilém Flusser e Theodor Adorno. In: SOUZA, Ricardo Timm de; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Adorno e a dialética negativa: leituras contemporâneas*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015, p. 122-137.

TAVOLARO, Sergio Barreira de Faria. *Movimento ambientalista e modernidade: sociabilidade, risco e moral*. São Paulo: Annablume, 2001.



TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método, estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

TCHERTKOV, V. P. *Materialismo dialético: manual*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vitória, 1956.

THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Trad. Rogério Betoni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

TIBURI, Marcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. Theodor Adorno: rastros de uma cripto-política. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005. p. 107-122.

TOYNBEE, Arnold T. *A humanidade e a mãe-terra: uma história narrativa do mundo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

TÜRCKE, Christoph. “Informal” segundo Adorno. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia; KANGUSSU, Imaculada. *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005. p. 71-84.

UNITED NATIONS (UN). World population prospect: the 2015 revision. Vol. II: demographic profile. New York, 2015. Disponível em: <[https://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/WPP2015\\_Volume-II-Demographic-Profiles.pdf](https://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/WPP2015_Volume-II-Demographic-Profiles.pdf)> Acesso em: 10 dez 2016.

URDANOZ, Teofilo. *História de la filosofía: siglo XX: neomarxismo, estructuralismo, filosofía de inspiración cristina*. vol. 8, Madrid, ES: BAC, 1985.

VICENTE, Décio. *Mercados verdes: etnografia do pensamento sustentável*. 2011. 247 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa Pós-Graduação em Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre (PUCRS). Porto Alegre, 2011.

VIEIRA, Paulo Freire. A problemática ambiental e as ciências sociais no Brasil (1980-1990): contribuição ao mapeamento e à avaliação crítica preliminares do esforço de pesquisa. In: \_\_\_\_\_; HOGAN, Daniel Joseph. *Dilemas socioambientais e desenvolvimento sustentável*. 2. ed. Campinas: Editora UNICAMP, 1995. p. 103-148.

VIOLA, Eduardo. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 1, n. 3, 1987, p. 5-26.

VOVELLE, Michel. *França revolucionária: (1789-1799)*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1989.

VON MISES, Ludwig. *Ação humana: um tratado de economia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995.

WARTENBERG, Thomas E. O idealismo de Hegel: a lógica da conceitualidade. In: BEISER, Frederick (Org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras. 2014, p. 123-154.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 12. ed. São Paulo, SP: Pensamento-Cultrix, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Trad. José Almaraz e Julio Carabaña. Madrid, ES: Taurus, 1987.

WEBER, Thadeu. A eticidade hegeliana. In: CENCI, Ângelo. *Ética, racionalidade e modernidade*. Passo Fundo: Ediupf, 1996.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidade y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: La Balsa de la Medusa, 1993.

\_\_\_\_\_. Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración. In: GIDDENS, Anthony et al. *Habermas y la modernidad*. Trad. Francisco Rodríguez Martín. 4. ed. Madrid: Catedra, 1999.

WHITEBOOK, Joel. A união de Marx e Freud: a teoria crítica e a psicanálise. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina A. Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras. 2008, p. 105-134.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel; trad. do francês por Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

\_\_\_\_\_. O cortante se transforma em estímulo. In: *Revista Tempo Brasileiro. Adorno 100 anos*. n. 155, out.-dez., 2003, Rio de Janeiro. p. 55-66.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico; Investigações filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa, PO: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

YOUNG, Carlos Eduardo Frickmann. Contabilidade ambiental nacional: fundamentos teóricos e aplicação empírica no Brasil. In: MAY, Peter (Org.). *Economia do meio ambiente: teoria e prática*. 2. Ed. RJ: Elsevier. 2010.

YURRE, Gregorio R. de. *El marxismo: exposición y crítica*. Madrid, Espanha: Bibliotecas de autores cristianos, 1976.

ZIZEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 7-38.

\_\_\_\_\_. De História e consciência de classe a Dialética do esclarecimento, e volta. *Lua Nova*, São Paulo, n. 59, p. 159-175, 2003. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452003000200008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 22 mar. 2016.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Newton Ramos de. *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.