



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ANDRÉ GHETI CÉSAR

**O PROCESSO CIVILIZATÓRIO NA GENEALOGIA DA
MORAL E DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO.**

Londrina
2013

ANDRÉ GHETI CÉSAR

**O PROCESSO CIVILIZATÓRIO NA GENEALOGIA DA
MORAL E DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Filosofia da Universidade
Estadual de Londrina, para Defesa de
Dissertação.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina
2013

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C421p César, André Gheti.
O processo civilizatório na genealogia da moral e dialética do esclarecimento /
André Gheti César. – Londrina, 2013.
158f. : il.

Orientador: José Fernandes Weber

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina,
Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.
Inclui bibliografia.

1. Processo civilizatório – Teses. 2. Nietzsche – Teses. 3. Adorno – Teses. 4.
Horkheimer – Teses. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de
Londrina. Centro de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDU 1(430)

ANDRÉ GHETI CÉSAR

**O PROCESSO CIVILIZATÓRIO NA GENEALOGIA DA MORAL E
DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, para Defesa de Dissertação.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Fernandes Weber
UEL – Londrina - PR

Prof. Dr. Eder Soares Santos
UEL – Londrina – PR

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
UEL – Londrina - PR

SUPLENTE:

Prof. Dr. Charles Feldhaus
UEL – Londrina - PR

Londrina, 07 de outubro de 2013.

Dedico este trabalho a todos aqueles que contribuíram com vivências nestas reflexões. E um agradecimento especial ao meu orientador José Fernandes Weber.

CÉSAR, André Gheti. **O processo civilizatório na genealogia da moral e dialética do esclarecimento**. 2013. 158f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, 2013.

RESUMO

Esta dissertação busca a compreensão do processo civilizatório na obra *Genealogia da moral* de Friedrich Nietzsche e na *Dialética do Esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Ao reunir semelhanças temáticas entre estes pensadores, esta dissertação trata de elaborar reflexões referentes à racionalidade e moralidade presentes na civilização desde os primórdios da humanidade e seu respectivo desenvolvimento. No decorrer das reflexões, notar-se-á a importância que determinadas normas sociais possuem no processo de construção do ser humano. Devido o enorme pavor do ser humano do desconhecido, as comunidades humanas necessitam da criação de regras que possam orientar os indivíduos em suas ações e na construção de sua identidade. O estabelecimento da moral e sua reprodução incessante pelo costume possibilitam a formação do ser humano através da coerção. As referidas obras indicam que a civilização se caracterizou pelo predomínio da moralidade e racionalidade, assim como a respectiva repressão dos instintos no ser humano. A violência seria, portanto, parte constitutiva do processo civilizatório. A adaptação às convenções sociais retira o homem do pavor das forças desconhecidas pelo preço da mutilação sensorial humana.

Palavras-chave: Processo civilizatório. Nietzsche. Adorno. Horkheimer. Racionalidade. Moral.

CESAR, André Gheti. **The civilizing process in the genealogy of morals and the dialectic of enlightenment.** 2013. 158p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the civilizing process in the opus *Genealogy of Morals* from Friedrich Nietzsche and in *Dialectic of Enlightenment* from Theodor Adorno and Max Horkheimer. By gathering thematic similarity between these philosophers, this dissertation elaborates reflections about the rationality and morality in the civilization since the dawn of humanity and their respective development. During the reflections we'll observe the importance of specific social norms inside of human been construction process. Because humanity fears the unknown, human communities require the creation of rules that can guide individuals in their actions and in the construction of their identity. The establishment of morality and its continuous reproduction by the custom enable the formation of the human being through coercion. The cited opuses indicate that civilization was characterized by the predominance of morality and rationality, as well as its repression of instincts in humans. Therefore, violence is a constitutive part of the civilizing process. Adaptation to social conventions removes man from fear of the unknown forces at the price of human sensory mutilation.

Keywords: Civilizing process. Nietzsche. Adorno. Horkheimer. Rationality. Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA	13
1.1 EXÓRDIO	13
1.2 EXTEMPORANEIDADE DE NIETZSCHE	16
1.3 A ESCOLA DE FRANKFURT	22
1.4 NIETZSCHE E A TEORIA CRÍTICA SEGUNDO HABERMAS	31
CAPÍTULO II – AMÁLGAMA DE SABER E PODER	44
2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A VERDADE	44
Linguagem, verdade e consenso	44
Ciência e vontade de verdade	50
Crítica à identidade	52
2.2 CONFLAGRAÇÃO DE VALORES	57
Noções antropológicas nietzschianas	57
A “bondade” dos “bons”	60
Potência e ressentimento	63
A moral dos senhores e a moral dos escravos	66
2.3 A FORÇA DO FRACO	68
O ideal ascético	68
CAPÍTULO III – O CONFLUIR DO ESCLARECIMENTO E DA CIVILIZAÇÃO	76
3.1 MITO E RAZÃO	76
Breves considerações sobre o Esclarecimento	76
Conceitualizando o Esclarecimento	79
O domínio da natureza	88
A crítica ao positivismo	93
3.2 VIOLÊNCIA DA CULTURA	97
Violência e memória	97
Crueldade para com os outros e para consigo	99
Ulisses: um antigo moderno	106

3.3 Irracionalidades da Razão.....	124
O problema socrático	124
Razão e irrazão	128
Autossupressão	137
Bicho-homem: ser criador	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	150
REFERENCIAS	153

INTRODUÇÃO.

Esta dissertação pretende apresentar o modo como Friedrich Nietzsche, na obra *Genealogia da Moral*, e Theodor Adorno e Max Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, concebem o processo civilizatório. Complementarmente, outras obras dos mesmo autores serão também utilizadas a fim de se compreender o problema em questão.

Além disso, ambas as perspectivas não depositam confiança em sistemas fechados. É nítido nas obras de Nietzsche a opção por aforismos ou parágrafos. De modo símile, percebemos que a Teoria Crítica não está adequada aos modelos filosóficos tradicionais com pretensão de totalidade¹. Os ensaios, por exemplo, ou fragmentos filosóficos, constituem a *Dialética do Esclarecimento*. Já a *Genealogia da Moral* é dividida em três dissertações; cada uma possui alguns parágrafos.

Aproximadamente sessenta anos, distanciam a *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche da *Dialética do Esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer. E no entanto, algumas das reflexões nietzschianas acerca das origens dos valores e do ideal ascético encontram ressonância na principal obra dos autores frankfurtianos em questão. Sobre o primeiro livro, o próprio autor o descreve como a coisa mais sinistra² que já havia sido escrita até seus tempos. Quanto ao último, podemos dizer que se trata de uma crítica filosófica e psicológica da relação entre a razão e natureza, onde a primeira submete a segunda.

O ponto crucial a se salientar no encontro destas obras refere-se às conquistas da civilização ocidental judaico-cristã sobre o homem e a natureza; assim, buscar-se-á explicitar as reflexões destes autores no que concerne ao desenvolvimento da civilização ocidental e a respectiva renúncia dos diversos instintos do bicho-homem ou, de que maneira podemos inferir que os pensamentos de Nietzsche com relação à gênese da moralidade reverberam no processo de compreensão do Esclarecimento e seu respectivo domínio das forças da natureza e do ser humano. Pode-se perceber que algumas idéias de Nietzsche ecoam na teoria crítica frankfurtiana. Especificamente para este estudo, busca-se refletir uma possível aproximação entre estes autores no que concerne à crítica ao processo civilizatório,

¹ “Além disso, podemos relacionar o pensamento de Adorno com os traços do pensamento nietzscheano na medida em que ambos escreveram contra o tradicional e sistema e qualquer forma de pensamento que pretendesse uma verdade absoluta e que insinuasse onipotência conceitual em relação à esfera empírica, refletindo em sua forma de exposição, como uma exposição sistemática, um conteúdo que se relaciona a uma filosofia com vistas a um absoluto ou com pretensão a uma totalidade” (DIAS, 2008, p.15).

² Esta caracterização foi feita pelo próprio Nietzsche na obra *Ecce Homo*.

ou hominização. Consecutivamente, reflete-se sobre a moralidade e a vontade de verdade presente na filosofia e na ciência moderna e sua respectiva relação com o Esclarecimento.

A tentativa de compreensão do processo civilizatório, requer uma análise genealógica que alcance tempos remotos, que chegue aos primeiros agrupamentos humanos e tente compreender como estes se formaram e como estes formaram o homem. Nesse sentido, ambas as obras, *Dialética do Esclarecimento* e *Genealogia da Moral*, oferecem importantes reflexões sobre o tema. Reflexões estas que parecem ter certa aproximação, conforme será analisado no decorrer do trabalho.

A *Genealogia da Moral* se preocupa em compreender a gênese da moralidade, a criação de valores e a respectiva reação a estes, assim como busca interpretar de que modo surge o ressentimento e a relação desta guerra entre criadores e doentes com o fenômeno do ideal ascético. O escrito polêmico de Nietzsche, que discorre sobre a origem dos preconceitos morais e as condições nas quais o “bom” e o “mau” brotaram, procura questionar a moralidade da civilização ocidental remontando seus valores a fim de descobrir até que ponto estes mesmos conseguiram atravancar ou impulsionar a vida humana. Nesse sentido, a compreensão da origem dos valores torna-se peça fundamental para a compreensão da hominização. “Trata-se de uma inquirição sobre como o ser humano chegou à condição atual, o que implica sondar os primórdios da cultura, os processos que envolveram a ‘hominização’ e o posterior desenvolvimento das instituições humanas” (SOUZA, 1998, p.169).

A *Dialética do Esclarecimento* também é uma obra importante para a compreensão do processo civilizatório. Desde tempos muito remotos a humanidade busca construir conhecimentos favoráveis para a sua conservação. Percebendo-se como muitíssimo fraco em relação as forças presentes na natureza, e com um pavor descomunal frente as mesmas, a humanidade procurou arquitetar estruturas sólidas de saber responsáveis por pavimentar o caminho trilhado pelo homem na busca do domínio perante estas desconhecidas forças naturais. O pânico que a natureza suscitou no homem em tempos remotos fez com que o mesmo buscasse explicações para aquilo que seus sentidos captavam. Nesta tentativa de se orientar perante a natureza e suas forças, há o desenvolvimento paulatino da racionalidade. Dessa maneira os mitos de outrora com seus deuses, magos e feiticeiros inventavam explicações acerca destes misteriosos fenômenos naturais; explicações estas que possuíam certa racionalidade. O entrelaçamento de mito e racionalidade estaria, portanto, presente desde o início da história da humanidade.

As formas diversas de se obter conhecimento nas diferentes civilizações desenvolvem-se segundo a respectiva cultura e suas relações de poder imanentes. A

civilização ocidental aperfeiçoou a racionalidade de uma maneira específica, estabeleceu certos preceitos que determinariam de que modo é possível conceber um conhecimento válido na tentativa de interpretar e explicar as diversas forças da natureza. O desenvolvimento da racionalidade ocidental engendrou a lógica e a razão como critérios válidos na tentativa de se obter um conhecimento que encare a natureza de modo a submetê-la aos poderes esclarecedores. O Esclarecimento, almejando sempre dominar a natureza pela racionalidade, constitui um importante passo para o desenvolvimento da lógica. Esse saber que opera e transforma a natureza inexoravelmente conseguiu se impor e ser dominante na civilização ocidental, submetendo a humanidade a seus ditames.

Ao aproximar a *Genealogia da Moral* à *Dialética do Esclarecimento*, percebe-se, como tese comum, que há uma necessária renúncia do ser humano sobre si próprio a fim de viver em comunidade para sua autoconservação. A partir da reflexão de uma complementaridade entre razão e dominação, os autores em questão explicitam o caráter da violência, imanente ao ser humano, presente nas mais distintas esferas da vida. Ambas as obras frisam que o processo civilizatório exerce uma profunda violência para com a animalidade contida no ser humano. Talvez o ponto crucial seja o fato de que viver civilizadamente é querer violentar-se barbaramente a fim de escapar da barbárie.

Através do contato destas obras, será possível perceber, ainda, que o ser humano é, de certo modo, moldado por inúmeras forças construídas historicamente. É comum à *Genealogia da Moral* e à *Dialética do Esclarecimento*, a tese de que o pensamento e os valores construídos pelos indivíduos não se realizam de forma pura, ou totalmente autônoma, mas que estes são resultados de uma pluralidade de forças. Linguagem, mito, moral, verdade, racionalidade, religião, metafísica, costume, ascetismo, ideologia, entre outras, são algumas das expressões utilizadas pelos autores para tentar compreender este fenômeno. Deste modo, e pela consideração do eterno vir-a-ser das coisas, os valores construídos pela civilização dependeriam de determinadas circunstâncias. As duas perspectivas abordadas nestes trabalhos poderiam corroborar que o conhecimento e, consecutivamente, a formação dos valores dos indivíduos em uma determinada comunidade e/ou sociedade, são resultados de relações de força. Sendo assim, as próprias obras analisadas, sendo também frutos de seu tempo, refletem parcialmente as circunstâncias estabelecidas. Neste sentido, tornou-se importante salientar a distância temporal entre os autores deste trabalho, assim como situar os mesmos no discurso filosófico. Após uma breve apresentação dos autores, o primeiro capítulo tenta, a partir da abordagem de Habermas, situar o contexto das obras referidas. Situando Nietzsche, Adorno e Horkheimer no interior do debate acerca do discurso filosófico da modernidade, Habermas

consegue esboçar analiticamente os pontos de intersecção entre estas distintas teorias, assim como apresentar os pontos em que as mesmas se chocam. Inicialmente, retoma-se Hegel para compreender melhor a constituição do discurso moderno e do Esclarecimento intrínseco a este. Posteriormente, elucida-se de que modo Nietzsche consegue pular para fora do discurso da modernidade através dos ataques à metafísica, à moralidade e à razão. Seguindo estes passos, Adorno e Horkheimer mostram-se céticos com relação à racionalidade moderna, que se converteu em mero instrumento desprovido de crítica. Situar os autores encontra relevância para se obter determinados conhecimentos prévios das obras que auxiliarão a compreensão do processo de hominização.

O capítulo seguinte será enfático na *Genealogia da Moral*. Inicialmente, será convocado o livro *Sobre Verdade e Mentira* para auxiliar a compreensão da importância da linguagem na hominização. A linguagem seria um passo fundamental na constituição do ser humano. Através de uma perspectiva extramoral, Nietzsche consegue fornecer elementos capazes de perceber a articulação existente entre linguagem, moral e convenção social. Esta obra, somada às reflexões posteriores da *Genealogia da Moral*, demonstram o entrelaçamento entre verdade e poder. Deste modo, a dissertação prossegue na investigação da origem dos valores criados pelos *Homo sapiens* a fim de compreender a constituição do processo civilizatório. Contrária às explicações religiosas e metafísicas que enxergam o nascimento dos valores a partir do que seria útil a uma comunidade, ou a da consideração de que as ações altruístas sempre foram louváveis, Nietzsche cria uma tipologia capaz de explicar a origem destes valores. Nobres guerreiros e sacerdotes ascéticos são tipos que representariam uma luta por domínio. Os ideais ascéticos, segundo Nietzsche, foram os vencedores e deixaram seu legado à civilização ocidental. Estes ideais seriam pautados por certo desprezo aos prazeres terrenos e uma busca por crescente espiritualização e apaziguamento das vontades. Nietzsche detecta a presença dos ideais ascéticos em diversos ramos da cultura. Estes estariam diluídos na realidade, presentes nas religiões, sistemas filosóficos e mesmo no conhecimento científico moderno. Os ideais ascéticos, pela negação do mundo terreno, constitui uma vontade de nada. Por ser uma vontade, preenche o vazio humano com vazio; o niilismo, portanto, não seria uma condição moderna, mas imanente ao processo civilizatório.

O último capítulo tenta explicar o processo civilizatório através da compreensão do Esclarecimento, assim como estabelecer pontos de contato deste com o pensamento de Nietzsche. Inicialmente, este capítulo trata de abordar o conceito Esclarecimento. Neste contexto, Adorno e Horkheimer explicam o entrelaçamento existente entre mito e racionalidade desde os primórdios do *Homo sapiens*. A dominação da natureza se

apresenta como um tema chave para a compreensão do tema proposto. É parte integrante do processo civilizatório a utilização da racionalidade que se instrumentaliza a fim de dominar a natureza externa e interna. A *Genealogia da Moral* se faz presente também neste capítulo como reflexão complementar referente à necessária renúncia pulsional a qual os indivíduos estão submetidos no interior da cultura desencantada. Viver civilizadamente é violentar-se; adequar-se às normas da civilização é restringir e domesticar impulsos vitais no ser humano. O prazer na aceitação das normas que violentam os indivíduos demonstra o caráter sádico e masoquista da civilização. Dessa forma, as experiências sensíveis dos indivíduos seriam tolhidas prazerosamente. A lógica do adestramento do bicho homem segue inexorável pelos séculos e se espiritualiza cada vez mais, de tal forma que Adorno e Horkheimer indicarão a indústria cultural como uma forma desenvolvida de Esclarecimento que adequa os indivíduos à ordem ao preço da mutilação corporal. A Odisseia e alguns pensadores da história da filosofia, tais como Sócrates, Descartes e Bacon, seriam modelos deste tipo de saber que superlativiza os poderes da razão ao preço da atrofia dos instintos. A lógica ocidental que se desenvolveu concomitantemente ao Esclarecimento criou regras de legitimação para se considerar o que é verídico e o que não é, sendo que aquilo que fosse considerado não-verídico viria a adquirir uma valoração negativa e, portanto, deveria ser reprimida. Dessa forma, a lógica esclarecida ocidental abafou uma série de afetos deveras importantes ao bicho-homem a fim de controlar a natureza. Ao fim, percebe-se que o preço para conservar a espécie tenha sido talvez muito caro. E se a civilização foi erigida a partir do progressivo distanciamento e dominação da natureza, Nietzsche e também Adorno e Horkheimer pretendem, cada um a seu modo, indicar reflexões que indiquem a nefasta violência contra o ser humano exercida quando este é afastado de seus instintos primordiais, assim como apresentar possibilidades de restituição dos elementos que a racionalidade ocidental reprimiu.

CAPÍTULO I

CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA

1.1 EXÓRDIO

Uma vez indicado na introdução o caminho que será percorrido no desenvolvimento deste trabalho, torna-se bastante profícuo, antes de qualquer coisa, situar brevemente os autores que serão pesquisados. E situar, neste caso, refere-se a elaborar reflexões acerca do período histórico em que estes filósofos viveram – que, aliás, são diferenciados em aspectos sociais, políticos e culturais – assim como, também, estes questionamentos levarão a refletir acerca do contexto destes pensadores no que tange ao pensamento filosófico de sua respectiva época.

Para tal, torna-se importante elaborar reflexões relativas à conjuntura estrutural a qual a Europa se encontrava em fins do século XIX, período em que Friedrich Nietzsche experienciou a vida e escreveu suas obras, e seu discurso filosófico. Ficará um tanto mais claro, quando se situar a realidade experienciada pelos autores frankfurtianos, que o século XX, com suas diversas especificidades, rompeu com muitos paradigmas do período de Friedrich Nietzsche. Os contextos histórico-culturais diferenciados nos levam a realizar questionamentos acerca das distintas colocações dos autores pesquisados no que se refere ao discurso filosófico da modernidade. Jürgen Habermas será o filósofo em questão que de início colaborará com as reflexões de Nietzsche e os frankfurtianos Theodor Adorno e Max Horkheimer no interior do tema do discurso filosófico da modernidade, no intuito de indicar alguns pensamentos que aproximam estes pensadores em um movimento que simultaneamente os afasta.

Antes mesmo de indicar algumas ideias referentes ao período da *belle époque*, torna-se profícuo evidenciar alguns objetivos deste capítulo. É comum aos autores aqui estudados, considerar, mesmo que com um aparato conceitual diferenciado, que o meio, o ambiente ou a sociedade em que se vive, contribui – e por que não dizer aprisiona? – efetivamente na construção e/ou formação dos indivíduos que constituem este meio, assim como da edificação cultural responsável por orientar determinados modos de condutas e formação de valores que influenciam certas relações sociais³ – relações de força e poder, portanto. Sendo comum, tanto para Nietzsche, como para Adorno e Horkheimer, que há uma

³ Este aspecto, que é comum aos autores trabalhados, será abordado em diversas outras ocasiões no decorrer da dissertação. Não necessitando, portanto, que seja lapidado em detalhes neste primeiro momento.

espécie de coação das estruturas sociais e culturais, algo como uma opressão do todo, genérico ou sistema sobre o particular, sendo que estes autores vivenciaram uma conjuntura política e de valores distanciada temporalmente, por fidelidade teórica ao próprio trabalho que pretende elaborar reflexões acerca dos filósofos alemães em questão, torna-se proveitoso aos questionamentos efetuados, indicar pistas que, interpretativamente, procurem tornar expressivo o fato de que as conclusões, interpretações ou mesmo explicações acerca do problema aqui proposto são distintas. Portanto, ao tentar compreender o processo de “hominização”, ou mesmo, de processos de domesticação e amansamento do bicho-homem pela civilização, é válido considerar que as distintas realidades dos distintos pensadores, levarão a interpretações diferenciadas – e não tão somente por contextos diversos, como também pela consideração da unicidade e particularidade de cada ser singular existente no universo. Contudo, como o foco deste trabalho também busca efetuar algumas aproximações entre Nietzsche e os frankfurtianos, torna-se interessante uma análise, com a consideração das diferenças existentes, que indique alguns pontos onde estas interpretações parecem tocar levemente uma na outra. E não se trata, certamente, de tentar provar ou demonstrar algum tipo de influência do primeiro sobre os últimos. Definitivamente, não é esta a questão! Nem sequer de corroborar que houve, de fato, uma continuidade, ou “melhoramento” das interpretações do filósofo do martelo por parte de Adorno e Horkheimer. E isto é algo que tem que se ter clareza já no início da leitura. Continuidade, influência ou rompimento, não são os termos que denotam os objetivos deste trabalho com relação aos filósofos já mencionados, todavia, busca-se refletir quais são os pontos em que estas diferentes teorias parecem ter algum contato subterrâneo e indireto.

Reconhecer o contexto em que os autores em questão viveram seria uma modalidade de reconhecimento, em comum aos mesmos, de que as ideias não são puras, mas dependem de determinadas forças para realizarem-se e adquirem significado. Tanto Nietzsche, como Adorno e Horkheimer, assumem em suas reflexões que determinadas estruturas sociais, políticas, econômicas ou culturais possuem o poder de dar certa forma aos indivíduos, de construir símbolos e valores que orientarão e normatizarão a conduta dos mesmos. Nietzsche apontará, por exemplo, a importância do cristianismo/judaísmo na formação dos valores do homem moderno. Os valores que essas religiões propagaram secularmente encontram-se vivos em pensamentos, afetos e práticas, cotidianamente reproduzidas pelo interior da cultura, criando e re-criando formas aos indivíduos; formas estas que possuem a força de deixar certos traços de caráter influentes em determinadas práticas e pensamentos dos sujeitos. Similarmente, por exemplo, os autores frankfurtianos, através de

uma crítica ao modo de produção, percebem como uma determinada cultura capitalista constrói certos valores que formarão relações sociais cada vez mais reificadas que anulam o indivíduo e fortificam um sistema econômico opressor. Em ambos os casos, trata-se de evidenciar a presença de forças existentes para além do indivíduo, onde as mesmas, através de construções seculares, possuem força para moldar tipos de pensamentos, afetos e práticas. No decorrer deste trabalho, pretende-se também caracterizar estas forças imanentes ao processo civilizatório que contribuem para a formação do ser humano.

Em certa medida, este reconhecimento do poder da história e sua conjuntura sobre os pensamentos vigentes de uma época, seria uma espécie de crítica – e neste ponto há um encontro de Nietzsche com os pensadores frankfurtianos – a uma postura filosófica secular de considerar as ideias como inatas, puras, e captadas, necessariamente, através do “bom” uso da razão que freia as paixões. Veremos com mais detalhes⁴ como, para Nietzsche e para Adorno e Horkheimer, as ideias, pensamentos e moralidade de uma época, são frutos de determinadas relações de força; o que sugere que elas não vivem em um mundo inteligível, mas são historicamente construídas. Ambas as perspectivas consentem em realizar uma crítica aos postulados socráticos de que a verdade encontrar-se-ia pura e substancialmente localizada em um além-mundo, ou, transcendente ao empírico; além da crítica ao caráter transcende das ideias na filosofia socrática, as perspectivas dos autores em questão também flertam no sentido de não aceitarem o caráter de universalidade das ideias presentes em diversos pensadores no decorrer da história da filosofia.

Mediante este encontro de colocações referentes à crítica a determinados postulados da metafísica ocidental, este trabalho pretende também colocar no devido contexto os autores a serem trabalhados para se ter noção dos diferentes olhares para este objeto, frutos, também, da distância temporal – e, portanto, cultural, social e política também – em que se encontram estas teorias. Compreender o processo de domesticação do ser humano implica a consideração de que o bicho-homem se forma através de conhecimentos que são transmitidos secularmente e que estes mesmos, no decorrer das gerações, fortificam-se. Esses mesmos conhecimentos e sua moralidade intrínseca seriam determinantes nas condutas que os humanos teriam no interior de sua respectiva comunidade. Outrossim, as construções filosóficas seriam também frutos de seu tempo e derivadas de um saber herdado por séculos de tradição.

⁴ Sobretudo nos capítulos II e III.

1.2 EXTEMPORANEIDADE DE NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche viveu e escreveu suas obras no século XIX, período de diversas transformações políticas e culturais na Europa. Considerando que “a filosofia nietzschiana não se constrói de modo autônomo e independente, não se acha isolada em sua soberania (...) ela surge num tempo e num espaço determinados, está inscrita num contexto preciso” (MARTON, 1993, p. 10), acaba sendo proveitoso alguma contextualização. Atravessando uma revolução industrial, o período em questão é marcado, em diversos países industrializados da Europa, pelo domínio da burguesia e sua respectiva consolidação como uma classe economicamente potente e responsável por investir no desenvolvimento produtivo através das indústrias. Com a ascensão da burguesia, as forças produtivas puderam ser liberadas da limitação existente no período mercantil de dominação monárquica e religiosa. O nível de produtividade, aliás, cresceu assombrosamente neste período, contribuindo para a ampliação da internacionalização das relações econômicas e um respectivo incremento na realização de uma cultura capitalista mais acentuada. Trata-se de um período histórico marcado por um amplo crescimento econômico e uma ampla concentração de capitais pelas nações capitalistas desenvolvidas. As transformações estruturais do período ocorreram em partes devido à ampliação e ao prolongamento das tendências mais profundas e essenciais do capitalismo e da produção mercantil em geral. Ao desenvolver as trocas e o mercado, cresce, simultaneamente, a produção.

O aperfeiçoamento da economia internacional e das forças produtivas levou às camadas dirigentes da sociedade a exibir seus rostos sorridentes. Nada os abalaria, afinal tudo era cientificamente calculável e previsível. Trata-se da crença ferrenha da utilização da razão para garantir a eficiência dos lucros. A burguesia encontrava-se satisfeita com sua capacidade monstruosa de produção. Produção a um nível nunca antes alcançado. Foi um período “[...] em que as lembranças das classes alta e média tenderam a ver através de uma névoa dourada: a assim chamada *belle époque*, ou bela época” (HOBSBAWM, 2006, p. 21). A economia mundial na passagem do século foi virente, o *boom* econômico possibilitou uma maior produtividade. A aceleração do processo de globalização da economia esteve concatenada com o desenvolvimento simultâneo do setor agrícola com o setor industrial. As indústrias cresceram devido a um processo de contínua revolução da produção e, a produção mundial agrícola cresceu devido ao surgimento de novas zonas especializadas em cultivos de exportação. O surgimento da indústria pesada foi um fator essencial para que se conseguisse alcançar patamares de produtividade em alto nível. Com o crescimento desta indústria pesada,

surgem, consecutivamente, novas atividades. Atividades estas que, em certo sentido, geram e distribuem formas de energias novas, típicas da segunda revolução industrial. Com essa revolução na produção introduz-se o petróleo e a eletricidade. A inovação consistia em atualizar as descobertas da primeira revolução industrial de modo a aperfeiçoar a tecnologia, o vapor e o ferro para o funcionamento mais eficaz de máquinas que dependiam de aço e turbinas. A eletricidade, a química, o motor a combustão foram inovações importantes que passaram a ter grande destaque nos países industrializados. Esta revolução tecnológica foi ainda responsável pela criação de diversas novas mercadorias que seriam difundidas anos mais tarde pelo interior da sociedade capitalista. O automóvel dependeu dessa revolução para ser produzido. Novas tecnologias como o telefone, a fotografia, aviões, são todas invenções desse período. A utilização do transporte ferroviário consistia num esforço de construção pública que nunca fora adotado anteriormente, ao menos não desta maneira colossal. Juntamente com os navios a vapor, as ferrovias encurtaram as distâncias do mundo. “Foi nessa época que o telefone e o telégrafo sem fio, o fonógrafo e o cinema, o automóvel e o avião passaram a fazer parte do cenário da vida moderna” (HOBSBAWM, 2006, p. 81). O período da *belle époque* é marcado por uma confiança no poderio da racionalidade e das inovações tecnológicas, cada vez mais presentes no cotidiano. O desenvolvimento da razão era visto como progresso das condições de existência da humanidade.

Nietzsche seria um pensador que, contrário à sua época, efetuará críticas aos “progressos” adquiridos através dos seculares poderes racionais da humanidade. Aveso a toda esta positividade dos poderes da razão, Nietzsche irá indicar os traços perversos contidos no interior deste otimismo da bela época burguesa.

Sua ambição é realizar um diagnóstico fiel da situação do homem moderno. Para ele, não resta dúvida de que, herdeiro dos progressos do Iluminismo, julgamo-nos liberados das cadeias da ignorância e da superstição. Confiantes nas possibilidades advindas da utilização industrial da ciência e da técnica, estamos certos de poder descobrir todos os segredos do universo e construir uma sociedade expurgada de todas as formas de opressão, violência, exploração. Afinal, somos devotos do deus Logos, confiantes em sua onipotência (GIACÓIA JUNIOR, 2000, p.16).

Na época do capitalismo tardio, o otimismo concernente à crescente racionalização das distintas esferas da vida humana cegou a humanidade em diversos aspectos, sobretudo no que se refere a uma espécie de idolatria a uma espécie de razão técnica onipotente que pretende calcular a existência em fórmulas. Nietzsche não glorifica os valores do mundo moderno, além disto, seria “[...] um precursor da crítica a um tipo de racionalidade

meramente técnica, fria e planificadora” (GIACÓIA JUNIOR, 2000, p.13). Esta mesma racionalidade técnica seria também responsável por construir pilares que edificaram esta sociedade industrial tão desprezada pelo filósofo alemão. As relações de trabalho efetuadas no mundo moderno não menos criticadas por Nietzsche, que diz em *Gaia Ciência*: “Habitualmente, o trabalhador enxerga no empregador apenas um cão astuto e sanguessuga, um homem que especula com a necessidade alheia, cujo nome, figura, costumes e reputação lhe são totalmente indiferentes” (2001, p.84). Esta sociedade na qual trabalhadores e empregadores necessitam efetuar relações de trabalho mediante a compra do primeiro pelo último é desprezada por Nietzsche, no sentido em que a mesma representa um modo de vida decadente e demasiado vulgar. “Aos industriais e grandes negociantes faltaram provavelmente, até agora, todas as formas e insígnias da *raça mais elevada*, que tornam interessantes as pessoas” (NIETZSCHE, 2001, p.84). Os valores dominantes da sociedade industrial, portanto, não seriam aptos a uma afirmação da vida. Os ideais de rebanho, mais antigos que o próprio modelo de produção da época, seguem mais forte do que nunca em uma sociedade massificada que, arrogantemente, pensa estar livre dos poderes da tradição.

A Alemanha, ainda que inserida no continente europeu, apresenta algumas especificidades com relação aos países mais industrializados da época, como França e Inglaterra. Estas duas últimas nações já haviam passado por revoluções políticas burguesas, formando uma base política mais racionalizada; além disto, possuíam um Estado centralizado por séculos. “Se comparada às duas grandes potências do século XVIII e XIX, Inglaterra e França, a Alemanha encontrava-se, até o ano de 1870, numa situação de extremo atraso” (WEBER, 2011, p.42). A Alemanha não teve condições de realizar sua revolução burguesa, pois a unificação de seu território realizou-se tardiamente. A região se encontrava totalmente esfacelada em vários Estados independentes e autônomos. Os príncipes que regiam a política desses territórios autônomos impediram parcialmente o desenvolvimento das atividades capitalistas e da industrialização. Os próprios príncipes eram os responsáveis pelas manufaturas ao redor de suas cortes. “A burguesia, não querendo correr riscos nem dispor de capital significativo, limita-se a seguir as diretrizes dos príncipes” (MARTON, 1993, p.12). Sendo assim, a burguesia submetia-se aos interesses nobres e até meados do século XIX a Alemanha constituía-se como uma região essencialmente agrária.

Todavia, o processo tardio de industrialização alemã realizou-se em um ritmo veloz. E em meados do século XIX a Alemanha passa a ter também grandes indústrias e até mesmos a disputar novos territórios na corrida neocolonialista contra outras nações industrializadas.

O processo de unificação alemã trará conseqüências inexoráveis ao país e sua cultura. A Prússia lidera o processo de unificação alemã. Com uma guerra declarada contra a França, os Estados que constituíam o território alemão acabaram se unindo para derrotar um inimigo em comum. A vitória alemã fortificou um sentimento de nacionalidade. A partir disto, tornou-se mais fácil para Otto von Bismarck impor sua hegemonia sobre o território alemão e fundar o II Reich. Finalmente os Estados unificaram-se em uma só pátria. Contudo, havia séculos que cada região desenvolvia seus costumes e suas leis de maneira independente uma da outra. Para uma implementação mais eficaz da unificação alemã, foi necessária uma forte intervenção do Estado, no sentido de propiciar uma unidade do povo alemão; para isto, foi reforçada uma uniformização da cultura e do ensino na Alemanha de modo a obliterar as diferenças e especificidades de cada região. Como a burguesia também esperava obter acesso aos bens culturais que anteriormente somente a nobreza possuía acesso, foi fomentada a industrialização, concatenada a uma educação técnica nos moldes da moderna divisão social do trabalho. Proliferaram os institutos profissionais e as escolas técnicas. As modificações culturais foram implacáveis. A transformação do significado do termo cultura foi significativa para a Alemanha no período situado.

Anterior ao período da unificação e industrialização acelerada alemã, no final do século XVIII, houve um movimento literário alemão denominado “*Sturm und Drang*”. Este movimento era desconfiado das luzes da razão e do respectivo racionalismo fomentado pelo Iluminismo. Em oposição aos poderes clareadores da razão, colocam a tempestuosidade da sensibilidade como algo elevado, responsável por permitir ao indivíduo rebelar-se contra os valores convencionais. O efeito da emoção, a sensibilidade causada por uma música ou peça de teatro era, para este movimento, de mais valor que a frieza do racionalismo moderno.

Contemporaneamente ao “*Sturm und Drang*”, havia o neo-humanismo como outro referencial cultural. Estes estimavam a cultura e a civilização grega antiga e tentavam, de algum modo, identificar o espírito grego ao alemão. Havia o incentivo ao estudo das obras clássicas no sentido de formar pessoas cultas, com possibilidades de desenvolvimento de suas potencialidades através da cultura. Nesse sentido, para os neo-humanistas o ensino e a cultura devem ser livres e estarem destituídos de interesses utilitários, afinal, cultivar o espírito seria mais importante que os assuntos práticos do cotidiano.

Além do *Sturm und Drang* e do Neo-humanismo, o Romantismo do século XIX foi também uma influência cultural que ainda deixava marcas no período que vivia Nietzsche. O romantismo possuía algumas características já ressaltadas pelo *Sturm und Drang*

como o individualismo, o subjetivismo e certa importância com relação às sensações; e possuía uma colocação que ia de encontro ao humanismo universal: sua ideia de nacionalidade. Menos preocupado em transmitir a cultura clássica e difundir o cultivo do espírito para todos os homens, o romantismo volta-se para questões de indivíduos ligados pelos mesmos costumes, crenças e tradições. A ideia de preservar certa nacionalidade de um determinado povo não conseguiu muitos adeptos na Alemanha pré-unificação, porém, com o tempo e com a unificação alemã, o romantismo ganhou mais força e contribuiu também para a formação de um sentimento nacional na Alemanha.

Estes três movimentos mencionados acima servem enquanto ilustração para tentar indicar certas modificações que ocorreram na esfera cultural do final do século XVIII para o século XIX. Após a unificação alemã, o Estado preocupou-se com a construção de uma identidade do povo alemão, logo, começou a promover medidas que incentivassem uma uniformidade do ensino e da cultura no país recém unificado. Segundo Marton,

No final do século XVIII, a cultura tinha de ser criação desinteressada, desligada de intenções utilitárias. Agora, ela está atrelada às exigências do momento, aos caprichos da moda, aos ditames da opinião pública. Antes, o ensino devia ser puro, desvinculado de objetivos práticos. Agora, com a proliferação dos institutos profissionais e escolas técnicas e com o esfacelamento das universidades em cursos especializados, ele converte-se em ensino de classe (MARTON, 1993, p.17).

Estas transformações serão alvos das reflexões de Nietzsche (sobretudo na primeira fase de sua obra) e sua posição será crítica em relação a estes acontecimentos. A instrumentalização da cultura não será vista com “bons olhos” por Nietzsche por considerar que a mesma deve se realizar sem haver intenções utilitárias como sua finalidade. As instituições de ensino voltadas à profissionalização são importantes para a sociedade, mas não podem ser tidas como sinônimo de cultivar o espírito “afinal, escolas técnicas, absolutamente necessárias para a sociedade, não são escolas de cultura (Kultur), de formação (Bildung). O sistema do mercado é distinto do sistema da cultura” (WEBER, 2011, p.135). Para além da educação técnica, Nietzsche almejava uma formação vagarosa, que vai contra uma linguagem rápida e operacional. Uma formação cultural rápida, visando a capacitação para ingressar em algum emprego para adquirir dinheiro, ou mesmo outras finalidades práticas, é criticada por Nietzsche. Nesse sentido, o filósofo alemão irá concentrar diversas críticas ao modelo educacional presente na Alemanha que visava, além de uma unificação cultural dos estados

alemães por meio da eliminação das diferenças, competir no mesmo nível com as grandes nações industrializadas européias.

Uma das preocupações salientes que aflige Nietzsche seria com relação aos valores presentes na cultura moderna. Mesmo após o secular e implacável desenvolvimento da razão esclarecida que fora capaz de matar deus para o triunfo de uma racionalidade técnica, os valores do judaísmo/cristianismo ainda eram demasiado presentes na modernidade. Nietzsche fez parte de uma família de pastores luteranos, logo o estudo dos ensinamentos bíblicos fez parte de sua formação desde a infância. Com a maturidade de sua obra, tornou-se um crítico ferrenho do cristianismo e da civilização ocidental baseada nesta doutrina. Segundo o mesmo, os valores da ética cristã estariam ecoados pelas diversas instituições presentes na sociedade moderna⁵.

Com o fomento do racionalismo no decorrer dos séculos, os conhecimentos pautados na utilização da racionalidade acabam por negar as crenças e superstições. É então anunciada a morte de deus, ou seja, os fenômenos do mundo físico não devem mais ser explicados segundo a divindade cristã, mas a partir do saber científico. O século XIX, de modo geral, obteve um grande desenvolvimento responsável pelo anúncio do óbito divino. A tendência positivista e seu método experimentalista se alastravam para todos os ramos do saber científico. Charles Darwin havia refutado o paradigma criacionista através de seus estudos e pesquisas pelo planeta. O globo tornava-se cada vez mais racional. Contudo, Nietzsche enxerga que mesmo esta cultura racionalista do século XIX ainda reproduzia inexoravelmente os valores advindos da cristandade. Mesmo a ciência moderna ainda não conseguira a libertação daquilo que continua a movimentar a mesma: sua absoluta vontade de verdade.

Se, como resultado do desenvolvimento das ciências e do aprofundamento do esclarecimento, chegamos à experiência da morte de Deus, então é lícito colocar também em questão o único valor absoluto que ainda permanece reconhecido pela consciência científica contemporânea: o valor absoluto da verdade. A morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de *colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade* (GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p.24).

É mérito de Nietzsche, portanto, o questionamento acerca do suposto caráter absoluto das verdades escoadas no interior da sociedade moderna. Questionar o valor dos

⁵ “Por sua vez, o cristianismo constitui, para Nietzsche, a medula ética do mundo ocidental; é da seiva moral do cristianismo que se nutrem todas as esferas importantes de nossa cultura, desde a mais abstrata e rarefeita investigação das ciências formais até o plano material de organização da vida e do trabalho” (GIACÓIA JUNIOR, 2000, p.24).

valores tornara-se um dos objetivos da obra do filósofo alemão. A inexistência de uma força absoluta capaz de dar sentido a todos os fenômenos auxiliou na criação de uma teoria que considere múltiplas forças atuantes no universo que estão constantemente se chocando e lutando por domínio e expansão.

A teoria das forças apresenta-se como um componente deveras importante na obra madura do filósofo. Nietzsche busca fundamentação de sua teoria das forças nas ciências modernas, sobretudo na biologia e na física. A vontade de potência é uma vontade orgânica presente em todos os seres vivos, não se limitando ao *Homo sapiens*. Como as forças são múltiplas, elas podem vir a se chocar, uma força pode acabar oferecendo resistência à outra, logo há uma disputa incessante de forças. “A força só existe no plural; não é em si, mas em relação a; não é algo, mas um agir sobre” (MARTON, 1993, p.62).

1.3 A ESCOLA DE FRANKFURT.

No início do século XX, mais especificamente no ano de 1923⁶, foi fundada a Escola de Frankfurt, com o nome *Institut für Sozialforschung*⁷ (neste trabalho, adota-se o título em português: Instituto para a Pesquisa Social). Félix Weil, com o capital de seu pai (Hermann Weil), que havia enriquecido como exportador de cereais radicado na Argentina, financiou a criação do Instituto, de modo que esse pudesse manter-se autônomo perante a administração central da nova e liberal Universidade de Frankfurt e, assim, iniciar uma investigação científico-filosófica com o objetivo de ampliar os horizontes teóricos do marxismo.

Um dos intuítos do Instituto era buscar uma compreensão filosófica acerca das novas transformações sociais ocorridas no globo no início do século passado através da multidisciplinaridade, ou seja, os autores procuravam relacionar uma rica quantidade de conhecimentos em seus estudos. Sendo assim, estudavam a filosofia, possuíam embasamento também na sociologia, o aspecto psicanalítico é evidente, estudavam a cultura, não olvidavam a história, as condições econômicas não eram de modo algum ocultadas, levavam em consideração a estética, o estudo da história da arte, da poesia, literatura, enfim, parte de suas

⁶ No dia três de fevereiro daquele ano, através de um acordo com a “*Gesellschaft für Sozialforschung*”. Contudo, a proposta da criação para o Instituto é de 1922 (ASSOUN, 1991, p.07).

⁷ É conveniente salientar que esse nome, o oficial, foi secundário. Inicialmente o Instituto para a Pesquisa Social se chamava “*Institut für Marxismus*” “[...] mas esse nome foi considerado excessivamente ideológico pelo Ministério da Educação Social-Democrata, gestor da Universidade, e acabou por prevalecer o de Instituto para a Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) por ser mais neutro, portanto, mais adequado à difícil correlação de forças políticas de então” (DUARTE, 2003, p.15).

críticas voltam-se para o processo de especialização dos conhecimentos científicos que não permitiriam um olhar mais amplo da existência. “[...] para ser filósofo (e tudo isso se encontra na teoria crítica) é necessário conhecer as ciências naturais, é necessário saber algo de arte, de música e composição” (HORKEIMER, 1976, p.55). Através de aspectos multidisciplinares, os pensadores frankfurtianos pretendiam uma compreensão mais ampla da realidade.

Como o trabalho aqui proposto se concentra fundamentalmente na *Dialética do Esclarecimento* (o que não impede de relacionar, sempre que possível, com outras obras dos autores), não será válido no momento aprofundar-se na história da formação do Instituto para a Pesquisa Social em seus primeiros anos⁸. Contudo, torna-se importante algum conhecimento a respeito dos anos em que Horkheimer assume a direção do Instituto a partir da década de trinta.

Sob a direção de Max Horkheimer, a Escola de Frankfurt assume a designação metodológica de “filosofia social”. Em 1937, Horkheimer escreve um texto que seria consagrado um manifesto da Teoria Crítica: trata-se de “*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*”, publicado na “*Zeitschrift für Sozialforschung*”. Neste texto, o diretor do instituto descreve as linhas gerais do que seria chamado de Teoria Crítica bem como as diferenças com relação à Teoria Tradicional. Segundo o mesmo, a Teoria Tradicional, com bases cartesianas, contribuíra para o desenvolvimento de um cientificismo cego que não conseguia explicar o movimento da realidade de modo satisfatório. As bases da teoria tradicional estariam assentadas no desenvolvimento das ciências naturais, sobretudo a matemática e a física. Estas ciências lograram êxito na transformação da natureza através de proposições conexas entre si e que correspondem fatos a leis de causa e efeito. A teoria seria confirmada através da aplicação das leis em experimentos particulares. O método indutivo matemático, uma vez efetivo nestes experimentos, foi também estendido às ciências humanas. Com isto, o resultado, o efeito proporcionado, adquire mais valor que a teoria⁹. “O pragmatismo e a ‘ação eficiente’ vêm tomando o lugar do pensamento e da reflexão” (MATOS, 1993, p.38). Neste sentido, “a Teoria Tradicional deveria ser dirigida no caminho da generalização, com o intuito fundamental de aumentar sua eficácia, de tal modo que, o mesmo aparato conceitual empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva” (CARNAÚBA, 2010, p.198). Transpor o modelo das ciências naturais, preocupado com o resultado de suas leis para a efetiva transformação da natureza, para o estudo a respeito dos

⁸ Para o leitor que quiser maiores informações a respeito, indica-se a leitura de “*The Dialectical Imagination*” de Martin Jay.

⁹ Veremos adiante que esta é uma das características que os autores frankfurtianos atribuem à razão instrumental.

seres humanos, seria uma postura acrítica que desconsideraria o movimento inerente à sociedade e, ideologicamente, resumir-se-ia à descrição e classificação dos fenômenos; segundo Horkheimer, este tipo de postura cientificista seria responsável por reproduzir o mundo tal como se apresenta, desconsiderando o potencial de emancipação existente no interior das relações entre os seres humanos. “A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual” (HORKHEIMER, 1968, p.163). A Teoria Crítica surge de modo a adotar uma perspectiva diferenciada da Teoria Tradicional. Se para a Teoria Tradicional pouco importa as situações dadas, os fins perseguidos na aplicação do conhecimento ou mesmo a gênese social dos problemas, para a Teoria Crítica é de fundamental importância pensar nessas questões, não podendo ser olvidadas em detrimento da aplicação técnica do saber. “As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não são para ela [a Teoria Crítica] uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade” (HORKHEIMER, 1968, p.153). A constatação e classificação dos dados, por si, não explica as questões referentes ao ser humano e suas relações segundo o paradigma da Teoria Crítica, sobretudo porque a mera classificação desconsideraria o devir e reproduziria maquinal e acriticamente os poderes estabelecidos como algo eterno e imutável.

A partir da crítica ao caráter cientificista das ciências humanas, que possuíam uma crença dilatada na base dos dados empíricos, a Teoria Crítica chega à reflexão da importância do conhecimento a respeito da cultura enquanto um rico elemento responsável pela transformação da sociedade. Em posição contrastante àquela tradicional, que enxerga estaticamente as relações sociais, a Teoria Crítica deposita, no conhecimento da cultura, um elemento importante para a compreensão das ininterruptas transformações que ocorrem incessantemente no globo.

Embora a preocupação com a emancipação dos homens não tenha sido esquecida pela Teoria Crítica em seu desenvolvimento, a maneira de se olhar as possibilidades de realização da mesma se modificaram consideravelmente no interior de sua própria trajetória. Ainda nos anos trinta, com sua idéia de materialismo interdisciplinar, estava arraigada na Teoria Crítica certa esperança de uma iminente transformação social com possibilidades emancipatórias por parte da classe trabalhadora. Segundo o programa da Teoria Crítica na década de trinta, dever-se-ia “[...] preservar os conteúdos essenciais do pensamento racional e fomentar uma teoria reflexiva capaz de guiar a ação política” (RABAÇA, 2004, p.20). O socialismo se apresentava como uma possibilidade a ser buscada. Todavia, em

meados da década de quarenta – e este será o período da Teoria Crítica ao qual este trabalho dedicará mais atenção – esta visão foi se modificando e adquirindo um tom mais cinéreo e pessimista, de modo que ocorreu “[...] o eclipsamento do tema da luta de classes e a substituição da crítica à economia política pela crítica à civilização técnica” (MATOS, 1990, p.XVI). A crítica a uma classe social opressora perde terreno para um aprofundamento no conhecimento crítico da existência de uma racionalidade nefasta. Esta racionalidade – que por sinal também esteve presente nos sistemas denominados socialismo real - já vinha sendo atacada pela Teoria Crítica nas críticas à Teoria Tradicional. Contudo, a partir da *Dialética do Esclarecimento*, a crítica a uma racionalidade historicamente construída que reifica as relações entre os homens e instrumentaliza os mesmos e a própria natureza, acaba adquirindo uma maior relevância. “Depois da *Dialética do Esclarecimento*, a teoria crítica se coloca em posição de desconfiança em relação aos poderes emancipatórios da razão e até mesmo cética quanto à possibilidade de uma sociedade liberta da ignorância, da superstição e da tirania” (RABAÇA, 2004, p.20). O plano de uma construção teórica responsável por orientar uma determinada práxis voltada à revolução é descartado. Aliás, a desconfiança volta-se, inclusive, para as próprias construções teóricas e seu vício identificante¹⁰ imanente. A *Dialética do Esclarecimento* recua com relação às ciências sociais e se dirige a uma filosofia da história menos preocupada em orientar uma determinada práxis que compreender o processo de dominação da natureza e dos homens presente no interior da racionalidade.

Vejamos alguns fatores que contribuíram para a tomada de posição do início da Teoria Crítica e de suas modificações no decorrer do século.

Como foi indicado no início do capítulo, o século XX foi marcado por diversas rupturas em relação ao século precedente. Após a Revolução Russa, abriu-se a perspectiva efetiva de uma sociedade pautada em um modo de produção diferente do modelo capitalista. Este fato gerou esperanças no pensamento de esquerda da época para possibilidades de uma transformação radical no modelo de produção vigente; também atuou no sentido de apresentar-se como um modelo para outras nações. Especificamente na realidade alemã, também ocorriam fatos que influenciaram em certo otimismo com relação a modificações na sociedade. Ocorreram duas insurreições operárias na Alemanha no início do século XX: uma em novembro de 1918 (na qual se proclamou a república com a derrubada dos Hohenzollern¹¹) e outra em 1923 (com o levante dos operários de Bremen). Os anos que

¹⁰ A questão da identidade, presente nos discursos filosóficos e fomentada pela ciência moderna, será trabalhada no capítulo seguinte, tanto em Nietzsche quanto em Adorno e Horkheimer.

¹¹ Família nobre européia que, neste período, era a dinastia soberana da Prússia e do Império Alemão.

sucederam estas insurreições foram marcados por luta e resistência dos operários contra o governo; também contaram com a presença imponente de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht na Liga Espartarquista¹². É bastante provável que essa série de acontecimentos tenha contribuído com alguma influência no pensamento da Teoria Crítica no sentido de depositar alguma esperança otimista com relação a possibilidades de uma transformação social advinda da luta entre classes sociais, no sentido marxista.

Contudo, outros acontecimentos acabaram exercendo ingerências no desenrolar da Teoria Crítica. Se o período da *belle époque* depositava uma grande confiança na racionalidade e nos novos meios tecnológicos que se tornavam bens de consumo, o século seguinte presenciou a antítese desses mesmos bens através de guerras, intolerância e controle mais efetivo e racional das ações humanas.

Não à toa, o ano que marca o final da *belle époque* é 1914. A ideia de racionalidade, como sinônimo de ininterrupto progresso, fora deixada de lado no século XX. Afinal, as capacidades tecnológicas de fato se superaram com o desenvolvimento científico, contudo, a barbárie contida neste desenvolvimento tornara-se nítida com o advento da primeira guerra mundial. A invenção do avião ilustra bem este processo: aeronaves mais pesadas que o ar, realizando vôos controlados, somente puderam existir para a humanidade durante a *belle époque*. Não muito tempo depois, a invenção seria usada para fins bélicos durante a primeira guerra mundial.

Este período também foi marcado por uma transformação estrutural do modelo produtivo. Na época em que vivia Nietzsche, havia o predomínio do capitalismo liberal-industrial ou concorrencial; com o surgimento dos monopólios e a disputa acirrada entre as nações industrializadas por novas colônias, isto iria se alterar profundamente. A importância que ganhou o sistema financeiro e suas imensas corporações foi fruto do desenvolvimento da racionalidade tecnológica ocidental. Os bens de consumo que estas mesmas corporações conseguiram disponibilizar ao mercado consumidor, também. Esse desenvolvimento trouxe também consigo novas formas de controle social racionalmente planejadas. E o sistema de crédito, fator que facilitaria a obtenção de bens de consumo, também uma forma que reforça os indivíduos em sua dependência do sistema financeiro.

A internacionalização da economia e a dependência de cada nação com as outras em um sistema econômico interligado somente puderam ocorrer após séculos de desenvolvimento da racionalidade ocidental. Esse mesmo desenvolvimento, após 1929,

¹² Foi um movimento de esquerda que pretendia realizar uma revolução socialista na Alemanha.

demonstrou sua barbárie e irracionalidade com a superprodução de mercadorias que deveriam ser eliminadas por falta de consumo.

Os filósofos iluministas tanto esbravejaram contra uma dominação política pautada na hereditariedade e no domínio religioso, clamando por um governo pautado nas luzes da razão. O desenvolvimento paulatino do sistema político, cada vez mais racionalizado, engendrou as democracias representativas. Na década de trinta, o partido nacional-socialista foi eleito democraticamente para governar a Alemanha.

Estes fatos foram trazidos à luz neste momento por servirem enquanto ilustrações que indicam uma ideia frankfurtiana, central na *Dialética do Esclarecimento*, que consiste em reconhecer que o desenvolvimento da racionalidade trouxe consigo a irracionalidade e a barbárie; que conceber a razão como algo estritamente positivo, é fazer um juízo destituído de crítica, pois não se consideraria a dominação para com a natureza e os homens presente no interior da razão. Certamente, a presença destes fatores contribuiu na constituição da Teoria Crítica. A *Dialética do Esclarecimento* trás à tona estes fatos e esboça uma análise que permite interpretar o processo de Esclarecimento dialeticamente, de modo a considerar que o processo de racionalização no Ocidente não deve ser visto, tal como muitos filósofos interpretaram, como algo unilateral e que necessariamente levaria ao progresso e à emancipação, mas de conceber que no âmago desta racionalidade há, também, regressão e barbárie.

Antes ainda de efetuar algumas reflexões acerca do posicionamento de Nietzsche e dos frankfurtianos no interior do discurso filosófico da modernidade, cabe ressaltar ainda outros elementos constitutivos da Teoria Crítica. Como afirmado em outro momento, o Instituto para a Pesquisa Social, em seus primeiros anos, tinha uma posição teórica definida e um plano de elaborar uma análise renovada do marxismo. Uma das propostas iniciais era, portanto, revisar a teoria marxista e compreender este aparato conceitual em uma nova realidade, a do século XX. Com isto, o Instituto pretendia também elaborar críticas às concepções marxistas ortodoxas, que, pautadas em um economicismo cego que dava primazia ao desenvolvimento das forças produtivas, deixava de lado os aspectos culturais. Além disto, no desenrolar da Teoria Crítica foram realizadas inúmeras críticas ao marxismo e ao próprio Marx que, segundo os frankfurtianos, possuía uma visão demasiado mecanicista da sociedade. “Tudo se passa pois como se o próprio marxismo herdasse esta ambivalência no seio da Escola de Frankfurt: ela permanece o instrumento da crítica da dominação, mas mostra-se também solidário com o movimento da Razão instrumental” (ASSOUN, 1991, p.70). Apesar das duras críticas efetuadas ao marxismo pelos

frankfurtianos, é importante salientar que o mesmo continuou a exercer forte influência no interior da Teoria Crítica; e não somente isto, mas vários dos conceitos trabalhados pelos autores foram cunhados por Karl Marx. Neste sentido, o marxismo pode ser considerado como uma teoria que compõe fundamentalmente a Teoria Crítica. Segundo Paul-Laurent Assoun, o marxismo seria “[...] a principal referência teórica que legitima a Teoria Crítica” (ASSOUN, 1991, p.56), não como um sistema, mas como uma “ferramenta-piloto da crítica”.

Além do marxismo, cabe ainda ressaltar a proficuidade de outra teoria que, para a Teoria Crítica, é assaz importante. Trata-se do freudismo. Ambos, marxismo e freudismo, são teorias que estão profundamente arraigadas nos pensamentos dos frankfurtianos, e, ambos, são severamente criticados pelos mesmos. Max Horkheimer havia colaborado para a criação do Instituto Psicanalítico, em 1929, em Frankfurt¹³. Desse modo ficou mais fácil para ambos os institutos a circulação de ideias e respectivos debates entre duas teorias importantes para a teoria crítica: a marxista e a freudiana. Tanto o marxismo quanto o freudismo indicam meios para desvendar certos conteúdos que estão para além daqueles que são manifestos. “Tanto a psicanálise como o materialismo histórico são ciências desmistificadoras (*Entlarvende Wissenschaften*) isto é, suspeitam da veracidade dos fenômenos ostensivos, e procuram interpretá-los como resultantes de forças ocultas” (ROUANET, 1989, p.19). Os estudos freudo-marxistas eram recorrentes nesse período e debateram com as perspectivas frankfurtianas; tais estudos questionavam primordialmente como seria possível que a parte majoritária da população pensasse e atuasse de maneira favorável a um sistema que constantemente as oprime¹⁴. Compreender a servidão voluntária dos indivíduos no interior da sociedade capitalista foi uma das propostas do Instituto para a Pesquisa Social, desde seu início. “A razão é que os aparelhos ideológicos modificaram o sistema psíquico do indivíduo de forma a internalizar os valores da moral dominante” (ROUANET, 1989 p.22). E como o marxismo não possuía as ferramentas necessárias para a compreensão do indivíduo e da cultura, a teoria freudiana foi capaz de elaborar certas questões referentes ao indivíduo e sua psique, temas muitas vezes rechaçados pelo marxismo ortodoxo, que, ao priorizar a importância da classe social, anulava a presença do indivíduo. Ao longo do trabalho veremos o quanto estas teorias (marxismo e freudismo), que tanto

¹³ “Martin Jay menciona a existência de cartas do próprio Freud a Horkheimer agradecendo pelo apoio prestado à difusão da psicanálise na Alemanha” (DUARTE, 2004 p.20).

¹⁴ Esta questão foi refinada, sobretudo com a contribuição dos estudiosos da Escola de Frankfurt, pois em um primeiro momento, na década de vinte sobretudo, a questão dos freudo-marxistas era saber como seria possível que a classe operária agisse e pensasse contra seus próprios interesses. Percebe-se que esses dois questionamentos são distintos e merecem explicações distintas. Para maiores detalhes, recomenda-se a leitura da parte I do livro “*Teoria Crítica e Psicanálise*”, de Sérgio Paulo Rouanet.

contribuíram no desenvolvimento da Teoria Crítica, são também refutadas em alguns pontos pelos frankfurtianos, que reconheceram as respectivas limitações das mesmas.

Mas nem somente de Freud e Marx vive a Teoria Crítica. Havia outras influências decisivas no bojo da Teoria Crítica. Adorno e Horkheimer visivelmente são herdeiros da filosofia clássica alemã.

No que diz respeito às influências teóricas sobre os autores da *Dialética do Esclarecimento*, é importante distinguir os filósofos que influenciaram individualmente cada um deles – como por exemplo Schopenhauer em relação a Horkheimer e Kierkegaard em relação a Adorno – daquelas influências que constituíram uma espécie de estofa filosófico comum a ambos. Embora pudessem ser mencionado outros autores e suas obras, parece-me que os principais são Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud (DUARTE, 2004, p.15).

Ambos os autores da *Dialética do Esclarecimento* tiveram aulas em Frankfurt com o neokantiano Hans Cornelius e ambos fizeram trabalhos sobre Kant em suas propostas de habilitação¹⁵ (para continuar seguindo uma carreira acadêmica). “A Teoria Crítica é, pois, tributária de Kant e suas três críticas” (MATOS, 1990, p.XVI). Tal como Kant, os frankfurtianos preocupam-se “[...] em afirmar pretensões legítimas da razão, bem como em negar suas pretensões infundadas” (RABAÇA, 2004, p.13).

Hegel é outro pensador de peso na constituição da Teoria Crítica e que, assim como Kant, será também criticado em certos momentos. A partir das reflexões de Hegel referentes à crítica à identidade na filosofia kantiana, os filósofos frankfurtianos abriram os olhos para aquilo que é não-idêntico e que escapa à formalização da razão. Segundo Hegel, as coisas e os seres são produtos histórico-sociais, não havendo, nos próprios, uma identidade permanente, mas uma determinada constituição a partir de sua própria negação imanente. “Ao afirmativo e positivo kantianos, Hegel responde com a dialética, o pensamento negativo, da contradição que não separa sujeito e objeto, natureza e cultura” (MATOS, 1993, p.21). Hegel retoma Heráclito e sua noção de vir-a-ser ininterrupto. Desse modo, as coisas são e não são, assim como vieram a ser historicamente; a consciência dos *Homo sapiens* não seria um dado permanente, por exemplo, mas constituída historicamente. No próximo capítulo, contudo, veremos que mesmo Hegel em sua dialética, segundo a perspectiva dos frankfurtianos em

¹⁵ O trabalho de Horkheimer era diretamente referente à Kant e se intitulava “*Sobre a Crítica da faculdade de juízo de Kant como elemento de ligação entre a filosofia teórica e a prática*”, já o de Adorno fazia referências à Kant e à Freud; seu trabalho chamado “*O conceito do inconsciente na doutrina transcendental da alma*”, porém, não foi aceito e o mesmo teve de escrever outro trabalho sobre Kierkegaard para conseguir sua habilitação.

questão, ainda é demasiado otimista e não efetua sua crítica à identidade até as últimas conseqüências.

E finalmente pode-se falar da presença e contribuição de Friedrich Nietzsche para Adorno e Horkheimer. Nietzsche foi um pensador que também foi severamente criticado por Adorno e Horkheimer, sobretudo para a Teoria Crítica dos anos trinta. Contudo, “[...] Nietzsche influenciou decisivamente o período de formação e a produção anterior à *Dialética do Esclarecimento*” (DUARTE, 2004, p.19). A filosofia nietzschiana acabou se tornando influente no pensamento oficial da direita alemã no início do século XX, graças a uma estratégia “mercadológica¹⁶” realizada por Elisabeth Foster-Nietzsche, irmã do filósofo do martelo. Sendo assim, poderia ser problemática, aparentemente, tornar aceito pensamentos que auxiliavam no embasamento do partido nazista¹⁷. Contudo, Adorno e Horkheimer enxergaram em Nietzsche um filósofo de dimensão libertária que, dentre várias qualidades, conseguiu mostrar o lado obscuro da racionalidade; que realizou críticas implacáveis à burguesia e também ao modelo de produção vigente. “Nietzsche constitui o caso mais complexo dentre as influências principais sobre Adorno e Horkheimer mencionadas aqui” (DUARTE, 2004, p.18), ora, por contribuir significativamente nas reflexões frankfurtianas, sobretudo no que tange a crítica à civilização ocidental e sua racionalidade imanente, e ora, ser criticado em relação ao *Übermensch* ou a uma exaltação de uma nobreza guerreira.

Nietzsche contribuirá fundamentalmente nas ideias estéticas de Adorno, sobretudo a partir do livro *O nascimento da tragédia*; também se percebe que a questão da não-identidade presente na *Dialética Negativa* retoma assuntos tratados por Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. A presença da *Genealogia da Moral* nas obras frankfurtianas, principalmente na *Dialética do Esclarecimento*, ofereceu reflexões profícuas aos pensadores em questão. A respeito destes filósofos no debate sobre o discurso filosófico da modernidade, podemos inferir, com o auxílio de Habermas, que a *Dialética do Esclarecimento* herda de Nietzsche uma crítica total à racionalidade. Situando Nietzsche,

¹⁶ “De certo modo, a sra. Foster teve êxito nos seus intentos. Com o capital proveniente dos direitos autorais, adquiriu uma villa na cidade de Weimer e nela instalou os Arquivos Nietzsche” (MARTON, 1986, p.107).

¹⁷ A respeito deste tema, Scarlett Marton nos diz que no início do século XX, Nietzsche “[...] passava a ser difundido como um dos pilares do nazismo na Alemanha e era apropriado pela direita na França. A título de exemplo, pode-se mencionar o artigo ‘Nietzsche contra Marx’, publicado em 1934 por Drieu-la-Rochelle, em *Socialisme Fasciste*. Por certo, houve quem denunciasse a trama que ligava o nome do filósofo ao de Hitler. De 1935 a 1945, vários intelectuais – dentre eles: Bataille, Klossowski, Jean Wahl, que se reuniam em torno da revista *Acéphale* – empenharam-se em desfazer o equívoco. E, entre nós, quando chegava ao auge a difamação, Antônio Candido tomou sua defesa. Hoje mesmo, enquanto na Alemanha talvez ainda haja quem alie Nietzsche a posições políticas de direita, na França a extrema-esquerda faz dele o suporte de suas teorias” (MARTON, 1990, p.227).

Adorno e Horkheimer no interior do debate acerca do discurso filosófico da modernidade, Habermas consegue esboçar analiticamente os pontos de intersecção entre estas distintas teorias, assim como apresentar os pontos em que as mesmas se chocam. Segundo Habermas, Nietzsche consegue pular para fora do discurso da modernidade através dos ataques à metafísica, à moralidade e à razão, sendo assim, seria um ponto de inflexão do discurso filosófico da modernidade, isto é, um desvio, uma mudança de rumo que abre perspectivas para novos caminhos. Seguindo estes passos, Adorno e Horkheimer, mostram-se céticos à racionalidade moderna que se converteu em mero instrumento desprovido de crítica e realizam uma crítica total da razão, elucidando as trevas presentes no projeto de iluminação do globo. “Em outras palavras, trata-se de pensar como é que a razão humana pôde entrar num conflito tão radical consigo própria” (ASSOUN, 1992, p.84).

1.4 NIETZSCHE E A TEORIA CRÍTICA SEGUNDO HABERMAS.

Considerando que é importante localizar, tanto Nietzsche, como Adorno e Horkheimer, em um período histórico específico, e que a conjuntura do mesmo contribui na formação de determinadas reflexões, seria possível inferir que, também um período determinado de tempo, possui suas particularidades no que concerne ao discurso filosófico. Sendo assim, seria proveitoso, a fim ainda de situar os autores, localizar o distanciamento existente entre Nietzsche e Adorno e Horkheimer no que concerne ao discurso filosófico de seu tempo, assim como, simultaneamente, indicar pistas de como o primeiro consegue ecoar parcialmente nos últimos. Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas analisa a modernidade através de diversos pensadores. Nietzsche e a Escola de Frankfurt não se encontram alheios como paradigmas importantes. Nietzsche será introduzido no debate por propor uma mudança de caminho, abrir perspectivas diferentes através de uma crítica à modernidade e sua racionalidade intrínseca. Adorno e Horkheimer são inseridos por uma paradoxal tentativa de esclarecer o Esclarecimento e seu processo de auto-aniquilamento. Os frankfurtianos, segundo Habermas, herdaram de Nietzsche e também do momento histórico cultural, uma desconfiança na racionalidade ocidental e seu caráter repressivo.

Segundo Habermas, o autor-chave para se iniciar a compreensão daquilo que foi denominado modernidade é Hegel. Isto porque Hegel foi o primeiro filósofo que formulou um conceito compreensível sobre a modernidade. “Hegel não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema” (HABERMAS, 2000, p.62). Deste modo, retorna-se a algumas idéias do filósofo

alemão para se tentar compreender um pouco acerca do discurso filosófico intrínseco ao período moderno.

Os tempos modernos, que são os novos tempos, se configuram a partir de um anseio de se diferenciar do período medieval. O período marcado pela descoberta do “Novo Mundo”, da Reforma e do Renascimento (por volta do século XVI, portanto) é considerado o período de transição de uma era à outra (do medieval à modernidade). Os “novos tempos”¹⁸ se caracterizam então por um processo de modernização; processo este que, segundo Max Weber, está imbricado com o desenvolvimento do desencantamento do mundo, ou seja, aquele processo, especificamente ocidental, no qual as imagens míticas e religiosas são substituídas por uma cultura profana, de explicações racionalizadas sobre os fenômenos da vida em geral. Neste processo racionalizado, cada esfera de saber foi, paulatinamente, adquirindo um poder específico de modo que imperasse em seus domínios; isto significa dizer que as ciências, as artes e teorias, conforme o desenvolvimento de uma racionalidade específica intrínseca, acabaram por adquirir esferas de valor próprias que agem fechadas em si. Estas esferas tornam-se, com seu poder, autônomas umas em relação às outras, resolvendo seus próprios problemas internos no bojo de suas próprias leis. Sendo assim, o processo de modernização acaba, não somente retirando a força da magia e da religião como critério apropriado de ordenação moral dos indivíduos no ocidente, ou seja, uma transformação cultural, como também propiciou a realização das sociedades modernas (WEBER, 1967).

Com a diferenciação destes dois sistemas, cultural e social, e o respectivo enfraquecimento das relações tradicionais (assim como se atenua a presença das ações sociais do tipo tradicional e afetiva), abre-se o caminho para a hegemonia das ações e relações sociais racionais com respeito a fins (WEBER, 1974). A modernização caminha por si própria e seu motor, cada vez mais potente e veloz.

Segundo Hegel, para os tempos modernos, o futuro já começou. Isto quer dizer que no presente, o futuro está sendo germinado. De outro modo, o futuro, pode-se dizer, está acontecendo agora. E o presente, que está renegando o passado, está também rompendo consigo mesmo. Esta característica, presente no tempo que rompe consigo próprio, é própria também da modernidade. É típico da modernidade uma ruptura consigo mesma, pois é intrínseca a mesma um movimento crítico. A modernidade se move racionalmente e com uma autoconsciência, o que a habilita a possuir em seu âmago uma faculdade de poder criticar a si mesma. É deste modo que a modernidade, compreendendo os novos tempos como o tempo

¹⁸ O termo “tempos modernos” ou “novos tempos” é datado por volta do ano de 1800 e surge, simultaneamente, tanto para o francês (*temps modernes*) como para o inglês (*modern times*) de modo a se referir ao presente.

mais recente, rompe consigo própria incessantemente, renova-se continuamente. Desse modo, os modelos para orientação devem ser paridos pela própria modernidade, sem outros referenciais ou critérios que não sejam de sua própria força criadora de normatividade.

É importante ressaltar que Hegel formulou qual seria o princípio dos novos tempos. Este seria a subjetividade, que, por sua vez, é elucidada por meio da liberdade e da reflexão. Habermas aponta que há quatro conotações intrínsecas ao princípio da subjetividade para Hegel. São elas: o individualismo, o direito à crítica, a autonomia da ação e a própria filosofia idealista. O princípio da subjetividade e suas conotações acabam determinando as manifestações da cultura moderna. Religião, sociedade, Estado, arte, ciência e moral convertem-se em personificações da subjetividade. É assim que, por exemplo, nas ciências, desencanta-se a natureza pela formalização matemática e, simultaneamente, liberta-se o sujeito cognoscente. Não há espaço para leis divinas. As leis da natureza são explicadas e domadas pela razão calculadora, garantindo a segurança através do conhecimento. Há um “[...] entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.15). Há uma rígida separação entre fé e saber.

O poder de unificação, outrora conferido à religião, deve-se apresentar sob o controle da razão. É assim que Hegel introduz seu conceito de absoluto. A totalidade dilacerada tenta ser reconciliada por Hegel através da consciência de si, ou mesmo, pela relação reflexiva do sujeito cognoscente. Cabe à filosofia tentar compreender o lugar da razão enquanto portadora do poder absoluto de unificação.

Hegel corrobora ainda que “no mundo moderno a emancipação transformou-se em privação da liberdade, pois a força desencadeadora da reflexão se autonomizou, e ela só é capaz de realizar a unificação por meio da violência de uma subjetividade que subjuga” (HABERMAS, 2000, p.48). A identidade, no mundo moderno, é forçada. Sendo assim, elevaria algo condicionado a algo absoluto e falharia na tentativa de identificação. Esta última deveria ser elaborada a partir da filosofia da reflexão, pensando a razão enquanto uma auto-relação absoluta de um sujeito que tem uma subsistência e uma dinâmica que reagem com outras absolutizações no intuito de eliminar as positivities engendradas incessantemente – eis um princípio da dialética hegeliana.

Contudo, o papel da razão neste contexto torna-se extremado. Aqueles que vieram depois de Hegel, seguindo ou refutando seus passos, continuaram tentando resolver o impasse da modernidade. Todavia, o peso que a razão terá será bem mais leve na tentativa de compreensão destes problemas da modernidade consigo mesma. Tanto Nietzsche, como

Adorno e Horkheimer serão demasiados desconfiados acerca dos poderes da razão. E, certamente, não atribuiriam à razão este papel unificador de uma totalidade cindida. Mas Hegel certamente tem um papel assaz importante no assunto em questão. Afinal, foi o pensador que inaugurou o discurso filosófico da modernidade. E, para se situar neste debate, a favor ou não de Hegel, deve-se retomar este pensador que acendeu as primeiras faíscas acerca desta problemática.

Seguindo as idéias de Hegel, surgiram jovens que rivalizavam entre si as “verdades” sobre a filosofia hegeliana. Entre hegelianos de esquerda, ou revolucionários, e hegelianos de direita, ou conservadores, além de uma disputa sobre a autocompreensão da modernidade, havia também certo consenso acerca de uma autoridade nefasta do esclarecimento que permitia a consciência de si do sujeito somente pagando pelo preço de uma objetivação da natureza exterior e interior.

Dessa maneira, percebeu-se que na ampliação dos poderes da racionalidade, sob o nome de absoluto, houve uma instrumentalização e controle do próprio ato reflexivo. Sendo assim, o pensamento, ao invés de voltar-se para a emancipação, segue o caminho da dominação.

A acusação se dirige contra uma razão fundada no princípio da subjetividade, e seu teor assinala que essa razão só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação intacável de sua racionalidade. Uma vez que esse regime de uma subjetividade dilatada em falso absoluto transforma os meios da conscientização e da emancipação em outros tantos instrumentos da objetivação e do controle, ele se proporciona uma imunidade sinistra nas formas da dominação oculta (HABERMAS, 2000, p.80).

Este é tão somente um aspecto em comum que possuem os jovens hegelianos. Entretanto, existem diferenças cabais entre os mesmos. Se os hegelianos de esquerda almejavam a revolução através da liberação da razão de sua mutilação pela racionalização unilateral do mundo burguês, os hegelianos de direita, por sua vez, pensam que a substância do Estado e da religião irá compensar aflição da sociedade burguesa. Mas a coisa não é tão simples e dual. Há os hegelianos de esquerda, há os hegelianos de direita. Não bastando a peleja destes, há um terceiro paradigma que se opõe a ambos. Nietzsche não flerta nem com o anseio revolucionário, nem com a respectiva reação. Para o filósofo do martelo, a razão mesma é dubitável, e é, acima de tudo, poder, ou melhor, vontade de poder pervertida e mascarada.

Hegelianos de esquerda e de direita transferiram a filosofia para a prática e estavam convencidos de que o pensamento do presente não se localiza no próprio pensamento, mas almeja realizar-se na prática. Duellavam entre si sobre uma medida razoável entre a revolução e a conservação. Ainda segundo Habermas, ambos herdaram de Hegel a problemática da autocertificação histórica da modernidade e da crítica de uma razão centrada no sujeito; ambos estão no interior do discurso filosófico da modernidade e da dialética do Esclarecimento. Friedrich Nietzsche, ao contrário, rechaça os radicais e os conservadores e pretende implodir o discurso filosófico da modernidade.

Por consequência do processo de desencantamento do mundo, o saber pautado na magia e na religião foi esgotado e o esclarecimento consegue impor-se ferozmente como critério da validade para os mais variados problemas da modernidade, contribuindo, inclusive, na formação de uma cultura esclarecida. O poder unificador que era conferido à religião esfacelou-se. Hegel e seus discípulos acreditaram ferrenhamente que a razão poderia substituir esse poder de unificar e permaneceram confiantes na dialética do Esclarecimento. Todavia, esse poder unificador não foi salvo pela racionalidade com relação a fins do Esclarecimento. Nietzsche poderia, ao entrar no discurso filosófico da modernidade, efetuar uma nova crítica ao conceito de razão que está centrada no sujeito, mas ele decide por outra alternativa: abandonar o programa do Esclarecimento.

Abandonar o projeto do Esclarecimento e romper com o invólucro da modernidade seria uma possibilidade à já conhecida enxurrada de conceitos aleatórios e vazios do racionalismo ocidental moderno. Apoiado na razão histórica (com a finalidade de descartá-la), Nietzsche pretende buscar aquele poder unificador que pertencia à religião. Logicamente que a solução proposta não seria a de re-incrementar reacionariamente os poderes religiosos, invocando-os em algum culto mágico. Nietzsche pensa que o mito, o outro da razão, pode ter esse poder unificador para a cultura moderna. Se o mito é deixado de lado, “toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural” (NIETZSCHE, 1992, p.135). Lembremos que o esclarecimento tem por finalidade a destruição do animismo e do totemismo. “Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.17). Sendo assim, Nietzsche encontra-se em oposição ao princípio fundador do Esclarecimento que proíbe o retorno à mitologia. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche ataca os valores da cultura moderna que, distante (e mais próxima do que imagina, segundo a interpretação dos autores do livro *Dialética do Esclarecimento*) do mito, precisa devorar insaciavelmente outras culturas. A cultura moderna a-mítica configura o homem de seu

tempo, o homem abstrato, que possui uma educação abstrata, costumes abstratos, direito abstrato, Estado abstrato, etc.

Para Nietzsche, como também para Adorno e Horkheimer, a modernidade não é mais o foco por onde deve girar as reflexões, mas tão somente a última época de uma era demasiado remota de racionalização. Os autores da *Dialética do Esclarecimento* irão encontrar as raízes desta cultura moderna esclarecida em Homero, com o personagem Ulisses na Odisséia, já Nietzsche apontará o início da decadência na figura de Sócrates e dos ideais ascéticos da religião cristã. É interessante ressaltar aqui que tanto Nietzsche, como Adorno e Horkheimer possuem conhecimento e buscam retomar conhecimentos que remontam a um tempo anterior à filosofia socrática. É comum nos livros de Nietzsche referências aos filósofos pré-socráticos. E a Odisséia aparece como um tema fundamental na *Dialética do Esclarecimento*, sendo, inclusive, o foco do Excurso I: *Ulisses ou Mito e Esclarecimento*.

A nova mitologia renovada esteticamente, proposta por Nietzsche, deve liberar as forças da integração social cristalizada a partir da abertura a experiências mais primordiais e respectiva descentralização da consciência moderna. Desse modo, aquele poder unificador que outrora a religião possuía e que Hegel quis depositar em seu Absoluto, é transferido à arte¹⁹. “Isto porque a dimensão estética se encontra no fundamento de todos os valores como razão última de sua legitimidade e validade supra-racional” (KESSLER, 1998, p.21). Com inspiração do período helênico, onde o gosto trágico dos gregos possuía um caráter vital afirmativo, Nietzsche aposta que uma nova mitologia poderia conferir à cultura moderna a renovação da tragédia e o renascimento do espírito apolíneo e dionisíaco. Readquirindo um caráter de instituição pública, o novo mito, o outro da razão, desencadearia uma força de regeneração da totalidade ética do povo. Esta ideia, na verdade, não se mostra totalmente inovadora. Antes de Nietzsche, Schlegel e também Schelling, haviam realizado argumentações neste sentido. Contudo, a visão destes autores, para Nietzsche, ainda está associada aos valores decadentes do pessimismo romântico. Schelling também corroborara que com o surgimento de uma nova mitologia, a arte substituiria o poder racionalizante da filosofia ocidental, pois a intuição estética seria o ato supremo da razão. Entretanto, a visão do romantismo possuía uma inspiração demasiado cristã ao senso de Nietzsche. O espírito dionisíaco, fomentado pelo filósofo do martelo, possuiria um caráter afirmativo em relação à vida; algo como uma intensificação plena do campo subjetivo no indivíduo de modo a chegar a um estado de esquecimento de si, como estar embriagado. E “o essencial na embriaguez é o

¹⁹ Sobre esta temática, Nietzsche afirma em *Humano, Demasiado Humano*: “A arte ergue a cabeça quando as religiões perdem terreno” (2005, p.109).

sentimento de acréscimo da energia e de plenitude” (NIETZSCHE, 2006, p.68). Dioniso, filho de Zeus e Semele (uma mortal), que foi levado à loucura por Hera (mulher de Zeus), viveu vagando loucamente como um deus forasteiro, perdido de si, mas com a idéia de que regressaria um dia. Esse deus ausente foi interpretado pelos pessimistas românticos, como uma figura análoga à de Jesus Cristo, como um deus que um dia irá voltar. Olhavam o deus Dioniso dos gregos com os olhos do *Humanem*, de uma segunda natureza cristianizada, e perderam de vista o caráter *Menschile*²⁰ do homem helênico. Se os românticos almejavam o rejuvenescimento da mitologia ocidental judaico-cristã, Nietzsche, ao contrário, deseja despedir-se e superar essa moralidade decadente e hostil à vida. E enquanto os românticos buscam um deus salvador, um deus para doentes, Nietzsche aposta no trágico como abundância de vida (NIETZSCHE, 2001, p.273).

Diferentemente do Dioniso dos românticos – e Richard Wagner está incluso nesta visão – o impulso dionisíaco polimorfo que Nietzsche defende, enquanto fenômeno estético, é referente a um relacionamento consigo próprio onde esta subjetividade descentrada libera-se das convenções cotidianas da percepção e da ação. Desse modo, a experiência estética fornece o êxtase e o isolamento do indivíduo, a partir do esquecimento de si, do conhecimento teórico e da moralidade vigente. A arte seria um antídoto à racionalização socrática e à ascese cristã.

Renunciando ao projeto de salvar o Esclarecimento e sua racionalidade imanente, Nietzsche confronta a modernidade e sua razão centrada no sujeito com o outro da razão. Isto porque a auto-reflexão moderna encerra as possibilidades de se pensar o outro da razão. Os esforços modernos são voltados para si próprios; desse modo, exclui-se a possibilidade de pensamentos e sensações que não são abarcados pelo racionalismo do esclarecimento ocidental. Sócrates, um antípoda do artista, é, em grande parte, responsável, tanto por dissolver a cultura helênica, como por, ao creditar ao pensamento o ádito ao abismo do ser, contribuir na formação do homem teórico, aquele que deposita na racionalidade um patamar superior ao corpo e aos instintos. “A ‘racionalidade’ a qualquer preço, como violência perigosa, solapadora da vida!” (NIETZSCHE, 2010, p.83). Com a dilatação do

²⁰ Para compreender este trecho deve-se ter em mente que “*Humanem*” e “*Menschile*”, que são traduzidos, ambos, como ser humano ou humanidade para o português, possuem significados diferentes para Nietzsche. O “*Humanem*” representa o sentido de um humanismo metafísico que pretende homogeneizar os homens a fim de que estes se humanizem. É o homem moderno domesticado, engendrado pelo cristianismo, humanismo e platonismo. Já o “*Menschile*”, uma antítese do “*Humanem*”, é entendido como um homem mais próximo da animalidade e dos instintos. Para o “*Humanem*”, o “*Menschile*” possui caráter de inumanidade. Quando Nietzsche se refere ao homem helênico, ele retrata o “*Menschile*”; ele estabelece uma crítica feroz a todos aqueles que tentam compreender o homem grego com os olhos do humanismo cristão (NIETZSCHE, 1988, p.17).

poder da verdade, encontrada através do bom uso da razão e por viés matemático, Sócrates acreditava poder alcançar a verdade. Esta crença em um mundo suprassensível, um além-mundo verdadeiro, “[...] levou Sócrates a realizar uma inversão dos valores até então dominantes na cultura grega” (RIBEIRO, 1999, p.27). O estabelecimento de uma cultura teórica se baseia na vigência universal do princípio de razão que deposita certa fé inquebrantável do pensar como verdade. Desse modo, “[...] nossa cultura nasce sob o signo de uma obsessão explicativa, que constitui uma espécie de delírio de onipotência da razão” (GIACÓIA JUNIOR, 2007, p.24). Além disto, esse mundo-verdade passou a ter enorme poder de veracidade sobre os filósofos posteriores. O racionalismo presente em Sócrates contribuiu até mesmo como influência para a verdade do Esclarecimento que Nietzsche romperia. E até mesmo a dialética de Hegel, com seu Absoluto, e a positividade de sua síntese, seriam resquícios de metafísica. Adorno, na obra *Dialética Negativa*, “(...) aproxima a dialética hegeliana da teoria platônica, para a qual as essências das coisas são transcendentais ao mundo empírico no qual vivemos” (MATOS, 1993, p.51).

Se existe alguma justificação do mundo e da existência, esta não ocorreria através do mundo-verdade, mas a partir do fenômeno estético, que é puro embuste (NIETZSCHE, 1992, p.47). Nesta experiência, “a crueldade profunda e a dor são consideradas, assim como o prazer, projeções de um espírito criador, que sem escrúpulos se entrega ao gozo despreocupado do poder e da arbitrariedade de suas criações fictícias” (HABERMAS, 2000, p.138). Sendo assim, o mundo se demonstra como um emaranhado de dissimulações e interpretações desprovido de qualquer sentido ou intenção. A potência que cria o sentido, uma atividade metafísica, constitui o núcleo estético da vontade de poder. A arte é considerada como uma genuína atividade metafísica e a vida mesma, aparência, embuste, perspectiva, erro.

Com a teoria da vontade de poder, Nietzsche obtém um arsenal capaz de explicar as criações das fantasiosas noções de bem e mal e como a metafísica, a ciência e o ideal ascético passam a ser dominantes através de uma vontade de poder pervertida. Com a teoria do poder, efetua-se a crítica à racionalidade moderna centrada no sujeito fora do horizonte da própria razão. Trata-se de uma crítica auto-referencial da razão que se tornou total.

Com a demonstração das fraquezas do Esclarecimento, muitos pensadores do século XX iniciam um ataque às luzes. Nietzsche foi considerado um ponto de inflexão no debate por tentar sair do projeto do Esclarecimento; quer dizer que abriu novos caminhos com

suas reflexões, o que contribuiu para debates posteriores acerca de uma possível pós-modernidade. Neste caminho seguiram Heidegger e Bataille.

Deveras desconfiados dos poderes clareadores da racionalidade filosófica ocidental, também estão Horkheimer e Adorno. Para estes, não se pode esperar nenhuma força libertadora através do conceito. Paradoxalmente, eles resolveram esclarecer o Esclarecimento a si mesmo, assim como conceitualizar o processo de autodestruição do mesmo. Ao criticar a razão em seus fundamentos, Adorno e Horkheimer tornam a crítica total. Contudo, para demonstrar esta crítica utilizam do aparato conceitual que eles mesmos desacreditam. A contradição é aceita e acolhida. Irônica e contraditória, as vozes frankfurtianas denunciam a modernidade em nome dos valores que a própria modernidade criou.

Uma tese importante a que chegam acerca do Esclarecimento é que este, que surge a fim de destruir os poderes míticos, é, ele mesmo, mito. O que os paradoxais pensadores de Frankfurt querem exprimir é que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.15). O esclarecimento, de modo geral, é fruto de um pavor primordial das forças desconhecidas da natureza. Deste medo inicial, surgem as explicações míticas que já contém em si certa racionalidade (DUARTE, 2003, p.43). E o esclarecimento, em sua busca incessante por explicações racionais e desejo árduo de exterminar o mito, instaura processos (semelhantes a ritos míticos) necessários e rígidos para a dominação da natureza, assim como faziam outrora os mitos.

A *Odisséia* de Homero serviu de modelo para a explicação do entrelaçamento de mito e racionalidade. Segundo Adorno e Horkheimer, a aventura de Ulisses ilustra o processo de uma subjetividade astuta que se desprende da coerção dos poderes míticos ao preço da renúncia de seu eu. “A viagem metafórica realizada por Ulisses seria também aquela que a humanidade precisou realizar partindo do mito até o desenvolvimento vitorioso da razão, que exigiu o ascetismo do mundo interior” (MATOS, 1993, p.47). Para superar as forças míticas, Ulisses teve de aprender a dominar o perigo e conquistar uma identidade; consegue dominar a natureza exterior através da repressão de sua natureza interior. “No limite, isto significou a subsunção dos instintos à racionalização” (SILVA, 1999, p.42). Desse modo atua o Esclarecimento que controla a natureza e, simultaneamente, reverte a dominação em repressão, que promove a dominação sobre as forças naturais exteriores objetivadas e a dominação sobre a natureza interior reprimida. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche chamará a atenção para este processo e o denominará interiorização do homem –

que são instintos não descarregados para fora e voltados para dentro. Nesta inversão de direção dos impulsos, tem-se a origem da má-consciência (NIETZSCHE, 1998, p.73). O eu que renuncia sua natureza interior para escapar ao sacrifício mítico, acaba caindo em outro sacrifício no próprio processo de superação do sacrifício. “A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que o fora o sacrifício” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.53). O Esclarecimento se confronta consigo mesmo, tal como foi discutido o problema da modernidade.

Não somente a razão é dubitável para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, como também ela é – e esta é uma herança nietzschiana – nociva à vida. Segundo Horkheimer, “[...] a racionalização progressista tende a obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apóia a causa do progresso (2002, p.08). A razão é tornada um instrumento e submetida à racionalidade com relação a fins. A utilidade técnica é o que conta para o saber que é poder do Esclarecimento. Impera a razão instrumental. À ciência cabe compreender o dado tal como ele se apresenta. A razão é acoplada ao poder; e este é um ponto-chave. Poder e pretensões de validade entram em uma fusão. A autonomia e validade de uma teoria são apenas aparência, os sigilosos interesses e pretensões de poder é que decidem em última instância o que será ou não validado. A consequência mais direta deste fenômeno é a paralisia do pensar crítico, afinal, não há a necessidade de julgamento, a verdade já está construída e aceita pelas próprias esferas de valor específicas e diferenciadas. O pensar, na direção das pretensões de validade, está em consonância com a racionalidade com respeito a fins. Esta tendência à incapacidade de julgar seria uma tendência à regressão social pelos meios do progresso. Desse modo, os autores frankfurtianos se apresentam em oposição à razão e realizam uma crítica total dos fundamentos de sua validade. É válido lembrar que Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, explica esta assimilação da razão ao poder²¹. Adorno e Horkheimer aceitam e tem como pressuposto para sua auto-suplantação da crítica da ideologia esta doutrina da identidade entre razão e dominação, afinal “em si, a verdade não é absolutamente um poder – por mais que o digam o contrário os lisonjeadores iluministas! – Ela tem de atrair o poder para seu lado ou pôr-se ao lado do poder, senão sempre sucumbirá!” (NIETZSCHE, 2004, p.262). Deste modo, os autores da *Dialética do Esclarecimento* desconfiam da razão iluminista. Esta, criticava o existente e propunha projetos alternativos, contudo, com sua submissão ao poder estabelecido, a mesma se instrumentaliza a fim de adequar tecnicamente meios a fins (ROUANET, 1987, p.206).

²¹ Este tema será abordado com mais detalhes no próximo capítulo.

A crítica de Nietzsche ao conhecimento e à moral antecipa um pensamento de Horkheimer e Adorno na forma de uma crítica da razão instrumental: por trás dos ideais de objetividade e das pretensões de verdade do positivismo, por trás dos ideais ascéticos e das pretensões de justiça da moral universalista, escondem-se os imperativos da autoconservação e de dominação (HABERMAS, 2000, p.174).

A teoria nietzschiana baseada nas paixões revela a razão teórica e a prática como meras ficções sustentadas por relações de poder e auxiliadas pelo impulso de formação de metáforas (NIETZSCHE, 2008b, p.40).

Sobre o discurso filosófico da modernidade, pode-se falar que tanto Nietzsche como os pensadores frankfurtianos elaboram uma crítica totalizadora à modernidade que se refere a si mesma. A teoria do poder nietzschiana, ao demonstrar a fusão entre razão e poder e o mundo como uma luta incessante dos poderes, consegue realizar uma ruptura com a modernidade. Já Adorno e Horkheimer criticam a ideologia que suplanta a si mesma, porém não possuem a pretensão de querer superar a mesma teoricamente. A teoria, enquanto pretensão de verdade e apreensão da realidade, é abandonada. Os pensadores frankfurtianos deixam em aberto a contradição e a abrigam em seu âmago.

Habermas expõe as idéias de Nietzsche e de Horkheimer e Adorno sempre tendo em vista o discurso filosófico da modernidade. Ao final, reconhece a importância de ambas as correntes teóricas e consegue estabelecer limites entre as semelhanças e diferenças das mesmas. Mesmo reconhecendo a importância destes pensadores para o debate, Habermas não parece muito satisfeito com a opção nietzschiana, em função da negação da modernidade; Habermas decide ser crítico à modernidade no interior do próprio paradigma da modernidade. Desse modo, pretende resgatar o poderio iluminista mesmo sendo crítico da modernidade social. Quanto à modernidade cultural, Habermas admite ser herdeiro da mesma e ora assume o compromisso de completá-la e ora decide desmascará-la (ROUANET, 1987, p.150). Quanto à Escola de Frankfurt (e nisso me refiro à primeira geração, isto é, Adorno e Horkheimer, tendo em vista que Habermas também é considerado um membro do Instituto para a Pesquisa Social), Habermas é crítico em relação a postura cética sobre a racionalidade. Para ele, ao invés de ser cético em relação à razão, dever-se-ia ser cético em relação próprio ceticismo. Desse modo poder-se-ia estabelecer os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade. Habermas criticará a postura de Adorno e Horkheimer de abandono de confiança na razão e corroborará que os mesmos não conseguem ver nenhuma saída para este impasse. Ele sugere que crítica e teoria, Esclarecimento e fundamentação, devam entrelaçar-se, mesmo com o predomínio das pretensões de poder sobre a validade. Habermas argumenta no sentido de

recuperar idéias hegelianas deixadas para trás e não enxerga a modernidade como um projeto falido, tal como argumentaram Nietzsche e os filósofos frankfurtianos, mas um projeto incompleto; desenvolve a idéia de razão comunicativa como complemento à modernidade e corrobora que esta (a razão comunicativa) é fruto da modernidade cultural, ainda que tenha sido obnubilada pela dinâmica social.

Se Habermas efetua a crítica aos pensadores da *Dialética do Esclarecimento*, Rodrigo Duarte – já que Adorno e Horkheimer não viveram para acompanhar o desenrolar da teoria habermasiana e o conceito de razão comunicativa – utiliza os próprios frankfurtianos para defender algumas ideias dos mesmos. Habermas corrobora que Adorno e Horkheimer, ao proclamar a morte da razão, realizam uma aporia. Contudo, Rodrigo Duarte argumenta que Adorno e Horkheimer não afirmam a morte da razão, mas um processo que poderia aniquilar a mesma, e que os mesmos nunca afirmaram ser este um processo sem saída, afinal “[...] inexistente não só na *Dialética do Esclarecimento*, mas também em qualquer outra obra de Adorno, a declaração de que não haja saída; menos ainda a intenção de demonstrar necessidade lógica disso” (DUARTE, 1997, p.136).

Outro ponto importante em defesa de Adorno é referente à ideia, presente na *Dialética do Esclarecimento*, sobre a intransigência da teoria que consiste em reconhecer o condicionamento existente enquanto uma condição necessária para a tentativa de se efetuar alguma superação. Neste sentido, Adorno insiste no reconhecimento da desconfiança na racionalidade, pois sem esta ciência não seria possível buscar alguma mudança qualitativa em relação à mesma. Seria mais coerente reconhecer a realidade opressora para a tentativa de sua superação que ofuscar a vista para o que há de cruel e violento nas coisas. Adorno assume uma posição pessimista e tenta indicar que essa visão negativa “[...] não é apenas sinal de uma visão mais penetrante das contradições da realidade, mas é também o exercício da esperançosa busca de brechas salvadoras para saídas históricas” (PUCCI, 2009, p.66). Nesse sentido, é bastante provável que Adorno concorde com Nietzsche de que haja uma força vital no pessimismo.

Uma vez indicado o contexto diferenciado dos filósofos estudados neste trabalho, assim como o respectivo local onde os mesmos se localizam, segundo a perspectiva de Habermas, no interior do discurso filosófico da modernidade, torna-se mais compreensível entender, sempre voltando os olhos para o caráter único de cada pensador, em que medida se pode associar certas ideias nietzschianas presentes na Teoria Crítica, assim como a negação parcial de algumas teses da primeira por parte da última. Para a compreensão das ideias e críticas à proposta de veracidade dos sistemas filosóficos e teorias científicas, assim como

para o entendimento da genealogia dos valores e da superlativação da racionalidade no processo de constituição da civilização ocidental, apreender de que modo Nietzsche rompe com o discurso filosófico da modernidade seria um ponto demasiado importante; igualmente importante para a compreensão deste processo seria obter algum entendimento sobre a realidade do século XX e a mudança paulatina que ocorreu no interior da Teoria Crítica.

A partir desta colocação dos autores enquanto críticos da racionalidade ocidental, torna-se mais nítido que o processo civilizatório e suas luzes clareadoras não serão consideradas enquanto um fenômeno estritamente positivo para a humanidade. Não há como, para o tema em questão, dissociar a racionalidade do processo civilizatório; portanto, situar, parcialmente, de que modo ambas as perspectivas efetuam sua crítica à racionalidade, está diretamente relacionada à compreensão da hominização. Em contraste com uma herança filosófica secular, Nietzsche, assim como também Adorno e Horkheimer, indicarão elementos perniciosos no âmago da racionalidade ocidental conectados ao processo civilizatório. Estes mesmos são trazidos à tona pelos mesmos. Demasiada violência contra instintos vitais do bicho-homem fora necessária para a efetivação de uma cultura que, secularmente, privilegiou uma racionalização da vida humana ao preço de uma corporalidade mutilada. Optar por ser crítico a este processo de racionalização, significaria – mesmo que por vias distintas – para Nietzsche e para os frankfurtianos, uma maneira de tentar restituir aquilo o que a civilização reprimiu e que o conhecimento filosófico, enquanto reproduzidor de um determinado tipo de moralidade, olvidou.

Nas últimas partes deste capítulo, vimos como a racionalidade está entrelaçada com o poder e a dominação para os pensadores em questão. Na seqüência, tenta-se abordar este tema mais voltado as próprias obras destes autores, deixando de lado a interpretação habermasiana. Para o início do debate, a questão do entendimento acerca da verdade e sua importância enquanto tema amalgamado no processo civilizatório se faz presente. Vejamos a interpretação dos filósofos mencionados sobre este tema no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

AMÁLGAMA DE SABER E PODER

“Muitas cadeias foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal; e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado tanto tempo essas cadeias, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: - mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas, metafísicas”.

Friedrich Nietzsche

2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A VERDADE

Linguagem, verdade e consenso

Ao se propor compreender o processo de hominização para os pensadores em questão²², certos temas não poderão deixar de ser abordados. Inicialmente, torna-se profícuo debater a questão da verdade no âmbito de instituição do processo civilizatório. É interessante apontar que não se trata de elementos isolados, mas que, ao tentar compreender o processo civilizatório, deve-se ter em mente que este não se realiza sem a instituição de um conjunto de conhecimentos partilhados, que são reconhecidos como verdadeiros, válidos ou úteis. De maneira similar, não podemos, ao menos não segundo os pensadores em questão, compreender a verdade como avulsa ao processo civilizatório, ou seja, os saberes estimados como verdadeiros estão profundamente imbricados com a própria hominização do respectivo rebanho.

Uma vez imbricados, verdade e civilização deverão ser compreendidas segundo pluralidade de forças relacionadas. O intuito deste capítulo é tentar compreender de que maneira a noção de verdade contribui fundamentalmente na constituição do processo civilizatório enquanto uma normatividade que torna favorável determinadas práticas e pensamentos do mesmo modo que oprime, ou mesmo exclui, outras tantas possibilidades. Nietzsche nos oferece algumas reflexões interessantes acerca desta problemática. Antes de

²² Diferentemente do capítulo anterior, no qual fora tratado Nietzsche e Adorno e Horkheimer com importância similar no tema proposto, este capítulo irá, devido ao tema desenvolvido, focar as reflexões em Nietzsche. Após a introdução de temas especificamente nietzschianos, os autores frankfurtianos serão novamente inseridos no debate, com as devidas aproximações (e distanciamentos também) com Nietzsche.

entrar propriamente na questão do valor, seria interessante uma abordagem, a partir do livro *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, que propicie reflexões acerca deste imbricamento entre a noção de verdade e mentira com o processo civilizatório. Ao direcionar os pensamentos sobre a verdade e a mentira até sua gênese, Nietzsche chega às reflexões referentes à linguagem. Segundo o mesmo, a linguagem teria um papel de cabal importância na constituição da veracidade das coisas.

O livro em questão é marcado por certas mudanças no pensamento de Nietzsche. Algumas concepções de *O Nascimento da Tragédia* serão tratadas por outro viés em *Sobre Verdade e Mentira*. Neste último, Nietzsche situa a linguagem como uma práxis social concreta, portanto, não localizada em um além-mundo. Diferentemente, em sua obra anterior, *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche tenta compreender a antiga cultura grega a partir de duas divindades, para além do mundo físico: Apolo e Dioniso. Quando o mesmo, em *Ecce Homo*, analisa *O Nascimento da Tragédia*, acaba assumindo os traços metafísicos da obra; chama a mesma de “[...] uma ‘ideia’ trazida ao metafísico” (NIETZSCHE, 2010, p.82). A linguagem, e podemos dizer o conhecimento em seu sentido amplo, está no centro das preocupações de Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira*. Logo de início, o filósofo do martelo nos revela, com a fábula do conhecimento humano²³, que o intelecto, tão arrogante e tão certo de si, não existiu sempre e, logo, deixará de existir. E se ele não existia antes, como teria ele surgido? Nietzsche não aposta que ele tenha surgido, se revelado ou se mostrado, mas que foi criado, inventado; assim sendo, o conhecimento seria, em sua ótica, criação; e o fantasioso criador seria a própria humanidade. Deste modo, o saber depende necessariamente de um contexto para ser inventado, ou seja, o conhecimento é produto histórico não sendo, de modo algum, absoluto ou universalmente válido para toda e qualquer circunstância.

Basicamente, segundo António Marques, há duas ideias centrais neste livro que seriam:

- 1) A verdade é valorizada porque ela é boa para a sociedade e não porque corresponda ao conhecimento das coisas e 2) a linguagem como instrumento privilegiado do conhecimento é essencialmente uma estrutura de dissimulação/apropriação e não uma espécie de espelho da realidade (MARQUES, 1997, p.XIV).

²³ “Em algum remoto canto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da ‘história universal’: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer” (NIETZSCHE, 2008b, p.25).

Ao questionar a gênese do conhecimento humano, como e por quê se constituiu, Nietzsche aponta que este surgiu graças a dissimulação. Com isto, o autor quer dizer que o homem, em sua fraqueza física, sobretudo os mais fracos²⁴, não possuindo a força natural de garras, chifres, presas ou mandíbulas vigorosas para perpetuar seu domínio e poder, dissimulam e inventam meios para preservar seu rebanho. “Servindo ao desejo de conservação imposto pela gregariedade, o intelecto priorizaria noções aptas a assegurar a vida em conjunto e, pelo mesmo trilho, seria obrigado a produzir falsificações” (BARROS, 2008, p.10). Curiosa e ironicamente, a humanidade cria todo um esforço racional para dissociar-se dos outros animais, sendo que neste empenho há o que existe de mais animal, ou seja, seu instinto de rebanho, seu desejo de conservação. De modo semelhante aos contratualistas, Nietzsche retoma um passado remoto para investigar o surgimento da linguagem e, consecutivamente, da verdade. Um acordo de paz, um pacto social, é formulado pelos indivíduos para que não vivam mais em uma “*guerra de todos contra todos*”²⁵. “Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo a obtenção daquele misterioso impulso à verdade” (NIETZSCHE, 2008b, p.29). Este impulso à verdade levaria à fixação de determinadas regras a partir das leis da linguagem. Dessa maneira, inventou-se uma descrição uniformemente aceita para as coisas através da linguagem. Necessidade de comunicação e sociabilidade estariam concatenadas na viagem rumo a uma convenção razoável que se poderia chamar verdade. “Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser ‘verdade’, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade” (NIETZSCHE, 2008b, p.29).

Com isto, Nietzsche parte do pressuposto de que a verdade seria tão somente um conjunto de falsificações convencionadas que são úteis na preservação de um determinado grupo. Contudo, em algum momento, os homens se esquecem que aquilo que compreendem por verdade foi uma invenção convencionada e acabam acreditando, de fato, possuir o conhecimento pleno sobre um dado fenômeno. “E precisamente por meio dessa inconsciência, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento de verdade” (NIETZSCHE, 2008b, p.37). A palavra transmuta-se em verdade; e a verdade, por ser útil ao rebanho, é procurada e enaltecida. Acreditando ferrenhamente que palavras e conceitos seriam

²⁴ Sobre este tema, afirma Roberto Machado: “O intelecto, que é um meio de conservação dos indivíduos mais fracos, tem originariamente por função produzir disfarce, máscara, ilusão, mentira com o objetivo de compensar uma falta de força” (MACHADO, 1999, p.37).

²⁵ Alusão ao termo de Thomas Hobbes que explica o modo como os homens vivem no Estado de Natureza, ou Estado de Guerra.

“[...] *Aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter na linguagem o conhecimento do mundo” (NIETZSCHE, 2005d, p.20). O esquecimento das convenções é condição necessária para que os homens se imaginassem os detentores da verdade; através deste processo, a verdade e a mentira apareceram como valores racionalmente criados e destituídos de elementos naturais e sociais. Relembrar desta gênese, implicaria em uma explicação do tipo naturalista, pragmática e extra-moral.

A transformação da palavra em verdade seria um falseamento da razão, pois, para o filósofo do martelo, a palavra seria tão somente a reprodução de um estímulo nervoso em sons, de modo que tal estímulo não poderia, a não ser por uma aplicação falsa e injustificada da razão, deduzir causa alguma de qualquer evento que exista fora desse próprio estímulo. Nietzsche está querendo dizer que a palavra não consegue chegar à *coisa-em-si*, tal como os homens acreditam alcançar por meio da linguagem: “de modo que no fenômeno precisamente a coisa-em-si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada” (NIETZSCHE, 2005d, p.25). A palavra apenas designaria certas relações das coisas com os homens metaforicamente, inicialmente transpondo um estímulo nervoso em imagem e, posteriormente, remodelando a imagem em som.

A formação das palavras, enraizadas geração após geração, ocorre de um modo a generalizar casos particulares. É assim reforçado que, paulatinamente, a palavra se distancia mais e mais do seu estímulo nervoso inicial que lhe conferiu um nome. Igualando o não-igual, generalizando as singularidades com a palavra, imagina-se, equivocadamente, encontrar a substância das coisas. Implicada nesta identificação das coisas da natureza com a lógica humana está a desconsideração dos casos únicos e particulares. Pode-se dizer também que na formulação dos conceitos e na respectiva crença de veracidade absoluta dos mesmos, está a ideia de que existe uma essência das coisas e uma essência da linguagem, na qual, por meio da última, se chega à primeira. Dessa maneira, a filosofia acreditou alcançar verdades universais com teorias que captassem a realidade efetiva – como se palavras correspondessem às coisas. Nietzsche critica severamente a tradição filosófica que acredita ser possível compreender a essência dos fenômenos naturais a partir da linguagem, como se houvesse uma correlação entre discurso e realidade. Para o filósofo alemão a desconsideração pelo particular faz com que o conceito agrupe o diverso sob um mesmo nome e com uma mesma significação. Sendo o conhecimento, e podemos dizer que esta é uma característica da linguagem, um meio de abreviar e generalizar as coisas, não haveria, para Nietzsche, a possibilidade de existência de um saber que fosse absoluto ou universalmente válido. O

enorme consenso que os homens elaboraram sobre as coisas não demonstraria que as mesmas são genéricas, mas que o aparato perceptivo dos homens é relativamente uniforme, ou seja, o homem deposita nas coisas o seu conhecimento, a sua própria maneira de interpretar, e acredita que conhece a essência destas coisas mesmas, quando na realidade, ele apenas inventou uma metáfora para se aproximar genericamente de algo particular e acabou esquecendo-se dessa invenção.

Desse modo, os homens acreditam conhecer as leis da natureza, todavia uma lei da natureza

Não se dá a conhecer em si mesma, mas somente em seus efeitos, isto é, em suas relações com outras leis naturais, que, uma vez mais, só se dão a conhecer como relações. Por conseguinte, todas essas relações referem-se sempre umas às outras, sendo que, quanto à sua essência, elas nos são incompreensíveis de ponta a ponta; apenas aquilo que nós lhes acrescentamos se torna efetivamente conhecido para nós, a saber, o tempo, o espaço e, portanto, as relações de sucessão e os números (NIETZSCHE, 2008b, p.43).

Nietzsche coloca em xeque todo o conhecimento humano, sobretudo a partir da linguagem. A partir de suas conclusões, conhecimento é criação e imaginação, é uma imitação das relações de espaço, tempo e números através de metáforas. Por ser uma necessidade, tal como a da aranha é tecer teias e a do pernilongo é sugar sangue de outros seres vivos, a construção do conhecimento, mesmo que ilusoriamente, se perpetua. E com isto, Nietzsche corrobora que o homem é um ser artístico e que precisa da ilusão para viver.

Neste sentido, ambas, verdade e mentira seriam ilusões. A mentira assim o é por não estar de acordo com as convenções das coisas, ou seja, por dissimular as coisas referentes às convenções estabelecidas (ilusoriamente). Contudo, a verdade é mais quista pelos membros do rebanho, não por que estes mesmos almejam de fato o conhecimento puro das coisas, mas porque a verdade trás conseqüências agradáveis à coletividade, e o mentiroso, ao quebrar a convenção, poderia prejudicar o consenso formulado pela comunidade, isto é, a mentira transgride normas importantes responsáveis pela paz de um grupo e, por ameaçar a convenção, a convenção pune o mentiroso como imoral. “O homem não ama necessariamente a verdade: deseja suas conseqüências favoráveis” (MACHADO, 1999, p.38). Nisto chega-se a inferir que a vontade de verdade, a verdade a qualquer custo, é uma imposição social e é também um preconceito moral, uma discriminação à incerteza, à dúvida, a tudo quanto é não verídico. “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência” (NIETZSCHE, 2005a, p.39). Portanto, sob um ponto de vista extramoral, a

verdade seria a convenção e a falsidade a sua transgressão. A aceitação da verdade como algo proveitoso ao rebanho, como a reprovação da mentira e suas conseqüências nefastas, são marcas implacáveis do processo civilizatório e sua imanente repressão. Sob uma perspectiva extramoral, portanto, o conhecimento está necessariamente articulado com a sociabilidade no sentido da tentativa de uma coexistência pacífica entre os homens na vida gregária. “É essa perspectiva extramoral que, criticando o instinto de conhecimento e de verdade, afirma a necessidade da ilusão, isto é, ‘de não-verdades tidas como verdades’, salientando que o conhecimento verdadeiro tem o mesmo valor que a mentira, a falsidade, a ilusão, a aparência” (MACHADO, 1999, p.38).

Os temas linguagem, verdade e sociabilidade estão interligados em *Sobre Verdade e Mentira*. Trata-se de um ataque a uma secular tradição filosófica que pretende alcançar verdades universais em um além-mundo através dos ditames da lógica. O mundo das ideias e a lógica da não-contradição não constituíram o modelo por excelência da filosofia antiga, a modernidade abraçou esta crença que se tornara inexorável com os séculos. É mérito desta obra transferir o debate sobre a verdade, da lógica para a práxis. Desse modo, indica-se que a verdade é um constructo social e que depende de um contexto para se realizar. Aquele que fala a verdade, para Nietzsche, é o que segue uma convenção enraizada por gerações. Ser conforme à tradição é o princípio supremo da veracidade. O feroz ataque à tradição filosófica metafísica e todo saber que busca uma essência no mundo e na linguagem pretende conduzir a reflexão filosófica aos primórdios, lá onde teriam brotado (e não a partir de idéias puras) os valores que contribuíram para a constituição do processo civilizatório. Através de palavras e conceitos “não apenas designamos as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a essência através deles” (NIETZSCHE, 2008b, p.170), diz Nietzsche sobre a mitologia²⁶ presente na filosofia, aquela que crê em uma substância pura²⁷ e um meio (conhecimento, verdade) para alcançar a mesma. Nomear algo não representa alcançar nenhuma substância por trás da coisa, significaria algo como colocar “*uma etiqueta na coisa*”²⁸ e o conhecimento seria reconhecer o que estaria escrito nesta etiqueta, como quem diz “*Eu sei o que é isto, pois*

²⁶ Sobre o caráter mitológico presente na filosofia, diz Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*: “No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não-liberdade psicológica’, ali não segue ‘o efeito à causa’, não rege nenhuma ‘lei’. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente” (NIETZSCHE, 2006, p. 26).

²⁷ Em *Sobre Verdade e Mentira*, diz Nietzsche sobre este tema: “Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neves e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais” (NIETZSCHE, 2008b, p.33).

²⁸ Alusão à obra “*Investigações Filosóficas*” de Ludwig Wittgenstein.

reconheço o nome disto". Ou, como afirmaria o próprio Nietzsche: "Ele [entendimento] conhece através de conceitos: isso significa que nosso pensamento é um rubricar, um nomear. Algo, portanto, que resulta de um arbítrio do homem e que não remonta à própria coisa" (NIETZSCHE, 2008b, p.58). Sendo assim, pode-se inferir que não existe um elo, ou uma capacidade inata no bicho-homem responsável por tocar o objeto em si através da linguagem. A ideia de que existe um sujeito, existe um objeto, e existe o conhecimento que liga um ao outro, é descartada. "Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a 'verdade'"(NIETZSCHE, 2001, p.250), somente conhecemos aquilo que foi necessário e útil a uma determinada coletividade, em um determinado espaço de tempo.

Ciência e vontade de verdade.

Estabelecidas estas reflexões acerca do modo como Nietzsche concebeu a construção da verdade no interior da civilização, procedimento decisivo ao próprio processo civilizatório, torna-se um tanto mais visível que a moral é intrínseca à ideia de veracidade. Como corroborado anteriormente, a verdade, se comparada à mentira ou mesmo à incerteza e à dúvida, é considerada de maior validade ao rebanho por ser útil a sua própria conservação. Com isto, surgem ditames que estabelecem o que se deve e o que não se deve fazer, pensar e sentir. Imanente ao processo civilizatório está a respectiva opressão daquilo que foge à normatividade do que é socialmente acordado. A vontade de verdade seria, portanto, uma questão de moralidade; é uma questão de valor optar pela verdade em detrimento da aparência ou da ilusão. Esta vontade de verdade é intrínseca ao próprio processo civilizatório ocidental.

A vontade de verdade seria uma crença de que a verdade é mais necessária que a ilusão. Nietzsche percebe que para efetuar a crítica à vontade de verdade, teria de se colocar à margem destas questões sobre a verdade e a mentira segundo uma perspectiva moral. Analisando o conhecimento científico e sua imanente vontade de verdade, Nietzsche conduz seu pensamento para uma indissociável relação do conhecimento com uma série de valores.

Se a questão da verdade não pode ser resolvida no âmbito exclusivo da ciência ou do conhecimento – por uma espécie de autocrítica – é porque remete necessariamente para um exterior. Mas é preciso que se entenda bem o que é essa exterioridade. Pois não se trata da reivindicação do sentimento ou da experiência tomados como instâncias exteriores à razão e capazes de julgá-la. O que caracteriza o projeto nietzschiano é a relação, mas uma relação imanente, intrínseca, do conhecimento com outra ordem de

fenômenos que lhe serve de motivação, que lhe revela os pressupostos: a relação entre a verdade e bem, ou, em termos metodológicos, a extensão da análise genealógica da ordem moral até a ordem epistemológica. Só articulando o conhecimento com a moral é possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente interligados (MACHADO, 1999, p.52).

Desta maneira, torna-se claro que Nietzsche não pretende elaborar uma crítica epistemológica ao conhecimento, descolado do solo de onde brotou o mesmo, mas indicar que no âmago dos conhecimentos há a necessidade gregária e a moralidade. Compreender o processo de constituição da verdade incluiria obter um conhecimento genealógico da moralidade. Não há como separar a filosofia, ou a ciência, do âmbito da moralidade. A filosofia, com seu esforço racional em diferenciar a verdade da aparência, é uma filosofia moral. É uma questão de valor querer a verdade e ter a mesma como algo superior à ilusão. Sócrates, por exemplo, corroborara que a ideia de bem seria um conceito supremo que deve ser buscado pelos virtuosos. E isto não representa que assim seja efetivamente, mas tão somente que este filósofo racionalizou e expressou idéias segundo sua própria perspectiva, segundo seus próprios valores. Deste modo, pode-se afirmar o que “[...] toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (NIETZSCHE, 2005a, p.12).

Considerando a verdade intrinsecamente interligada à moralidade, resta colocar a vida como critério de julgamento para o conhecimento e para a moral. Se a verdade em si, o bem em si, são ficções úteis à conservação do rebanho, resta compreender sob que condições surgiram tais ideias. A mentira, o engano, ou ilusão, não devem ser descartados, mas também compreendidos, enquanto valores, a partir de sua gênese, pois estes são tão necessários para a vida como são os juízos avaliados como verídicos. “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele (...). A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida” (NIETZSCHE, 2005a, p.11). Afirmar a vida integralmente, independente se o juízo é considerado verídico ou falso, seria realizar uma filosofia para além do bem e do mal. É assim que o pensamento nietzschiano conduz o pensamento sobre a verdade para a moral, e sobre a moral para a vida. A preocupação é saber até onde um determinado valor exalta ou condena a vida, afirma ou nega a mesma, e interpretar qual o sintoma deste valor.

Contudo, o conhecimento científico, herdeiro da filosofia, afirma somente a verdade e rejeita a falsidade. Neste sentido, a vontade de verdade está presente no bojo conhecimento científico ocidental. Se a verdade e a mentira são, ambas, necessárias à vida,

“[...] de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante do que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção?” (NIETZSCHE, 2001, p.235).

Possíveis interpretações sobre esta pergunta, se mostrarão mais fortes à partir do momento em que Nietzsche coloca em cena a questão do perspectivismo e insere os conceitos vontade de potência e ideal ascético em sua obra. Portanto, antes de tentarmos uma possível interpretação acerca deste questionamento – sobre a crença incondicional da suprema importância da verdade para o saber científico – torna-se profícuo analisar alguns temas da obra madura do filósofo do martelo, assim como, a recepção frankfurtiana de certas ideias do mesmo.

Crítica à identidade

Antes de prosseguir com as reflexões nietzschianas sobre a vontade de verdade presente no interior do conhecimento científico na civilização ocidental, cabe ainda ressaltar de que modo certas ideias aqui trabalhadas puderam tornar-se próximas de certos pensamentos constituintes da Teoria Crítica. A crítica à noção de verdade elaborada por Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira* reverberará na noção de crítica à identidade presente nos pensadores frankfurtianos Adorno e Horkheimer.

Quando Nietzsche busca compreender a formação dos conceitos, o mesmo corrobora que o conceito é uma palavra genérica que, ao agrupar em si uma multiplicidade de coisas, violenta a singularidade e especificidade das mesmas.

Ponderemos ainda, em especial, sobre a formação dos conceitos: toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto (NIETZSCHE, 2008b, p.05).

A partir destas reflexões, fica indicado que as palavras não podem expressar definitivamente o que as coisas são. Em uma única palavra há a inserção de casos múltiplos, todos eles únicos e diversos entre si. Nietzsche ilustra tais pensamentos com a noção de folha que agrupa toda e qualquer folha, como se as folhas fossem idênticas entre si. Poder-se-ia também pensar na palavra “*árvore*”, que existe enquanto uma ficção convencional, mas que

inexiste de fato. “Antes de mais nada, essa unidade delimitada, ‘árvore’, não existe, trata-se de algo que foi arbitrariamente seccionado (de acordo com o olho, com a forma” (NIETZSCHE, 2008b, p.85). E ao pensar a própria humanidade e seus feitos cairíamos também em falsificações para designar o próprio ser humano, que inexiste tal como a palavra pensa exprimir. “Somente por este trilho adquirimos um conceito, sendo que, depois, agimos como se o conceito ‘homem’ fosse algo real, quando no entanto, ele é por nós formado mediante a abstração de todos os traços individuais” (NIETZSCHE, 2008b, p.84). Curiosamente, Nietzsche aponta que esse processo de igualação do não-igual, raiz da linguagem e da lógica ocidental, é um procedimento ilógico, é uma ilusão útil. A crença na linguagem e na gramática demonstrou ser uma crença ferrenha e inabalável. A lógica da identidade segue inexoravelmente no decorrer dos séculos operando a partir de uma ilógica crença de que existem coisas idênticas na natureza. “Também a lógica se baseia em pressupostos que não tem correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo” (NIETZSCHE, 2005d, p.21).

Estas ideias mostram certa semelhança com a crítica adorniana à identidade, presente sobretudo na *Dialética Negativa*. “Em Adorno, temos uma abordagem do problema do conhecimento que guarda semelhança com a nietzschiana, sendo que a crítica da ‘igualação do não-igual’ aparece naquele na forma de uma teoria do não-idêntico, tal como ela surge principalmente na *Dialética Negativa*” (DUARTE, 1999, p.89). Igualar coisas que não são iguais é um procedimento que deu base a toda a lógica ocidental. “A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma ‘coisa’)” (NIETZSCHE, 2005d, p.28).

Adorno inicia sua crítica a partir da concepção de dialética em Hegel, pois para o frankfurtiano, a dialética hegeliana ainda era demasiado positiva e, em certa medida, ainda lembrava a teoria platônica das ideias na qual a essência das coisas transcendem o mundo empírico. “Adorno elabora a expressão dialética negativa por entender que a negatividade, momento propulsor do processo, ficara ofuscado em Hegel” (PUCCI, 2000, p.36). A filosofia hegeliana identifica a identidade com a não-identidade. A dialética negativa pretende então libertar a dialética desta natureza afirmativa e restituir o não-idêntico ao pensamento. Segundo Adorno, a filosofia idealista alemã, de Kant a Hegel, repousa em uma identidade do sujeito e do objeto como condição para a obtenção da verdade. Desse modo, o sujeito, que ao pensar a si mesmo tornando-se objeto, deve ser, ele próprio, idêntico ao

absoluto. “O filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito ou, segundo a célebre formulação da consideração introdutória da Lógica, a identidade entre a identidade e a não-identidade” (ADORNO, 2009, p.15). Ao identificar o idêntico e o não-idêntico, Hegel acaba por desconsiderar o que há de particular e subsume as singularidades ao espírito. É característica da filosofia idealista hegeliana, a separação entre sujeito e objeto na qual há uma reconciliação onde o último é subsumido pelo primeiro. Nitidamente contrária a esta colocação que elimina as particularidades e onde o todo é o verdadeiro, Adorno afirmará em *Minima Moralia* que “O todo é o não-verdadeiro” (ADORNO, 1992, p.42). Também se pode corroborar que esta reconciliação forçada entre os opostos que formam uma unidade, proposta por Hegel, desconsideraria o vir-a-ser das coisas, limitando-as a uma ficção para além do mundo empírico. Esta crítica adorniana estaria em consonância com a crítica de Nietzsche à visão cristã sobre o homem e à falta de senso histórico de determinados filósofos. Em *Humano, Demasiado Humano*, sobre esta crítica à identidade, afirma Nietzsche que “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (2005d, p. 24). Este pensamento seria um forte argumento para Adorno em defesa de uma dialética que buscava alcançar uma possível não-identidade no interior dos conceitos.

Pode-se afirmar que a *Dialética Negativa* é uma forma de crítica ao sistema. Fundado no princípio de identidade, os sistemas filosóficos possuem uma pretensão de totalidade a partir do sujeito doador de sentido às coisas. Com tal pretensão, os sistemas excluem tudo aquilo que não se encaixa em si mesmos, ou seja, aquilo que possui uma qualidade diferenciada da lógica do sistema fechado é desconsiderado, os momentos particulares que escapam à identidade e à totalidade são subsumidos a partir de uma reconciliação forçada na qual há a primazia do absoluto sobre o particular.

A grande filosofia foi acompanhada pelo zelo paranóico de não tolerar nada senão ela mesma. O mais mínimo resto de não-identidade era suficiente para desmentir a identidade, totalmente segundo o seu conceito. As excrescências dos sistemas desde a glândula pineal de Descartes e os axiomas e definições de Spinoza, nos quais já está injetado todo o racionalismo que ele extrai posteriormente de maneira dedutiva, manifestam por meio de sua não-verdade a não-verdade dos próprios sistemas, sua loucura (ADORNO, 2009, p.27).

Faz parte desta loucura dos sistemas, não tolerar nenhuma força exterior a si próprio. O sujeito que funda sistemas baseia-se na *ratio* de modo tal que passa a eliminar o que é heterogêneo. Com este fechamento ao que é diverso, os sistemas tornam-se estáticos, mesmo que visem a uma dinamicidade. “O sistema, uma forma de representação de uma

totalidade para a qual nada permanece exterior, posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo e volatiliza o conteúdo em pensamentos” (ADORNO, 2009, p.29). A crítica adorniana aos sistemas filosóficos visa demonstrar que os mesmos desconsideram os momentos particulares ao não aceitar tudo aquilo que lhes é exterior, assim como indica que tal sistematicidade adquire uma interpretação estática da realidade, não atentando para o movimento ininterrupto das coisas²⁹. É neste sentido que uma dialética negativa deve abrir os olhos para aquilo que é único e inexprimível conceitualmente; assim, Adorno, ao rechaçar a igualação do não-igual já referida por Nietzsche, almeja uma filosofia que busque a compreensão daquilo que é não-idêntico, mesmo que a partir da própria identidade. A *Dialética Negativa* pretende restituir ao pensamento aquilo que é diverso do conceitual, isto porque toda coisa que se torna objeto da apropriação da compreensão humana, resiste à sua identificação plena; nesta coisa, sempre haverá um núcleo impenetrável que escapa à lógica identificante. “Há sempre um ‘resto’ na relação do conhecimento, o qual não é subsumível pelo sujeito cognoscente” (DUARTE, 1997, p.165). O não-conceitual permanece existindo no interior da coisa mesmo após esta ter sido conceitualizada. Este núcleo que se recusa à identificação seria a verdadeira identidade da coisa, justamente por ser não-idêntica. Ao optar por uma dialética que pretende romper com a violência do “*tornar semelhante*”, característica da Identidade, Adorno propõe uma lógica da deslocação que almeja uma reabilitação do não-idêntico e do negativo. “O sujeito deve dar ao não-idêntico compensação pela violência que lhe fez, libertando desse modo o poder da negatividade” (ASSOUN, 1991, p. 26).

Contudo, como o pensamento e a linguagem operam na lógica da identidade, a questão não é eliminar a mesma, mas conseguir reconhecer que a não-identidade está presente na identificação. Trata-se de identificar onde o não-idêntico aparece no bojo da identidade. O paradoxo é assumido. A ideia também não seria uma substituição de pensar o não-idêntico em detrimento do idêntico, pois dessa forma, reduzir-se-ia *a priori* o não-idêntico ao conceito, e, com isto, a não-identidade se identificaria com o conceito, o que seria tão somente uma nova modalidade de absurdo. “A mera tentativa de voltar o pensamento para o não-idêntico ao invés de para a identidade é tomada por um contrassenso; ela *a priori* reduziria o não-idêntico ao seu conceito e o identificaria com ele” (ADORNO, 2009, p.135). Adorno pretende uma abordagem na qual se busque uma compreensão do conceito em tal ponto que o mesmo se mova por si próprio até que ele se torne, para si mesmo, não-idêntico.

²⁹ Sobre este assunto, corrobora Adorno: “Se o sistema deve ser de fato fechado, se ele não deve tolerar nada fora de seu círculo mágico, então se torna, por mais dinâmico que seja concebido, finito enquanto infinitude positiva, estático. O fato de portar assim a si mesmo, como Hegel o dizia, decantando o seu próprio sistema, leva-o a parar” (ADORNO, 2009, p.31).

“A dialética negativa toma partido pelo não-idêntico, quer salvá-lo do jugo da identidade, mas sabe que só pode fazê-lo através do conceito” (ROUANET, 1987, p.335). Trata-se de uma consciência da não-identidade através da identidade.

Com efeito, a dialética do conceitual e do não-conceitual supõe uma crítica do pensamento identificante através do próprio pensamento identificante: foi ele que expulsou o não-idêntico, e só denunciando radicalmente a presença repressiva da identidade no cerne do existente será possível pensar a não-identidade. A recuperação conceitual do não-idêntico passa pela crítica do pensamento identificante (ROUANET, 1987, p.337).

E se o idealismo de Hegel coloca no sujeito o autor do conhecimento das coisas, Adorno acaba criticando esta postura ao demonstrar a importância do objeto. “Por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista” (ADORNO, 2009, p.165). Com isto, Adorno formula a reflexão materialista de que o objeto possui uma lógica própria e independe do sujeito para existir. O primado do objeto na dialética negativa acaba rompendo com a visão tradicional de harmonia recíproca entre sujeito e objeto, assim como demonstra que o último não existe avulso à realidade material, mas somente existe a partir de uma construção sócio-histórica. Com o primado do objeto, Adorno pretende exprimir que este não é passível de ser compreendido plenamente através da conceitualização. Como o sujeito não pode compreender o objeto de forma plena, cabe ao primeiro um processo de autorreflexão para tentar aproximar-se do último. “É por meio da autorreflexão que a consciência individual consegue se libertar daí e se ampliar” (ADORNO, 2009, p.47). O sujeito é diferente do objeto (ainda que ambos sejam categorias derivadas da reflexão), contudo Adorno insiste que os mesmos não devem estar rigidamente separados. Há uma diferenciação radical e qualitativa entre sujeito e objeto; a questão para Adorno é incrementar as mediações entre estes.

É preciso insistir criticamente na dualidade do sujeito e do objeto, contra a pretensão de totalidade inerente ao pensamento. Em verdade, a cisão que torna o objeto algo estranho, a ser dominado, e que o apropria subjetivamente é o resultado de um arranjo ordenador (ADORNO, 2009, p.151).

Deste modo, a dialética negativa realiza uma mudança qualitativa em relação aos sistemas filosóficos fechados marcados pela fixidez da verdade. Em Adorno, a verdade não é absoluta, mas encontra-se em constante movimento. Com estas reflexões, Adorno não pretende eliminar o sujeito do conhecimento, mas indicar sua limitação e

incapacidade de conhecer o objeto a partir do domínio do mesmo. Sendo assim, o sujeito necessita efetuar outra relação com o objeto, ciente de suas limitações e de sua própria condição – de sujeito, que em um processo de reflexão sobre si próprio, também é objeto, afinal “olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (NIETZSCHE, 2005d, p.19).

Estabelecidas determinadas aproximações entre a crítica nietzschiana sobre o conhecimento humano a partir de conceitos genéricos com a noção da não-identidade adorniana, torna-se proveitoso para o trabalho em questão, elaborar certas reflexões acerca dos valores para dar continuidade nos pensamentos que relacionam as noções de bem e mal com o processo civilizatório.

2.2 CONFLAGRAÇÃO DE VALORES

Noções antropológicas nietzschianas

Foi indicado anteriormente que, para Nietzsche, a verdade passa a ser mais desejada pelos homens em um determinado rebanho por questões de valor. Contudo, ainda não foi mencionado a genealogia destes mesmos valores e sob que condições brotariam as noções de bem e mal. Neste momento, busca-se mostrar a relação entre a moralidade e o desenvolvimento do processo civilizatório.

Antes de iniciar as reflexões acerca do entrelaçamento entre moralidade, razão e civilização sob um procedimento genealógico, é interessante apontar a que modelo de homem ou humanidade Nietzsche se refere. Ao tentar compreender a humanidade sob uma perspectiva extramoral, Nietzsche colocará questões obscuras referentes à nossa espécie que foram deixadas de lado por filosofias moralistas. Compreender a maneira pela qual o bicho-homem se torna mais doméstico através de determinadas relações de poder, envolve elaborar reflexões acerca de afetos desconsiderados, ou mesmo rechaçados, pela reflexão moral no Ocidente. Muito do que Nietzsche afirmará acerca da humanidade não é compatível com os valores cristãos propagados secularmente.

Neste sentido, Nietzsche efetuará severas críticas a pensadores que tentam compreender a formação dos valores do bicho-homem a partir de sua própria moralidade, ou seja, analisar o que é a humanidade em sentido amplo a partir de uma moralidade específica que suprime múltiplas características da espécie em favor de sua autoconservação seria um erro grotesco, pois não propiciaria uma visão para além da moral estabelecida; seria uma

visão ofuscada pelos valores deste próprio pensador que não conseguiu desgrudar-se da moralidade de seu rebanho. “Toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde seu início” (NIETZSCHE, 2005d, p.16). Esta visão desconsideraria a constante transformação de nossa espécie. Para se obter algum conhecimento acerca do que seria a humanidade, dever-se-ia, para Nietzsche, colocar-se para além dos valores convencionados e realizar uma visão extramoral acerca do fenômeno. É desta forma que o pensador alemão criticará aqueles que tentam compreender o que é o bicho-homem a partir dos valores cristãos, que desconsideram múltiplas características “pecaminosas” da espécie.

No fragmento póstumo 3[12] de março de 1875, Nietzsche estabelece a diferença entre “*Humanem*” e “*Menschile*”; ambos referem-se ao ser humano, contudo, possuem significados diversos. Nietzsche caracteriza “*Menschile*” enquanto humanidade em seu sentido amplo, como ser existente enquanto parte da natureza. “*Menschile*” significa algo próximo à animalidade, seria o caráter de nossa espécie, válida, enquanto definição do gênero humano, para toda e qualquer cultura. Diferentemente, “*Humanem*” indica um modelo específico de homem; trata-se do homem domesticado, do humanismo e cristianismo. “*Humanem*” refere-se a um tipo de homem já socializado e domesticado, como que um tipo de homem, já amansado pelos valores cristãos, que criou uma segunda natureza que a afasta de seu caráter “*Menschile*”. Esta visão de “*Humanem*” foi a que se tornou válida pela filologia clássica que Nietzsche irá criticar. Segundo esta noção, o “*Menschile*” teria um caráter de inumanidade. Seria algo como considerar o “*Humanem*” como aquilo que faz o ser humano se separar da natureza (como se isso fosse possível), enquanto o “*Menschile*” carrega a mesma em seu íntimo (NIETZSCHE, 1988, p.17).

São vários os momentos em que Nietzsche efetua críticas ao homem moderno (“*Humanem*”) e sua respectiva domesticação. Suas críticas voltam-se também para o processo de interpretação do que seria o ser humano, pois, em sua visão, os pensadores modernos tendem a atribuir a característica do homem moderno (“*Humanem*”, socializado, domesticado) à humanidade em geral. Com isto, o filósofo alemão pretende indicar que é um erro grotesco e de falta de sentido histórico avaliar o que seria a humanidade quando se está preso à moralidade de sua época, como se a humanidade fosse um produto pronto e acabado que assim fora criada e concebida, como um caráter inalterável. Portanto, seria um grave preconceito à diversidade e à animalidade presente no ser humano, considerar o “*Humanem*” como uma definição universal para o gênero humano (NIETZSCHE, 1988, p.17).

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição (NIETZSCHE, 2005d, p.16).

Em contraste a estas interpretações etnocêntricas, Nietzsche pretende apontar para aquilo que há de “*Menschile*” nos homens³⁰. Em uma crítica análise filológica, o filósofo alemão repara que certos homens modernos interpretaram o homem da antiguidade como sendo “*Humanem*”; para o filósofo alemão, contudo, o homem da antiguidade era mais próximo ao “*Menschile*”, era um homem que ainda não havia sido infectado por determinados valores cristãos. A modernidade pautada na filologia clássica não soube interpretar adequadamente o homem da antiguidade com suas palavras e conceitos: “por trás deles sempre se oculta um sentimento que tem de ser alheio, incompreensível ou penoso para a sensibilidade moderna” (NIETZSCHE, 2004, p.140). A compreensão moderna dos antigos, nesse sentido, torna-se idílica. A cultura teórica que predomina na civilização moderna seria incapaz de compreender a visão cosmológica da antiguidade, pois o homem moderno, esclarecido e sem mitos, é guiado por outras instituições como a educação abstrata, o direito abstrato ou o Estado abstrato³¹, que são frutos de um processo secular de racionalização que pretende eliminar a fantasia mítica através da lógica e da eficácia.

É também neste sentido que Nietzsche realizará críticas a determinados psicólogos ingleses que almejam compreender a gênese da moralidade do ser humano pautados em valores especificamente convencionados. Segundo Nietzsche, estes ingleses são desprovidos de espírito histórico. “Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica” (NIETZSCHE, 1998, p.18). O pensador alemão afirma que estes ingleses efetuam uma genealogia da moral pautada na utilidade, ou seja, segundo esta visão utilitarista sobre a moral, as ações não-egoístas, por serem úteis a uma determinada coletividade, acabaram sendo louvadas como as ações boas. Com o decorrer das

³⁰ Como ilustração, é válido lembrar que o título *Humano, Demasiado Humano* no original é *Menschliches, Allzumenschliches*.

³¹ Referência ao parágrafo 23 de *O Nascimento da Tragédia*.

gerações, o motivo pelo qual as “ações boas” foram consideradas boas acaba sendo esquecido. É desta forma que, segundo a interpretação destes psicólogos ingleses, as ações não-egoístas, após o esquecimento dos motivos para sua adoração, são, através do costume cotidiano, consideradas como boas em si.

Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses – temos aí “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e por fim “o erro”, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem (NIETZSCHE, 1998, p.19).

Para Nietzsche, o valor “bom” como ação não-egoísta, segundo a interpretação dos psicólogos ingleses, além de possuir uma explicação demasiado utilitarista sobre o fenômeno da moral, buscando o juízo “bom” no local errado, também exalta um determinado valor que deveria ser condenado ao invés de ser motivo de orgulho. Não bastasse buscar a origem do juízo “bom” no lugar errado, estes mesmos equivocar-se-iam no argumento do esquecimento da utilidade destas ações, pois, segundo Nietzsche, a utilidade destas ações não-egoístas, não desapareceria, mas seria reforçada cotidianamente, impedindo o esquecimento da raiz deste juízo. “Logo, em vez de desaparecer da consciência, em vez de tornar-se olvidável, deveria firmar-se na consciência com nitidez sempre maior” (NIETZSCHE, 1998, p.20).

É efetuada a crítica aos psicólogos ingleses por estes não terem feito uma genealogia da moral mais profunda. Também por considerarem a ação não egoísta como a raiz do juízo “bom” – um juízo de certo modo adequado aos valores modernos de raiz cristã. Em seguida, veremos como, sobretudo a partir de uma análise filológica, Nietzsche desconstrói o argumento dos psicólogos ingleses sobre a genealogia da moral a partir de noções como o ideal ascético, o ressentimento e a vontade de poder.

A “bondade” dos “bons”.

Considerando que os valores de seu tempo são decadentes e hostis à vida, Nietzsche pretende refletir acerca das origens do processo de valoração presente nos primórdios da humanidade. Considerando que nem sempre existiu o cristianismo e nem sempre existiram as noções de bem e mal dos modernos, mas que estes foram historicamente construídos, almeja-se compreender os devidos desdobramentos em seu processo de realização e dominação presentes na civilização.

É uma filosofia desta natureza, uma *filosofia histórica*, imbuída de preocupações com as questões da origem e do princípio – e fundamentada numa metodologia que Nietzsche irá designar de genealógica -, que Nietzsche opõe à *filosofia metafísica*, inconsciente de suas ilusões fundamentais e originárias (RIBEIRO, 1999, p.24).

Para tal, Nietzsche resolve estender sua reflexão até um passado longínquo na tentativa de compreensão do processo de valoração nas primeiras comunidades humanas que se diferencie da explicação utilitarista. Um estágio de grau zero nos valores, como que uma espécie de caos ou ausência de ordem moral, ou ainda niilismo teórico-prático para alguns, é considerado hipoteticamente como um primórdio de onde partiriam as reflexões. Neste estágio, haveria uma ausência de sentido para os acontecimentos e um vazio referencial para os seres humanos.

O homem se encontrou, desde a antiguidade, exposto a uma forma de niilismo teórico-prático. A consciência de sua insignificância na corrente do devir cósmico, assim como sua dificuldade para entender e aceitar a existência da dor e do mal, eram perigos que ameaçavam com privar de todo sentido ao mundo e à vida humana (MARRADES, 2004, p.11).

Segundo a interpretação nietzschiana, esse estágio no qual inexistem os sentidos para os fenômenos do universo é de desespero e desamparo à humanidade, na medida em que a mesma não encontra referenciais em sua orientação. Esse estágio de deserto de valores tende a ser superado por conta do extremo horror que os homens possuem em relação a este vazio referencial. Chega-se então à afirmativa de que o bicho-homem necessita de um sentido para este vazio, ainda que este preenchimento para o nada, seja outro nada, ou seja, este vácuo referencial típico do deserto inicial pelo qual caminhou a humanidade tende necessariamente a ser preenchido por algo, mesmo que este algo seja, ele também, destituído de vida e potência e, portanto, um outro vazio. Vejamos na seqüência de que maneira Nietzsche indaga a respeito das primeiras noções referentes ao juízo “bom”, que poderiam preencher a este vazio.

Ao se indagar sobre os primórdios das noções referentes aos valores, o filósofo do martelo aponta que os nobres, ou seja, os poderosos, guerreiros, que possuíam força em demasia, julgaram a si mesmos como os “bons”. Ou seja, não foram os atos (não-egoístas) que foram louvados, mas homens é que foram valorados por si mesmos³². “Foram os

³² Este assunto, melhor trabalhado em *Genealogia da Moral*, também fora abordado por Nietzsche em *Além do bem e do Mal*: “É óbvio que as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a homens, e somente depois, de forma derivada, a ações: por isso é um grave equívoco, quando historiadores da

‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (NIETZSCHE, 1998, p.19). Os homens criadores de valor caracterizaram-se como bons, as valorações dos atos só ocorreram posteriormente, e derivadamente das primeiras. Os criadores de valor seriam, em sua visão, algo mais elevado que os demais seres. Em consequência desta valoração, aquilo que não possuía a mesma vitalidade e força física era, para estes mesmos nobres, algo inferior, fraco e, portanto, plebeu, “ruim”. Assim, a oposição entre “bom” e “ruim” inicialmente nada teria a ver com a utilidade das ações para um determinado rebanho. O juízo “bom”, portanto, não é derivado daquele que faz o “bem” (NIETZSCHE, 1998).

Este tipo senhorial julgaria a si mesmo como bom, portanto, sendo que o juízo “ruim” nasceria como algo que difere desta nobreza. “Eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (NIETZSCHE, 1998, p.19).

Para tornar seus argumentos mais consistentes, Nietzsche elabora uma análise filológica do caso e busca a origem dos valores também a partir da raiz da significação das palavras. A linguagem seria de importância fundamental para compreender uma genealogia da moral e, partindo da análise da mesma, Nietzsche encontrará semelhanças sobre o assunto em diversas línguas.

Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim” (NIETZSCHE, 1998, p.21).

Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche prossegue os argumentos através da linguagem, demonstrando a identidade existente entre “ruim” e “simples” enquanto diferenciadores do que é “bom” ou “nobre”. Desta forma, o filósofo consegue interpretar o fenômeno da genealogia da moral de uma forma que difere consideravelmente dos psicólogos ingleses e acende faíscas a um problema até então fosco na história da filosofia. Considerando, porém, que as múltiplas forças existentes no universo se movem incessantemente, Nietzsche demonstra que esta valoração a partir dos senhores nobres e guerreiros não permanecerá no domínio eternamente, mas terá de efetuar disputas com

outros tipos de força. Veremos na seqüência de que modo esta moral dos senhores entrará em decadência através de uma secular disputa com valores do ressentimento que almejam também impor domínio.

Potência e ressentimento

Segundo o procedimento interpretativo de Nietzsche, existem forças múltiplas que estão constantemente em batalha por poder. “Tudo é perpassado por forças” (MARTON, 1986, p. 81). Neste caso, quando o assunto é a busca da origem dos valores morais, deve-se ter em consideração este fato; conforme foi corroborado anteriormente, são os poderosos que instituem a moralidade. A vida, em si, seria vontade de poder; esta última estimula as múltiplas forças existentes que estão em luta. “A luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida” (NIETZSCHE, 2001, p.244). Desta forma, todo organismo estaria em um perpétuo vir a ser almejando domínio e expansão. E, enquanto um organismo vivo, “terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder” (NIETZSCHE, 2005a, p.155). Desta maneira, a filosofia nietzschiana parte de uma perspectiva de que os organismos no universo tendem a efetuar domínio, incrementando sua força. “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força” (NIETZSCHE, 2005a, p.19).

A partir destas reflexões, infere-se que mesmo aqueles que não são os nobres e guerreiros, também almejarão poder e domínio. Os “nobres”, “bem nascidos” ou os “bons” caracterizar-se-iam por uma força física e vontade de poder afirmativa. “Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua autoconservação” (NIETZSCHE, 1998, p.25). Seus meios que afirmam a si mesmos como superiores envolveriam atividades físicas como a guerra, a aventura ou a caça, por exemplo. Os demais homens, nos quais não há a força física necessária para efetuar seu domínio, haveriam de criar outros meios para saciar sua ânsia por domínio. Como já foi corroborado, as múltiplas forças movem-se ininterruptamente pelo universo; e essa força dominante, a dos nobres, guerreiros, em algum momento deixaria de ser a hegemônica. Afinal, as ovelhas também almejam poder. Os fracos, a plebe, os “ruins”, sobretudo com o impulso da figura sacerdotal, iniciam uma revolta na moral contra as nobres aves de rapina. Significa isto dizer

que aqueles desgraçados, malogrados que não possuíam o poder devido para dominar, inventaram um modo de caluniar os poderosos para sua própria autoconservação. Desse modo, os fracos, em sua própria defesa, acusam todo aquele que é não-fraco de ruim. Inicia-se a revolta contra o reinado dos valores nobres.

Nietzsche corrobora que provavelmente houve uma disputa por poder entre guerreiros e sacerdotes. Os sacerdotes, possuindo o poder espiritual, almejavam também o poder político. Realizando uma distinção qualitativa entre “puros” e “impuros”³³, os sacerdotes iniciam sua tentativa de derrubar a moralidade dos nobres a fim de instituir novas modalidades de valor. A vingança sacerdotal - e os judeus são o exemplo típico desse caso que o autor apresenta – consegue então inverter os valores da aristocracia guerreira. “O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem finura na desconfiança a tudo ‘bom’ que é honrado por ele” (NIETZSCHE, 2005a, p.158). Para o escravo, com o auxílio do sacerdote, os bons são os impotentes, os sofredores e necessitados.

Curiosamente, a moral escrava, advinda da impotência sacerdotal, torna-se vitoriosa e perpetua seu poder no decorrer dos séculos. “‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (NIETZSCHE, 1998, p.28). O envenenamento sacerdotal consegue êxito e se difunde no interior da cultura. Em consequência disto, todo o conhecimento construído posteriormente será baseado em uma determinada moralidade e esta última seria fruto de relações de poder. Por ser impotente, o domínio sacerdotal se realiza através da vingança. “Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (NIETZSCHE, 1998, p.25).

Deste modo, o ressentimento acaba tornando-se criador de valores. Ora, uma diferença na criação dos valores apontada por Nietzsche entre o nobre e o sacerdote é a seguinte: os nobres criam o valor a partir de si próprio, com seu poder, afirmam: “*Eu sou bom*”; e quem não possuir suas qualidades é o fraco e desprezível. “Eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos seus inimigos” (NIETZSCHE, 1998, p.30). Sua felicidade e sua “bondade” brotam de si mesmos, portanto, sua vontade seria afirmativa. Em contrapartida, o tipo sacerdotal, em sua impotência, diz um Não a todo aquele que é poderoso e o oprime; sua valoração está, portanto, pautada em algo exterior a si próprio, enquanto o nobre afirma a si mesmo. “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a

³³ E Nietzsche aponta para o fato de que “puro”, na antiguidade, não possuía uma significação profunda e simbólica como possui para o mundo moderno. “O ‘puro’ é, desde o princípio, apenas um homem que se lava, que se proíbe certos alimentos que causam doenças de pele, que não dorme com as mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue – e não mais, pouco mais que isso!” (NIETZSCHE, 1998, p.24).

moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, 1998, p.29).

Contudo, é de se admitir que o homem do ressentimento possui uma delicadeza, uma inteligência³⁴ a mais que o homem nobre; este último talvez estivesse mais preocupado com suas paixões e respectivas satisfações e assim conseguia domínio. O homem do ressentimento por sua vez, teve de inventar meios sutis para conseguir efetuar sua dominação. Através de sua nefasta moralidade, o sacerdote consegue poder para frear instintos deveras necessários e estimulantes da vida³⁵. “A moral ensinou, por conseguinte, a odiar e a desprezar mais profundamente aquilo que constitui o traço característico fundamental dos fundadores: a sua vontade de poder” (NABAIS, 1997, p.232). A verdade, e de onde viria a vingança a quem não agir adequadamente, viria de um além-mundo, de uma racionalização explicativa e não do mundo físico. Nisto implica dizer que há certa hostilidade ao mundo³⁶ para afirmar outro inexistente. “O ódio em relação a este mundo daqui lhe conduz a afirmar um outro mundo, um mundo verdadeiro, um mundo que deve ser e que é em si pela simples razão de uma certa espécie de homens tem necessidade dele” (BIRAULT, 2000, p.39). Já que os fracos não possuem a força devida para vingar-se dos fortes, constroem um mundo fictício-regulador – moralidade – para exercer sua vingança e fomentar sua autoconservação. É assim também que o livre-arbítrio é introduzido, pois o não poder (não ter forças para) se vingar é falseado como agir dessa maneira impotente por vontade própria. Em outras palavras, a falta de força para se vingar, o não poder se vingar, torna-se, de modo enganador, um não querer se vingar, como se a falta de força fosse uma escolha própria³⁷. A fraqueza torna-se uma virtude. “Eles agora monopolizaram inteiramente a virtude, esses fracos e doentes sem cura, quanto a isso não há dúvida” (NIETZSCHE, 1998, p.112). Não havendo a possibilidade de ser um outro que não é fraco, o ressentido acusaria o não-fraco e, assim, justificaria sua existência e simultaneamente atacaria seu inimigo nobre. Desta forma, o ressentido consegue dar sentido para a sua falta de força e a nomeia “liberdade”.

³⁴ “Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento” (NIETZSCHE, 1998, p.30).

³⁵ E sobre esta moralidade, afirma Nietzsche em *Ecce Homo*: “A perda do equilíbrio, a resistência contra os instintos naturais, em uma palavra, a ‘ausência-de-si’ – tudo isso foi chamado de moral até agora” (2010, p.107).

³⁶ No aforismo 62 de *Além do bem e do mal*, ao se referir à Igreja, Nietzsche reforça esta idéia da mesma de negar o mundo físico em detrimento de uma “realidade extramundana” e tornar o homem um “sublime aborto”: “(...) converter todo o amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a Terra em ódio a tudo terreno – esta foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, ‘extramundano’, ‘dessensual’ e ‘homem superior’ se fundiram num só sentimento” (2005a, p.61).

³⁷ “Sofrimento e impotência – foi isso que criou todos os transmundanos” (NIETZSCHE, 2005b, p.57).

A partir da análise desses tipos (nobreza guerreira e sacerdote), Nietzsche pretende indicar algumas pistas com referência à origem dos sentimentos morais para a humanidade. Inicialmente, pretende-se apontar de que modo poderia ter ocorrido as primeiras valorações humanas e de que maneira estas seriam derrubadas a partir de uma vingança sacerdotal. “A vontade de potência impotente, inibida, torna-se uma contra-vontade” (BRUSOTTI, 2000, p.12). Nietzsche irá apontar que esta contra-vontade, a moral dos ressentidos, foi a vencedora no embate entre os distintos modos de valoração e, assim, conseguiu impor seu domínio no desenrolar da civilização. Estes importantes passos argumentativos contribuirão, ainda, para estabelecer uma crítica à cultura e intentar certa compreensão de uma vontade de nada que preenche o vazio do homem civilizado. Ainda antes de esclarecer questões referentes aos ideais ascéticos, tão necessários e tão perniciosos à humanidade, é profícuo caracterizar os distintos modos de valoração dos tipos anteriormente referidos: a moral dos senhores e a dos escravos.

A moral dos senhores e a moral dos escravos

A partir da compreensão apontada na primeira dissertação da *Genealogia da Moral* referente ao modo de valoração senhorial e o modo de valoração sacerdotal, torna-se interessante fazer referência (que está intimamente ligado ao tema da dissertação) a duas modalidades de moral que Nietzsche denominará de moral dos senhores e moral de escravos.

Indicar estas modalidades de valoração significaria flertar com certo tipo de interpretação que considera que não há valor universalmente estabelecido, mas que estes são construídos segundo determinadas perspectivas. “Os valores não têm uma existência em si, não são uma realidade ontológica; são o resultado de uma produção, de uma criação do homem: não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo” (MACHADO, 1999, p.60). Contudo, não bastaria tão somente indicar perspectivas diferenciadas para um problema e apontar que existem forças que estão continuamente se movendo; caberia qualificar estas forças, isto é, caracterizar como estas forças efetuam, ou não, domínio. Ou, ainda, se a vida é vontade de poder, caberia então propor uma distinção entre um tipo de vida ascendente e outro decadente e estabelecer uma hierarquia entre as forças. “Em cada configuração hierárquica é possível desvelar a tipologia das forças que dominam: ativas ou reativas, determinantes de um modelo de vida ascendente ou decadente, de acordo com a forma pela qual operam” (RIBEIRO, 1999, p.54). As forças ativas seriam aquelas que realizam suas afirmações a partir de si mesmas em um processo de criação enquanto as forças

reativas seriam aquelas que somente poderiam afirmar-se a partir da negação de um outro a fim de conservar-se. “Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força” (DELEUZE, 1976, p.33).

A partir deste raciocínio, poder-se-ia associar aquilo que Nietzsche denominou a moral dos senhores às forças ativas enquanto a moral dos escravos representaria forças reativas, pois “a moral dos senhores nasce da ideia de bom, que é uma afirmação de si mesmo, tirando, por antítese, sua noção de mau. Com os escravos, todavia, a moral vigora no ódio a tudo aquilo que não é seu; sua moral necessita de estimulantes externos para entrar em ação” (RIBEIRO, 1999, p.88). Portanto, a moral dos senhores, que na *Genealogia da Moral* aparece sob o tipo da aristocracia, representaria uma qualidade de força ativa enquanto a moral dos escravos, exemplificada com o ressentimento do tipo sacerdotal, estaria em consonância com as forças reativas.

Deve-se ter em mente que o pensamento nietzschiano não possui a pretensão de consolidar leis, elaborar sistemas ou possuir uma pretensão de verdade absoluta acerca de qualquer questão; portanto, há de se levar em consideração, quando o mesmo define uma moral dos senhores e uma moral de escravos, que estas são tipos que podem auxiliar na interpretação de certos fenômenos morais, não possuindo a ambição de exprimir exatamente o que seriam estas mesmas. Por isso mesmo, o filósofo considera que estas duas modalidades de valoração encontram-se misturadas no interior da cultura, podendo existir simultaneamente em um mesmo ser³⁸.

A moral dos senhores, aquela que cria valores a partir de si, representaria um modo de vida ascendente, na medida em que dá vazão à vontade de poder. “Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si” (NIETZSCHE, 2005a, p.156). Ao reverenciar suas próprias características, a moral dos senhores ignora uma possível utilidade que poderia ser empregada nas mesmas. Diferentemente, a moral de escravos, que necessita de um inimigo para sua própria afirmação, seria uma moral da utilidade, pois para os fracos, seria de grande serventia exaltar como de valor superior, por exemplo, a humildade ou a compaixão já que estas auxiliam em sua preservação.

³⁸ A este respeito, afirma Nietzsche em *Além do bem e do mal*: “Há uma moral dos senhores e uma moral dos escravos; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior uma só alma” (2005a, p.155).

Nietzsche tenta também ilustrar sua tipologia através de um fato histórico específico (Primeira Guerra Judaico-Romana) que, porém, é estendido ao longo da história humana: “*Roma contra Judéia, Judéia contra Roma*”. Este evento é citado tendo em vista que Roma (e aqui, Nietzsche faz referência aos valores de Roma anteriores à oficialização e institucionalização do cristianismo no Império) caracterizar-se-ia por estimar valores aristocráticos, auto-afirmativos. No bojo da civilização romana, houve uma revolta escrava baseada na vingança e uma respectiva inversão de valores. Os judeus são analisados enquanto um povo ressentido, que exalta uma moral sacerdotal. Na disputa por poder, Judéia venceu. O cristianismo tornou-se religião oficial e, com ela, os valores sacerdotais. Através da rebelião escrava na moral exercida pelo povo judeu, seus profetas conseguiram fundir “‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’ e ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’” (NIETZSCHE, 2005a, p.83). Através desse modo sacerdotal de valoração, características mundanas tornam-se pecaminosas em benefício de substâncias transmundanas.

Estas ideias visam compreender de que modo Nietzsche analisa os valores da civilização Ocidental e de que modo esta está imbuída de violência à vida e suas pulsões primordiais. Esta crítica estará um tanto mais completa a partir do momento em que elaborarmos reflexões referentes aos ideais ascéticos e seu entrelaçamento no interior do processo civilizatório.

2.3 A FORÇA DO FRACO

O ideal ascético

A proposta de tentativa de realizar reflexões sobre o processo de hominização em Nietzsche encontra certos desafios de compreensão na medida em que certos temas, no quais se encontram palavras-chaves que se repetem mas não possuem uma definição conceitual exata, encontram-se imbricados; para uma possível assimilação dos argumentos realizados, é de valor considerar, portanto, que o processo civilizatório deve ser compreendido enquanto constituído de múltiplas forças e que, para apreender algo do seu movimento, seria proveitoso considerar uma série de forças que estão relacionadas a esta multiplicidade. Outrossim, compreender a inversão de valores promovida pelo cristianismo/judaísmo no interior do processo civilizatório significaria também fazer menção aos ideais ascéticos presentes em sua impotência. Ao relacionarmos estas forças, haverá de se

relacionar outras forças presentes que estão em contato com outros temas. Como, então, os ideais ascéticos estariam abarcados neste processo e qual sua importância?

Como foi mencionado anteriormente, o *Homo sapiens* possui um pavor ao vazio referencial e necessita encontrar uma justificativa para suas ações e para os acontecimentos ao seu redor. Para sair do deserto de valores, o bicho-homem necessita criar costumes, referências, moralidade, que indicarão algum norte por onde condenar e por onde exaltar certos tipos humanos e certas práticas. As forças existentes no universo não cessam, a vontade de poder não paralisa, o vir-a-ser permanece implacável. Portanto, alguma vontade, afetos, haverão de existir, mesmo que essa vontade seja uma vontade de negação da própria vida. “O essencial é, incondicionalmente, querer. O objetivo correspondente é secundário” (BRUSOTTI, 2000, p.06).

Os ideais ascéticos cumpriram de maneira efetiva este objetivo na civilização ocidental. Já foi mencionada a importância da figura do sacerdote no processo de vingança contra os valores guerreiros e quais alguns de seus meios. A dominação sacerdotal ocorre por via espiritual. Como refletido anteriormente, o guerreiro está relacionado à atividades corpóreas e a vontades afirmativas; seu domínio se realiza, portanto, a partir do mundo terreno, a partir da vida e sua imanente vontade de poder. O sacerdote estaria em consonância com os ideais ascéticos, aqueles nos quais se reprovam os prazeres mundanos e as vontades, tornando virtude a renúncia de si. “Moral dos escravos e ideal ascético são ambos meios desta vontade de potência impotente, carregada de ressentimento, eles são seus meios para a dominação” (BRUSOTTI, 2000, p.12). Essa moralidade, decorrente dos ideais ascéticos, sabe-se, foi vitoriosa. Os fracos ressentidos tornaram-se os criadores de valor. Isto teria um enorme impacto sobre as características de formação do bicho-homem.

Nietzsche irá apontar que os ideais ascéticos surgem em decorrência de um ódio ao mundano, pois para afirmar um outro mundo inexistente, um além-mundo, seria necessário demasiado rancor ao que é a natureza e suas forças intrínsecas.

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*...(NIETZSCHE, 1998, p.149).

Sendo também vontade de poder, os ideais ascéticos são forças, forças de autoconservação que, ao negar a vida, dominam a mesma através de um além-vida fictício. “O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados” (NIETZSCHE, 1998, p.111). O devido ódio ao mundo terreno será um fator que contribuirá para a nascente de uma moralidade que nega a potência da vida em detrimento da afirmação de um paraíso metafísico. Este mesmo paraíso justifica a existência, ocupando, para Nietzsche, o vazio com vazio. Muito efetivos para construção do gênero humano são os ideais ascéticos: realizam sua dominação (no próprio mundo físico e suas forças múltiplas) através de um plano supra-sensível e, simultaneamente, oferecem um sentido para seu domínio e um objetivo, um “*Tu debes*”, que preenche e conforta o *Homo sapiens* em seu vazio³⁹. Com os ideais ascéticos o bicho-homem sai do grau zero caótico para apoiar-se em algo, para ter um caminho por onde trilhar. “Para suportar a existência, o homem tem necessidade de interpretar o vir-a-ser como dotado de um sentido, como tendendo para um alvo, que pudesse oferecer uma resposta à pergunta: Por quê?” (GIACÓIA JUNIOR, 2007, p.31). Alguma vontade deve existir, mesmo que uma vontade que negue outras tantas vontades, como no caso da moral cristã. Este meio de conservação, remédio contra o niilismo inicial, desenvolveu a idéia de verdade como meio de retirar do homem seu medo ao vazio. “O ideal ascético dá a cada sofrimento um sentido; e se um sentido é dado e ele, o homem pode até mesmo querer e procurar o sofrimento” (BRUSOTTI, 2000, p.07). Neste sentido, sofrimento não seria um problema, mas a ausência de sentido para o sofrer que seria.

Ao construir um mundo fictício que nega as vontades terrenas, os ideais ascéticos caracterizar-se-iam por serem forças que, enquanto tais, almejam poder e domínio, mas que, curiosamente, exercem sua força a partir da mutilação de forças terrenas.

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra sua expressão, a beleza, a alegria (NIETZSCHE, 1998, p.107).

Ainda que seja uma vontade de nada, continua sendo uma vontade e, portanto, vontade de poder. “A análise genealógica considera a vida como vontade de

³⁹ “O ideal ascético significa precisamente isso: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido” (NIETZSCHE, 1998, p.148).

potência mesmo quando ela é reativa, negativa, fraca, isto é, quando exprime uma vontade de nada, quando é niilista” (MACHADO, 1999, p. 69).

Para Nietzsche, o ideal ascético seria uma espécie de doença, pois seria algo como uma antinatureza, uma negação da vida. O homem “bom” – considerando aqui o homem domesticado pelos valores do ressentimento – seria um doente que envenena a vida e almeja destruir a saúde vital. “A vontade dos enfermos de representar uma forma qualquer de superioridade, seu instinto para vias que conduzam a uma tirania sobre os sãos” (NIETZSCHE, 1998, p.112). A moralidade decadente se fortifica concomitantemente ao enfraquecimento das paixões humanas. Com o incremento do poder da moral, o bicho homem torna-se mais manso, mais doméstico, e acaba aceitando normas que glorificam a mortificação e/ou aniquilamento de afetos afirmativos deveras importantes à existência humana. É assim que, ao conceber autoridade suprema a este mundo fictício e suas respectivas derivações como deus, paraíso, alma, vida eterna, o bicho homem torna-se adorador do nada, um bicho doméstico que ama as próprias correntes que amarram suas vontades corpóreas primordiais. Neste sentido, nos fala Zarathustra: “Enfermos e moribundos, eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras” (NIETZSCHE, 2005b, p.58). Os ideais ascéticos, negadores da corporalidade, são resultados da necessidade de homens doentes que almejam obter domínio através de ficções.

A religião foi um elemento fundamental enquanto propagador dos ideais ascéticos na civilização ocidental. Nietzsche não poupará críticas ao cristianismo por este ser um representante do ideal ascético que nega a sensualidade, o corpóreo, a matéria, e, simultaneamente, eleva certa vontade de nada. Todavia, os ideais ascéticos não se manifestam somente na esfera da religião. A negação ao que é terreno também foi efetuada pela filosofia secularmente. A vontade de verdade presente na filosofia aproxima a mesma dos ideais ascéticos. “A um exame histórico sério, o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido” (NIETZSCHE, 1998, p.102). A vontade de negar a vida como resultado do fomento do ideal ascético, o ideal da humildade, pobreza e castidade, está presente desde a mais remota história da humanidade. O horror ao vácuo, intrínseco à humanidade, pode ser representado não somente no tipo sacerdotal – sua principal morada – mas também entre filósofos e artistas; para simbolizar melhor esta expressão que se pense no caso do pessimismo de Schopenhauer com sua ardente vontade de rasgar o véu através de

uma verdade metafísica e sua anestesia da vontade na figura do santo⁴⁰, ou mesmo no *Parsifal* de Wagner⁴¹, aquele que rendeu homenagem à castidade em sua velhice.

Desde Sócrates a filosofia ocidental adotou a postura de crença em um mundo verdadeiro das Ideias. Este mundo ideal, que foi crível como a verdade pelos filósofos, nega a sensualidade e torna elevado conceitos vazios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta” ou “conhecimento em si”. “Na busca da verdade, os filósofos teriam se conduzido sempre como se tivessem embotada ou entorpecida a potência da crítica do pensamento” (GIACÓIA JUNIOR, 2008, p.248). A filosofia está impregnada de ascetismo. A fé no pensar, na racionalidade em detrimento dos instintos, configura o homem teórico, um *décadent* que trabalha a serviço da ciência (NIETZSCHE, 1992).

Schopenhauer seria um modelo de filósofo que flerta com o ideal ascético por ser inimigo pessoal da sexualidade e almejar o amortecimento da vontade. Segundo a interpretação nietzschiana, Schopenhauer utiliza a figura do santo, que supostamente teria a capacidade de ir para além do conhecimento intuitivo e contemplar a essência do mundo, para justificar uma conduta de negação das vontades. Além disto, Schopenhauer simpatizava em demasia com a compaixão, corroborando a importância da renúncia de si e do amor ao próximo.

Ao invés de experimentar a moral enquanto perspectiva (isto é, vencer o pudor com o qual a alma se encontra encoberta e por isso mesmo impedida de se mostrar para o olhar tentador) e como algo a ser superado (algo como poder pairar acima dela), busca-se apenas ratificar seu potencial metafísico (seu fundamento enquanto algo valendo para todos) naquilo que religião e filosofia parecem ter em comum, isto quer dizer, tendo na caridade e na compaixão suas razões de ser religioso ou moral (SANTOS, 2009, p.144).

Neste sentido, segundo Nietzsche, os esforços empreendidos por Schopenhauer na construção de uma determinada ética acabaram por reproduzir os próprios valores da civilização ocidental. “Com isso, Schopenhauer não se percebeu de que todo seu esforço redundou na consagração filosófica de um determinado tipo de moral, precisamente da moral altruísta, cristã” (GIACÓIA JÚNIOR, 2005, p.46). Significaria dizer que Schopenhauer não pretendia ultrapassar os limites da moralidade em voga e situar-se para

⁴⁰ “Será ele, o santo, a figura que se encontra em condições de produzir uma mudança (*Wendung*) no rumo da vontade de viver. Isto quer dizer, negando-a na sua cega e incessante busca pela satisfação de desejos e no tédio que o satisfazer produz, num querer viver de insaciável apetite” (SANTOS, 2009, p.142).

⁴¹ No fragmento póstumo 26 [20] de 1884, Nietzsche caracteriza a arte de Wagner de demagógica, que se rebaixa até Lutero para aumentar sua influência.

além dos valores estabelecidos⁴². Reproduz-se a obediência – pois toda moralidade requer certa submissão à autoridades (costumes, leis, usos, etc.). Filosofia e religião estariam aproximadas, portanto, enquanto poder que legitima a moralidade vigente e enquanto meio de afirmar um além-mundo que nega potencialmente o mundo terreno. “Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois pólos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade” (NIETZSCHE, 1998, p.96). Segundo Nietzsche, a filosofia dependeu dos ideais ascéticos para a sua própria constituição. Sem uma determinada espiritualização, sem uma negação da sensibilidade, a filosofia não teria realizado a si mesma. Os filósofos, a partir dos ideais ascéticos, conseguiram encontrar uma justificativa para sua existência.

Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer como a *atitude filosófica em si* (NIETZSCHE, 1998, p.105).

É válido considerar que a filosofia, enquanto um saber que era baseado nos tipos do homem contemplativo, necessitou do ideal ascético para a realização de seu próprio desenvolvimento. E não somente isto: Nietzsche corrobora que até o momento em que vive, o sacerdote ascético serviu como a única forma pela qual a filosofia poderia perdurar seu domínio. “A moral cristã foi, até agora, a Circe de todos os pensadores – eles estavam a seu serviço” (NIETZSCHE, 2010, p.150). Deste modo, filosofia e ideal ascético seriam indissociáveis. Mesmo a filosofia não seria uma força contrária à dessensualização ascética, mas, antes, estaria imbuída de ascetismo. De modo similar as religiões, que procuram salvação em ficções extra-terrenas como deus, paraíso ou alma, a filosofia estabeleceria verdades absolutas que se encontrariam em um além-mundo. Expressões como “bem em si”, “razão pura” ou “a verdade” estariam em consonância com os ideais ascéticos; seriam formas de negação das paixões humanas para a consecutiva afirmação de Ideias inexistentes no mundo físico.

⁴² É válido considerar que Schopenhauer não tinha por objetivo superar a moralidade cristã, mas, justamente, sua adequação à mesma.

Além das religiões e da filosofia, Nietzsche apontará que também o conhecimento científico é partidário do ideal ascético, visto que inexistente uma vontade própria no mesmo. “O ideal científico, apresentando-se como o rival do ideal ascético, na verdade procederá dele, por ainda acreditar na verdade, por não possuir uma ‘fé’, uma ‘meta’ própria” (SOUZA, 1998, p.170). Desta forma, a ciência não possuiria crença em si mesma, mas seria um instrumento desprovido de qualquer ideal acima de si. A ciência não cria valores, em contrapartida, adora o vazio que é chamado por ela de “verdade”. A intrínseca vontade de verdade presente na ciência seria uma questão de fé, de crença na verdade como valor absoluto, como algo superior à aparência. Sendo fé, exaltando a verdade como um valor em si, a ciência partilha a crença em um valor metafísico. “Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender - : na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade), e com isso são necessariamente aliados” (NIETZSCHE, 1998, p.141). Neste sentido, haveria continuidade entre moral, filosofia e ciência. Estas partilham da incondicional vontade de verdade, assim como se caracterizam por uma negação da vida e sua potência imanente a partir do momento que prezam por um além-mundo. “Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história” (NIETZSCHE, 2001, p.136). A afirmação deste outro mundo seria também derivada do ódio ao mundo terreno, típico da postura do ressentido. “A verdadeira raiz desta vontade incondicionada de verdade é, com efeito, a vingança dos cansados e deserdados contra a vida” (BIRAULT, 2000, p.39).

A ciência seria outro domínio do ideal ascético, seria a própria manifestação deste ideal. A ciência não possui vontade própria, tampouco possui uma fé em si; seria um instrumento, um operar que visa fins. Segundo Nietzsche, a fé da ciência é a fé na superestimação da verdade, a crença na inestimabilidade e incriticabilidade da verdade; desse modo, é uma cúmplice do ideal ascético. Também a ciência é uma negadora da vida, também ela promove a dessensualização e a incondicional vontade de verdade; assemelha-se com a moralidade cristã no fato de possuir uma incondicional vontade de verdade e no fato de fomentar a dessensualização do bicho-homem, tal como o sacerdote ascético. Ao fim – e essa é outra semelhança com a moralidade cristã – estas características denunciam o caráter da autoconservação da ciência, sem esta crença absoluta no verídico, o conhecimento científico não se preservaria. É válido acrescentar que vontade incondicional de verdade seria uma escolha valorativa, portanto, deve ser pensada enquanto um jogo de relações de poder; a vontade de verdade é sustentada pela moralidade vigente. “A exigência incondicional da

verdade é, em verdade, a exigência da verdade como valor absoluto, como incondicionado” (GIACÓIA JUNIOR, 2008, p.251).

Sendo assim, os ideais ascéticos mostram-se como algo de extrema importância na formação (domesticação) do bicho-homem. São eles que dotam a vida de um sentido. O homem, tão pequeno em relação aos poderes da natureza, adquiriu poder com os ideais ascéticos ao conferir valores absolutos para sua existência e conservação. Com eles, as coisas humanas, demasiado humanas, tornam-se divinas. Tal caráter divino fora necessário enquanto um “*Tu debes*”, enquanto fardos pesados que o espírito tivera de carregar para se conservar.

Falando em termos gerais, o ideal ascético e seu culto moral-sublime, essa tão inventiva, inconsiderada, perigosa sistematização de todos os meios conducentes ao excesso do sentimento, sob a capa das mais santas intenções, o ideal ascético inscreveu-se de maneira terrível e inesquecível em toda a história do homem; e infelizmente não só em sua história... (NIETZSCHE, 1998, p.132).

Os ideais ascéticos vivem em cada um de nós e são reproduzidos enfaticamente pela cultura. Viver em cultura é violentar-se⁴³, é abrir mão de suas pulsões primordiais em detrimento da autoconservação do rebanho. Em suma, a obediência intransigente à moralidade é reforçada continuamente no interior da civilização. E obedecer a moralidade é abrir mão de muito do que há de natureza e potência no interior do homem. Através do domínio da moral, a humanidade “[...] foi regida pelos malogrados, pelos vingativos-astutos, pelos assim chamados ‘santos’, esses caluniadores do mundo e violadores do homem” (NIETZSCHE, 2010, p.106). Com certas reflexões acerca dos valores que a humanidade construiu durante o processo civilizatório, podemos afirmar que os valores são poderosos (na medida em que são efetuados através de relações de poder e possuem a força devida para contribuir no desenvolvimento da construção do homem domesticado) e intrínsecos à humanidade temerosa ao vácuo. “Nenhum poder maior encontrou Zaratustra, na Terra, do que o bem e o mal” (NIETZSCHE, 2005b, p.84). Veremos na seqüência de que modo estas poderosas noções de bem e mal contribuíram para o amansamento do bicho-homem através da violência e da interiorização ou repressão de instintos vitais humanos, demasiado humanos. Contudo, antes de se apresentar estas reflexões, cabe ainda introduzir o conceito de Esclarecimento, que irá contribuir consideravelmente na compreensão do tema proposto nesta dissertação.

⁴³ Este tema será abordado com maior precisão no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

O CONFLUIR DO ESCLARECIMENTO E DA CIVILIZAÇÃO

*“A história da civilização é a história da introversão do sacrifício.
Ou por outra, a história da renúncia.”*

Adorno & Horkheimer

3.1 MITO E RAZÃO

Breves Considerações sobre o Esclarecimento.

Até aqui, foram indicadas certas ideias referentes à construção de valores e da veracidade e suas respectivas forças no âmago da civilização no processo de hominização em Nietzsche. Pelo fato de o fenômeno indicado ressaltar um constante processo de espiritualização ou racionalização de conhecimentos legado às gerações humanas, reflexões referentes à racionalidade científico-filosófica ocidental não poderiam ser olvidadas neste trabalho, e não serão. É percebido, portanto, que para uma compreensão adequada do processo civilizatório para Nietzsche e Adorno e Horkheimer, é necessário, simultaneamente, um entendimento acerca do conhecimento científico e filosófico, que são derivados de uma determinada racionalidade secular.

Quando Nietzsche formula suas reflexões sobre os ideais ascéticos, niilismo ou vontade de verdade, o mesmo interpreta estes fenômenos como ocorrendo no decorrer do processo de hominização, e não em um tempo histórico definido, pois as forças que os movem seriam trans-históricas; implica também dizer que estes fenômenos estariam entrelaçados, sendo, portanto, indissociáveis. No que tange à crítica da racionalidade, Nietzsche não faz grandes diferenciações entre a ciência antiga e a moderna. “É porque privilegia em sua reflexão a questão da vontade de verdade a todo custo que Nietzsche não estabelece geralmente uma distinção essencial entre racionalidade filosófica clássica e a racionalidade científica moderna” (MACHADO, 1999, p.79). E isso porque a vontade de verdade, presente no moderno cientificismo, também existiu nas construções filosóficas desde a antiguidade – e se a direção do olhar se voltar para as reflexões de *Sobre Verdade e Mentira* ou mesmo de a *Genealogia da Moral*, será possível ver que esta vontade existe há muito tempo antes da existência daquilo que o Ocidente convencionou chamar de filosofia.

De modo análogo, os frankfurtianos Adorno e Horkheimer compreenderão o Esclarecimento como sendo um processo que está imbricado com o processo civilizatório,

sendo indissociável do mesmo. Com as reflexões referentes ao Esclarecimento, será possível observar que muito do que este processo representa para os autores frankfurtianos, encontra certas semelhanças com alguns dos temas abordados por Nietzsche. De modo geral, pode-se também afirmar que o Esclarecimento promove uma constante racionalização da vida do homem no decorrer da história. De certo modo, tanto Nietzsche como Adorno e Horkheimer estariam preocupados em estabelecer uma crítica às “conquistas” da civilização ocidental judaico-cristã através de uma constante racionalidade que submete os homens e a natureza. De outro modo, buscar-se-á explicitar as reflexões destes autores no que concerne ao desenvolvimento da civilização ocidental e a respectiva renúncia dos diversos instintos do bicho-homem ou, de que maneira podemos inferir que os pensamentos de Nietzsche com relação à gênese da moralidade, reverberam no processo de compreensão do Esclarecimento e seu respectivo domínio das forças da natureza e do ser humano.

Adorno e Horkheimer refletem sobre o processo do Esclarecimento, este gigante racional que enfrenta os mitos até esmagá-los sem se dar conta, porém, que na realidade a mitologia não foi massacrada, mas sacralizada em seu bojo. Ou, de outro modo, estão preocupados com o processo de desencantamento do mundo que pretende explicar os fenômenos do universo de modo racional de modo a poder submeter as forças da natureza ao preço da submissão dos próprios homens envolvidos no processo – tudo isso de modo tão ritualístico como outrora havia sido a magia e a religião.

Antes de continuar a apresentação dos pensamentos sobre este tema, é válido ressaltar algumas características desta palavra. Em algumas traduções ao livro *Dialética do Esclarecimento*, no original, *Dialektik der Aufklärung*, a palavra *Aufklärung* foi traduzida por Iluminismo. Ainda há traduções que indicam a palavra como Ilustração. Neste trabalho será adotado o termo Esclarecimento. Alguns pontos serão especificados para esclarecer esta opção.

A expressão *esclarecimento* traduz com perfeição não apenas o significado histórico-filosófico, mas também o sentido mais amplo que o termo encontra em Adorno e Horkheimer, bem como o significado corrente de *Aufklärung* na linguagem ordinária. É bom que se note, antes de mais nada, que *Aufklärung* não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exato na palavra portuguesa *esclarecimento*, por exemplo em contextos como: *sexuelle Aufklärung* (esclarecimento sexual) ou *politische Aufklärung* (esclarecimento político). Nesse sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc.). (...) Em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para

designar o processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. 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 da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência (ALMEIDA, 1985, p.07).

É preciso ter em mente que o Iluminismo, compreendido enquanto aquele movimento das Luzes típico do século XVIII, que pretendia libertar os homens através dos poderes emancipatórios da razão, é distinto da significação que Adorno e Horkheimer empregam para o Esclarecimento (mas poder-se-ia afirmar que o primeiro está contido no último)⁴⁴. A partir desta concepção, o Iluminismo representaria um movimento específico na história; trata-se de um movimento de pensadores do século XVIII, distintos entre si, mas que partilhavam pensamentos referentes à possibilidade de libertação humana por meio da razão. O Esclarecimento, já foi mencionado, seria um processo trans-histórico, presente desde os primórdios da humanidade. Portanto, “[...] o conceito de esclarecimento, embora sem perder o vínculo que o liga ao conceito crítico e emancipador expresso pelo termo na linguagem ordinária e filosófica, não se pode resumir, para nossos autores, às Luzes do século dezoito” (ALMEIDA, 1985, p.08). Até porque, se para o Iluminismo a razão possuiria um caráter eminentemente positivo enquanto libertador, o Esclarecimento, segundo a perspectiva frankfurtiana, deve ser compreendido dialeticamente, considerando que no mesmo há um potencial de emancipação que coexiste com um aprisionamento do ser humano.

A visão dialética sobre o Esclarecimento permite aos autores em questão, inclusive, realizar uma crítica à racionalidade destacada por certos filósofos iluministas. Quando Kant responde à pergunta “*O que é Esclarecimento?*”, o mesmo afirma que seria

[...] a saída do homem da sua menoridade que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere Aude!*⁴⁵ Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (KANT, 1980, p. 11).

⁴⁴ Mônica do Amaral, ao tratar do Esclarecimento presente no Excurso I da *Dialética do Esclarecimento*, afirma sobre este tema: “Seguindo a afirmação desse ensaio, poderíamos deduzir que o conceito de *Aufklärung* não se limita ao movimento filosófico dos séculos XVII e XVIII (a época ou a Filosofia das Luzes), mas a todas as tentativas históricas nas quais os homens tentaram se liberar dos diversos modos de obscurantismo por intermédio do processo de racionalização, observado nos domínios filosófico e científico” (AMARAL, 1997, p.37).

⁴⁵ Termo em latim que significa “*Ouse Saber!*”.

Em Kant, a razão é entendida enquanto uma força capaz de libertar a humanidade de seus grilhões e proporcionar o progresso e a felicidade. A partir da utilização dos poderes racionais a humanidade poderia, na visão de Kant, caminhar progressivamente à emancipação na medida em que os seres humanos fossem se libertando das ilusões.

Este otimismo de Kant com relação à razão é rechaçado pelos autores frankfurtianos; os mesmos tratarão de indicar o quanto há de sombra e escuridão presentes no processo esclarecedor. “Os frankfurtianos se perguntam por que as promessas iluministas não foram cumpridas, por que o mundo da boa vontade e da paz perpétua não se concretizou” (MATOS, 1993, p.32). A racionalidade fora hipertrofiada, e seus poderes acabaram sendo nefastos à humanidade em diversos sentidos. Vejamos com o conceito Esclarecimento certas interpretações referentes a este tema, concatenadas com o desenrolar do processo civilizatório, sem olvidar determinadas relações que estes pensamentos possuem com algumas noções nietzschianas.

Conceitualizando o Esclarecimento.

Para os pensadores frankfurtianos, o Esclarecimento estaria presente desde um passado remoto, sendo uma peça-chave para compreender o processo de constituição do ser humano na civilização ocidental. Sendo assim, para o presente trabalho, torna-se profícuo uma compreensão deste conceito específico e sua inerente amálgama na formação do *Homo sapiens*.

Quando Adorno e Horkheimer tentam conceitualizar o Esclarecimento, os mesmos indicam uma ideia tratada de modo símile por Nietzsche: trata-se do horror ao vácuo e necessidade do ser humano de criar referenciais que o orientem. Não havendo a possibilidade de permanecer no vazio referencial, e possuindo demasiado pavor de fenômenos desconhecidos, o ser humano buscou sempre um norte que lhe permitisse indicar algum sentido para as suas ações. Em Nietzsche, observamos este fenômeno a partir do entendimento dos ideais ascéticos, tão necessários à formação de nossa civilização e, respectivamente, dos conhecimentos filosóficos e científicos engendrados no decorrer dos séculos. Adorno e Horkheimer entenderão este processo de criação de sentido com o pressuposto de que o *Homo sapiens* possui medo do desconhecido e que pretende superar este pavor⁴⁶. Os inúmeros fenômenos naturais, mais fortes que o homem, segundo Adorno e

⁴⁶ “(...) desde o início, o tema que dinamiza este trabalho é sobre o medo ante o poder da natureza” (VILLACANA, 1997, p.20).

Horkheimer, causariam pavor na humanidade; e a questão não seria um medo pelos acontecimentos em si, mas na ausência de significado para estes fenômenos.

A superação de medos primordiais do ser humano ocorre com o conhecimento, o conhecimento que é poder e consegue dominar os anseios e angústias humanas clareando o tenebroso. Tornar claro aquilo o que está escuro seria função do Esclarecimento, ou seja, o saber seria capaz de retirar o pavor primordial dos seres humanos dos fenômenos desconhecidos⁴⁷. “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.17).

Este saber que pretende tornar os homens senhores possui certas especificidades. Os frankfurtianos indicam uma relação do conceito Esclarecimento com a noção de desencantamento do mundo⁴⁸, cunhada pelo sociólogo Max Weber⁴⁹. Isto representaria a afirmação de que a humanidade caminhou em direção a uma destruição do animismo a fim de poder explicar e controlar a natureza⁵⁰, isto é, não colocar em questão forças mágicas ou espirituais para explicar a realidade, e sim utilizar a própria razão e os dados tais como são para exercer domínio sobre as forças que regem o universo. Esta maneira de conduzir o pensamento tinha por objetivo livrar a humanidade do medo, do desconhecido, e obter alguma explicação plausível sobre as forças da natureza de modo mais racional. Assim, o Esclarecimento se desenvolve, paulatinamente, destruindo as bases da magia e da religião e as substitui pelo saber que é empiricamente comprovável. A busca por explicações de um modo mais racional que exclui a magia como saber representa o desencantamento do mundo. “Os aspectos cosmológicos do pensamento e da cultura ocidentais foram caracterizados pela eliminação da magia” (PIERUCCI, 2003, p.29). Neste processo imperou certas regras para se considerar o que é válido e verdadeiro para se compreender a natureza e o que não é. Nesta ampliação da racionalização, a objetividade e a calculabilidade tornam-se requisitos básicos para se encontrar a verdade. Garante-se a objetividade para uma melhor manipulação do homem sobre a natureza. O mundo desencantado prometia tornar o homem como senhor de si. Ao menos, esse era o ideal do Esclarecimento. “O que não se submete ao

⁴⁷ “Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.26).

⁴⁸ “‘Desencantamento’, em alemão *Entzauberung*, significa literalmente ‘desmagificação’. *Zauber* quer dizer magia, sortilégio, feitiço, encantamento e por extensão encanto, enceno, fascínio, charme, atração, sedução (PIERUCCI, 2003, p.07)”.

⁴⁹ “Entretanto ela aplica-se aqui – diferentemente de Max Weber – não apenas ao processo de esclarecimento nas grandes religiões, mas é estendida a toda a cultura ocidental, enquanto seu princípio de explicação” (DUARTE, 1993, p.59).

⁵⁰ “Desencantar o mundo é destruir o animismo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.18).

critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.19).

Os números, a matemática, tornam-se cânones do Esclarecimento. O equivalente está diluído no interior da sociedade burguesa; o heterogêneo torna-se comparável na medida em que as coisas possuem certo valor. Reduzido a números, as coisas passam a ter certa unidade objetiva, o que pode ser captado pelo procedimento do Esclarecimento; desta forma, incrementa-se o controle da natureza pelos homens.

O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem poder. O esclarecimento comporta-se 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 (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.21).

O conhecimento deve ser útil para o Esclarecimento⁵¹. Deve-se, ao conhecer uma determinada lei da natureza ou fenômeno, poder utilizar esse saber de modo que seja aplicável na realidade. Sua aplicação será efetuada após a experimentação e repetição de experimentos que comprovam a veracidade científica. Tal repetição seria utilizada como arma contra a imaginação. Para o Esclarecimento, a imaginação não é conhecimento! Dessa forma, a repetição, utilizada para destruir a imaginação mítica, torna-se ela própria um mito. “Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno mítico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.33). O procedimento matemático se instaura como necessário e objetivo, transforma o pensamento em coisa, em instrumento. O pensamento se iguala ao mundo. O factual, o empírico, torna-se sinônimo do real. O pensar torna-se automático e reificado. O número é o que há de mais abstrato no imediato. O pensamento permanece preso aos fatos, razão pela qual “para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.20).

Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.34).

⁵¹ No ensaio *Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea*, Horkheimer critica a postura esclarecida e afirma que “[...] a utilidade não é de modo algum o critério do conhecimento” (1990a, p.117).

Com isso, o pensamento perde seu teor de autocrítica na medida em que se torna um procedimento eficaz. Refletir acerca das condições de felicidade não é o alvo do Esclarecimento, mas adquirir certa precisão metodológica que incremente o poder dos homens sobre a natureza. “O mundo se torna um campo de exploração sistemática a partir de um entendimento que se restringe cada vez mais, buscando sempre a redução da multiplicidade das coisas à unidade do pensamento” (DUARTE, 2004, p.27).

Adorno e Horkheimer, ao conceitualizarem o Esclarecimento, simultaneamente efetuam uma crítica ao mesmo. Neste primeiro momento, é proveitoso compreender que o Esclarecimento, esse processo de desencantar a realidade através das luzes da racionalidade, tem por objetivo livrar os homens do medo da natureza e questões relativas à vida e à morte. Este temor é superado no momento em que o desconhecido, aquilo o que está na escuridão, passa a ser conhecido, iluminado. Com o conhecimento, a humanidade é capaz de controlar as desconhecidas leis da natureza e dominar seus efeitos⁵². Para tal, a exatidão matemática contribuiu consideravelmente neste processo de aclaração. A matemática e o fomento à racionalidade destruidora de explicações míticas, são partes fundamentais deste saber que é poder. A crítica estabelecida ao Esclarecimento indica que este modelo de pensar e agir limitou a racionalidade ao pensamento daquilo que é fato, daquilo que é existente; com isso, o Esclarecimento contribuiu para a formação de um pensar que não vai além daquilo que estaria estabelecido. Neste ponto, os frankfurtianos chegam a uma tese fundamental acerca do Esclarecimento: a racionalidade extremada instaurou procedimentos tão rígidos em seu modo de operar, que recai naquilo que gostaria de se livrar, a mitologia⁵³. Por sua vez, os mitos, ao efetuarem explicações acerca dos fenômenos desconhecidos, seriam também formas de racionalidade e de domínio da natureza.

O Esclarecimento constitui-se fundamentalmente na tentativa de eliminar os mitos através do pensamento que se identifica com a realidade, contudo, esta ânsia por extirpar os elementos fantasiosos do pensamento, não fora capaz de enxergar que há mitologia no interior deste pensar esclarecido⁵⁴. “A dialética do mito e do esclarecimento aponta, desse

⁵² “A natureza, subsumida à mera objetividade, é conhecida na medida em que pode ser classificada como matéria não mais caótica, manipulada como substrato útil. Dela só é possível ao homem se aproximar sob a prerrogativa da posse. O mero ter tornou-se a voz ordenadora dessa relação cujo preço pulsa na consciência da civilização a cada nova faceta da barbárie que, além do desgosto, traz à tona a nostalgia da reconciliação com a natureza” (HANSEN, 2009, p.27).

⁵³ “O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se a 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” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.34).

⁵⁴ “A antimitológica obediência ao existente reestabelece a cadeia mítica” (ADORNO, 1962, p.105).

modo, para o fracasso até mesmo das tentativas por parte da ciência de superar o mito” (AMARAL, 1997, p.35). A inflexível norma de superar o animismo torna-se, ela própria, semelhante aos mitos que pretendia eliminar⁵⁵. Desse modo, o Esclarecimento foi se construindo mediante os critérios da objetividade, utilidade e calculabilidade e, simultaneamente, expurgava critérios como a subjetividade, a irracionalidade e outros aspectos de ordem qualitativa⁵⁶.

Os mitos, por sua vez, tão atacados pela lógica esclarecedora, seriam, eles próprios, produtos do Esclarecimento. Os mitos narravam as origens e engendraram respostas que, sob a perspectiva do Esclarecimento, seriam fantasiosas e inverídicas; contudo, os mitos também explicavam, fixavam, criavam nomes, organizavam histórias, etc. “O mito queria relatar, dominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.20). Ou seja, o Esclarecimento não surge como ruptura com os mitos, pois o mesmo já era existente no âmago destes últimos. “Aqui destaca-se a tese de que os mitos, à medida que apresentem tentativas de esclarecer o mundo aos primitivos habitantes da terra, exercitam já um pouco de esclarecimento” (DUARTE, 1993, p.59). Os mitos também ofereciam respostas ao desconhecido assim como retiravam o pavor dos homens sobre os fenômenos da natureza; os mitos também efetuavam a dominação da natureza⁵⁷. Paulatinamente, os mitos foram sendo racionalizados. Com esta crescente racionalização da humanidade, “o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.21).

Ainda que o entrelaçamento entre o mito e o Esclarecimento seja uma das teses fundamentais da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer não deixam de apontar determinadas diferenças entre ambos. Embora ambos, mito e Esclarecimento, ofereçam procedimentos eficazes no que concerne à dominação da natureza, cabe ressaltar que estes operam de modos díspares. Para o domínio das forças da natureza, nos ritos, o xamã

⁵⁵ “A ciência recai na mitologia que ela procurava combater e se torna adoração fetichista de si mesma e seus métodos. Não mais possui uma destinação humana. (...) A ciência se converte em mitologia porque não venceu o mito, mas este se tornou o conteúdo de uma estrutura racional. É o irracional no interior da própria razão que se converte em violência histórica (MATOS, 1993, p. 62)”.

⁵⁶ “O Esclarecimento que avança sob a bandeira da objetivação científica é ‘mitológica’ para Adorno e Horkheimer porque o pensamento científico, tal como o mitológico, trata cada presente como mero caso do eternamente idêntico: seja como repetição de processos arquetípicos que voltam a ocorrer uma e outra vez, como no mito, seja como acontecimento determinado por legalidades gerais, como na ciência” (WELLMER, 1993, p.143).

⁵⁷ “Uma das principais peculiaridades do tratamento dado por Horkheimer e Adorno ao tema da racionalidade é a ideia de que, muito antes de a poderosa ciência moderna se constituir como arma humana para a intervenção nos processos naturais, os homens já acreditavam intervir nesses últimos através de feitiço ou outras ações cientificamente não comprováveis” (DUARTE, 2004, p.28).

ou feiticeiro dos tempos míticos dirigia sua atenção ao vento, chuva, a uma serpente, um demônio, etc., sendo estes, casos específicos, únicos. “Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.21). Tendo este aspecto em vista, os autores afirmam que

Na magia existe uma substitutividade específica. O que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa; em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado. A substituição no sacrifício assinala um novo passo em direção à lógica discursiva. Embora a cerva oferecida em 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. Mas a sacralidade do *hic et nunc*, a singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca. É a isso que a ciência dá fim (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.22).

O procedimento de ritos mitológicos que se concretizavam através de sacrifícios, mesmo que baseados em saberes irracionais, segundo a perspectiva esclarecedora, continham um tanto de Esclarecimento em seu interior. Contudo, a maneira como ocorrem os sacrifícios na magia mitológica é assaz diferenciada do procedimento da ciência esclarecida. Na magia este sacrifício se realiza em uma substituição de um objeto específico, tal como apontam os frankfurtianos. Esta especificidade do objeto de substituição que vigora na magia dos ritos passados, não permanece mais no saber esclarecido. Por ser um objeto único aquele responsável por efetuar o sacrifício e assim dominar um determinado evento natural, os autores chamam este objeto de introcável, ainda que o sentido deste no rito seja justamente a troca.

Com a ciência este processo é diferente, pois aquilo que é sacrificado em seus “ritos” não é um objeto específico, mas um material, um exemplar que possui uma identidade com diversos outros. Se na magia havia uma substitutividade específica, com a ciência há uma fungibilidade universal. “Um átomo é desintegrado, não em substituição, mas como um espécime de matéria, e a cobaia atravessa, não em substituição, mas desconhecida como um simples exemplar, a paixão laboratório” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.22). A identidade, a unidade forçada, com o acentuado crescimento do Esclarecimento, passa a ser o modelo explicativo dominante em lugar da multiplicidade mágica. O objeto científico se petrifica e pode ser manipulado através do saber esclarecido que exerce domínio pela unidade. “As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional

do significado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.22). Esta maneira de efetuar a relação de conhecimento, que se tornou legado para a civilização ocidental, estaria baseada no domínio do sujeito sobre a natureza. Esta relação de domínio se estenderá nos diversos âmbitos da vida humana. “Ao contrário da magia, onde há uma proximidade efetiva entre o sujeito e o objeto na ação, a ciência postula uma distância progressiva em relação ao objeto, a qual, paradoxalmente, constitui sua própria objetividade” (DUARTE, 1993, p.60). Tal objetividade seria necessária para o domínio da ciência esclarecida, que, segundo Adorno e Horkheimer, seria uma nova modalidade de mito. Cabe ressaltar que quando os frankfurtianos apontam estas características do Esclarecimento, os mesmos efetuam uma crítica que aponta que a unidade científica reduz as possibilidades cognitivas do ser humano e reifica as consciências⁵⁸. “É à identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.22). Mito e Esclarecimento efetuam domínio sobre a natureza. Contudo, no mito, há uma proximidade entre o sujeito e o objeto, a relação é mimética, e o Esclarecimento se empenha em um progressivo distanciamento do objeto para sua dominação posterior. “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.24).

Através da identidade⁵⁹, o pensamento esclarecido iguala e torna equivalente diversos elementos que podem ser trocados. As diferenças qualitativas são suprimidas e a humanidade é levada a aceitação daquilo que é estabelecido⁶⁰.

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 (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.25).

⁵⁸ “Além dessa ‘fungibilidade universal’, i.e., a indiferenciação radical de qualquer indivíduo pertencente à mesma espécie (por exemplo: uma molécula de hidrogênio é sempre igual a todas as outras em qualquer parte do universo), tomando o lugar da chamada ‘representabilidade específica’ – uma forma de conexão entre representante e representado estabelecida *ad hoc* pelo ato de feitiçaria –, Horkheimer e Adorno chamam a atenção para a superação do mito mediante a supressão de seu caráter plurívoco em benefício da univocidade das proposições científicas, a qual é apresentada como uma forma de reificação da consciência, já que é uma restrição a formas alternativas de cognição imposta pela necessidade de sobrevivência física, de autoconservação” (DUARTE, 2003, p.44).

⁵⁹ E este tema já foi abordado no capítulo anterior, tanto em Nietzsche, como na *Dialética Negativa* adorniana.

⁶⁰ “A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.24).

O Esclarecimento é um componente fundamental para se compreender o processo civilizatório. Através destas reflexões, percebe-se que este tem força para moldar as ações humanas e contribuir para a formação de um determinado modo de agir, pensar, sentir e se relacionar. Este procedimento de igualação das coisas se torna visível, conforme os autores, tanto na mercantilização da sociedade burguesa, que equivale mercadorias diversas, como no princípio da justiça. Tal processo de tornar igual, ainda que de modo diferenciado, já existia nos períodos mitológicos. “O xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo. A igualdade é seu instrumento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.26). A razão esclarecida se estendeu pelos séculos e exerce domínio sobre a formação do *Homo sapiens*. O princípio de igualdade, já vivo nos mitos, permanece na sociedade contemporânea; através deste, pode-se regular o castigo e o mérito. “A passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata, mas através da consciência dos homens, nada modificou no princípio de igualdade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.26).

O Esclarecimento, pautado na repetição, na calculabilidade e na factualidade exerce domínio com relação a formas de interpretação do mundo. A partir do Renascimento, a ciência moderna intensificou esse saber, clareando ainda mais a natureza desconhecida através da dominação da mesma. Até o século XX a constituição desse modo de saber foi se intensificando e exercendo maior domínio. É reconhecível que esse saber proporcionou a concretização de inúmeros feitos para a humanidade. Contudo, esse saber, ao ter como válido e verídico somente alguns dos aspectos da realidade e eliminando outros, elimina também as possibilidades de se obter conhecimentos por uma esfera distinta do Esclarecimento vigente, o que representa por si só uma limitação na capacidade de cognição humana, como também, no decorrer desse processo se perde a capacidade de crítica em relação à própria maneira de se conduzir o pensar humano. A repetição limita nossa imaginação. Ora, como se pode conceber, por exemplo, as experiências artísticas sem o uso da imaginação? A menos que se considere que a arte não é importante. É o que o Esclarecimento tenta cominar à humanidade. A calculabilidade torna de menor validade o conhecimento que busca aspectos qualitativos ou de natureza subjetiva. A racionalização e desencantamento do mundo nos proporcionaram um progresso incomensurável; incomensurável também foi a censura que esse modo de saber impôs à cognição humana⁶¹. O mecanicismo conseguiu interpretar e classificar o mundo em

⁶¹ “A profundidade da alienação que Adorno e Horkheimer detectam no Esclarecimento não atinge apenas o relacionamento dos homens com as coisas, mas ataca também o cerne das relações humanas, que passam a sofrer as consequências de um procedimento teórico e prático que não tem outro objetivo que estender e

infinitas partículas, mas esqueceu de visualizar que ao hipertrofiar-se, expeliu de suas vísceras grilhões invisíveis que transformariam a razão humana em raciocínio meramente instrumental.

O saber científico foi consolidado secularmente através de muita luta. A resistência dos religiosos não foi branda, todavia a transformação colossal da natureza pautada em um saber que opera e modifica a realidade e que traz essas alterações à vista do homem, conseguiu criar outra crença em substituição às antigas formas míticas. Trata-se da crença na razão como força poderosa de transformação da natureza; na crença em que a crescente racionalidade iria se desenvolver de maneira progressiva e sem interrupção para o contínuo melhoramento das relações entre os homens. Com as demonstrações práticas de seu desenvolvimento, torna-se mais fácil para a razão ordenadora, classificadora e objetiva converter os seres de seu tempo em sujeitos de espíritos cativos com a mentalidade possuidora de crença naquilo que é tão aparente: o progresso material. “O homem moderno, na sociedade industrial, modificou a forma e a intensidade da idolatria. Tornou-se objeto de forças econômicas cegas que lhe governam a vida” (FROMM, 1969, p.60). O movimento indica a consolidação processual do Esclarecimento em sua versão positivista e, simultaneamente, o formar de uma crença que acaba dando novas formas de dominação dos sujeitos pela aceitação dócil do sistema que aparenta ser cada vez mais agradável.

Desde os gregos, “o logos acabou por se confundir com as idéias de uma razão ordenadora, classificadora, dominadora. Através dele, tudo que foi considerado ‘insensato e irracional’ passou a ser sistematicamente reprimido e vencido” (SOARES, 1999, p.102). Isso deve ser encarado como um enorme empecilho à cognição humana; ora, esta visão do logos como ordenador, objetivo e calculável certamente possibilitou à humanidade o conhecimento sobre inúmeros elementos da natureza; todavia a crueldade se instaura ao extirpar outras modalidades de conhecimento as quais deveriam possuir valor de mesma magnitude. Adorno e Horkheimer apontam esse processo como parte de um processo que culmina no esfacelamento da subjetividade dos indivíduos, ou, de outro modo, como parte do processo de reificação dos seres humanos⁶². Significa dizer que estes pensadores viam na arte um merecimento que não deveria ser desprezado; ao contrário, certos elementos presentes nos mitos como o fantasiar, o imaginar e criar são condições necessárias a um pensar crítico que

solidificar o predomínio humano sobre a natureza. Mas também a relação de cada indivíduo consigo mesmo fica prejudicada, o que é outro modo de mencionar os prejuízos no plano da psique aos quais estão submetidas as pessoas que vivem sob a égide do Esclarecimento” (DUARTE, 2004, p.28).

⁶² “A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.30).

se emancipa das teias da objetividade/calculabilidade para subverter a realidade tal como ela se apresenta factual e hodiernamente.

O entrelaçamento entre racionalidade e mito, segundo os autores, estaria presente na humanidade desde seus primórdios e estaria ainda preservada até a atualidade. Compreender o processo de hominização seria, portanto, adquirir certo entendimento acerca do Esclarecimento. De maneira racional ou através da mímese, o que se busca é retirar o homem do desconhecido para o domínio efetivo da natureza. Outra tese fundamental do livro *Dialética do Esclarecimento*, seria a de compreensão de que esse domínio da natureza se volta contra o próprio homem. Periodicamente, a natureza se vinga da humanidade e o controle dos homens sobre a natureza torna-se também o controle dos homens pelos homens⁶³. “A dominação universal da natureza volta-se contra o sujeito pensante” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.34). A natureza externa foi dominada exata e logicamente; da mesma maneira, a natureza interna foi suprimida, ou seja, o que há de natureza nos seres humanos é tolhido.

Com 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. Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele permitiu que o todo não compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.45).

Na seqüência, vejamos mais reflexões sobre o processo de dominação da natureza.

O domínio da natureza

Foi possível perceber até aqui que o Esclarecimento mantém uma relação direta com o domínio da natureza. No decorrer da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apontam alguns ícones da história da filosofia que ilustram significativamente este processo. Para a compreensão do processo civilizatório e seus respectivos conhecimentos legados, seria também imprescindível algum entendimento de como a racionalidade filosófica contribuiu secularmente com o desencantamento do mundo e respectivo domínio da natureza. O domínio da natureza converte-se em dominação do homem.

⁶³ “A contradição central é, pois, a de uma Razão que se instrumentaliza ao transformar a Natureza em instrumento, enquanto a Natureza procura vingar-se periodicamente contra esta sujeição (duplo movimento visível na visão sádica do mundo)” (ASSOUN, 1991, p.84).

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 se afastar do mito, voltando a cair sob seu influxo, levado pela mesma dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.38).

Logo no início da obra, Adorno e Horkheimer apontam a filosofia pré-socrática como um passo importante do Esclarecimento. Ao tratar do desencantamento do mundo, os frankfurtianos apontam para o fato de que já em Xenófanes havia a denúncia da falta de racionalidade presente nos mitos. E se desencantar o mundo é destruir o animismo, Xenófanes teria sido um dos pioneiros no ataque à mitologia e na busca por explicações racionais. Contudo, os frankfurtianos apontam que a filosofia, de modo geral, substituiu uma determinada ordem eterna por outra. Os conceitos universais substituíram Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. A filosofia pré-socrática seria um marco que registra a transição de um à outro. “O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.19).

Com a doutrina das Ideias de Platão, o Esclarecimento realiza mais um ataque à intuição mítica. Através dela, a racionalidade fora capaz de extirpar os deuses do Olimpo. “Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.19). As Ideias platônicas conseguiriam então exercer um domínio sobre a natureza através do conhecimento racional que não confere autoridade para explicações míticas. “O equacionamento mitologizante das Ideias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se cânon do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.20). E a hipertrofia da desmitologização, conforme vimos, torna-se uma nova modalidade de mito. O platonismo ilustra muito bem a dominação da natureza, assim como seu entrelaçamento com mito e racionalidade. “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” (ADORNO, 2009, p.155).

Uma importante contribuição desta filosofia ao Esclarecimento, ocorre quanto ao domínio da natureza interior. O saber racional deve dominar aquilo que há de impulsivo e animalesco no ser humano. No primeiro livro da *República*, o personagem

Céfalo, por exemplo, afirmará que “quando os desejos diminuem, a asserção de Sófocles revela toda sua justeza. É como se nos libertássemos de inúmeros e enfurecidos senhores” (PLATÃO, 2004, p.07). A racionalidade deve frear os desejos para uma vida virtuosa na filosofia socrática. Tudo aquilo que lembra as funções animais devem ser dominadas racionalmente. A argumentação da *República* segue demonstrando a importância de se frear as paixões para a realização de uma educação baseada no autocontrole do corpo. As impressões sensoriais, presentes em qualquer animal, seriam fonte de embuste que devem ser superadas através da relação das mesmas com a essência das coisas. “Naquelas impressões, por conseguinte, não é que reside o conhecimento, mas no raciocínio a seu respeito” (PLATÃO, 2001, p.102).

A modernidade trará novas concepções acerca do domínio das forças naturais. Francis Bacon é visto como um modelo do Esclarecimento. Bacon esteve bastante preocupado com o progresso científico. Para tal, elaborou críticas aos fatores que impedem o desenvolvimento da mesma. Para Bacon, o conhecimento deve ter resultados práticos. O saber que permanece na especulação seria um dos fatores que impedem o progresso da ciência, pois não contribuiriam com leis aplicáveis. “O conhecimento da natureza deve, incondicionalmente, render frutos” (DUARTE, 1993, p.32). Não bastaria apenas a compreensão do funcionamento da natureza, mas operar e modificar a mesma racionalmente. Ainda que Bacon possivelmente estivesse alheio aos conhecimentos da matemática de seu tempo, ele representa consideravelmente o ideal do Esclarecimento por almejar este domínio da natureza. A natureza, para Bacon, deveria estar felizmente casada com o conhecimento. Adorno e Horkheimer acrescentam: este é um casamento patriarcal no qual o conhecimento submete a natureza. Mediante este raciocínio, pouco importa o prazer pelo discernimento⁶⁴ ou o gosto por experiências diversas, mas, em se tratando de conhecimento, o importante seria a realização das atividades, o domínio sobre as coisas. “O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.18). Com o procedimento eficaz, a ciência poderia auxiliar a vida humana através do domínio técnico da natureza. Segundo Bacon, “A verdadeira e legítima tarefa das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos” (1997, p.64). Nos últimos anos de sua vida, Bacon chega até mesmo a escrever um livro (Nova Atlântida) que fala sobre um Estado ideal; neste, haveria uma “[...] harmonia e o bem-estar dos homens repousam no controle científico alcançado sobre a natureza e a conseqüente

⁶⁴ “Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.18).

facilitação da vida em geral. (...) Mais importante seria dominar a natureza do que governar os homens” (ANDRADE, 1997, p.17). Estas ideias estariam, segundo Adorno e Horkheimer, em consonância com os ideais do Esclarecimento. Para o Esclarecimento pouco importa a satisfação que se pode obter de um saber, mas a eficácia deste conhecimento. Estas ideias, que contribuirão para a formação daquilo que os autores denominarão de razão instrumental, são criticadas severamente pelos frankfurtianos. Reduzir a racionalidade ao procedimento eficaz, representaria um processo de violência contra o gênero humano, na medida em que esse processo totalitário pretende banir do conhecimento possibilidades múltiplas de relação com as coisas, que não pautadas no domínio técnico e eficaz.

Na verdade, Bacon representa uma espécie de protopositivismo, na medida em que pretende extirpar do conhecimento aqueles elementos antropológicos que comprometem sua precisão e objetividade, o que, para Horkheimer e Adorno, significa uma drástica redução nas possibilidades cognitivas humanas (DUARTE, 2003, p.42).

Também importante para a compreensão do domínio técnico da natureza e sua relação com o Esclarecimento está a filosofia cartesiana. É válido lembrar que a Teoria Crítica se constitui enquanto um modelo de saber que almeja superar o paradigma da Teoria Tradicional⁶⁵, que possui bases cartesianas. Através da unidade e da não-contradição, Descartes “[...] ousou atribuir regras mecânicas a toda a natureza, de forma que os preceitos do seu método matemático pudessem achar aplicação num âmbito tão vasto quanto possível” (DUARTE, 1993, p.35). Com o método cartesiano o domínio da natureza torna-se ainda mais efetivo. A conversão da natureza em objetividade torna-se mais visível a partir deste filósofo matemático; com ele, toda a natureza poderia ser interpretada matematicamente, como se o mecanismo de um relógio fosse idêntico aos procedimentos dos infinitos fenômenos que ocorrem na natureza. No *Discurso do Método*, Descartes deixa explícito o poder da racionalidade a fim de exercer a dominação da natureza. A razão deve ter uma utilidade para o ser humano.

⁶⁵ “Por Teoria Tradicional, Horkheimer entende todo o pensamento da identidade, da não-contradição, que se esforça em reconduzir a alteridade, a pluralidade, tudo o que é outro em relação à ela, à dimensão do mesmo, como faz a ciência cartesiana” (MATOS, 1993, p.20).

Elas [noções de física] me mostraram que é possível chegar a conhecimentos que são muitos úteis à vida e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, pode-se encontrar 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, tão claramente como conhecemos os diferentes ofícios de nossos artesãos, poderíamos empregá-los da mesma forma em todos os usos para os quais são próprios e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza (DESCARTES, 2006, p.64).

Descartes possuía uma colossal fé na verdade como um poder supremo de domínio sobre a natureza. “Baseando seu método de pesquisa em experiências técnicas ou mecânicas, seguindo princípios de física e de matemática, a busca de respostas não quer satisfazer tão somente a simples curiosidade sadia do homem, mas promover o desenvolvimento da ciência” (MIORANZA, 2006, p.07). Através do *cogito* (a primeira verdade, fonte das demais), a filosofia cartesiana poderia estabelecer e garantir as verdades da dedução matemática, ordenando os elementos do objeto e os decompondo analiticamente em partes⁶⁶. O pensamento racionalista cartesiano preocupa-se em apreender o que é estável e permanente na natureza com a intenção de transformá-la através da razão. As forças naturais poderiam assim ser quantificadas e formalizadas para que o sujeito consiga controlá-las⁶⁷. Os conceitos teriam, na visão de Descartes, uma identidade com a natureza que pode ser captada pelo intelecto caso a razão fosse bem aplicada. O discurso sobre um método rigoroso, a identidade e o arsenal matemático são os instrumentos para se efetuar a dominação da natureza. A superestimação dos poderes racionais leva Descartes a desprezar a matéria em si e os sentidos. Os sentidos seriam fonte de ilusão. A racionalidade teria o poder de frear os sentidos para a obtenção da verdade. Com isto, pode-se inferir que em Descartes há também explicitamente o controle da natureza interna; esse controle se realiza mediante os poderes da racionalidade que freia os instintos humanos. Na terceira parte do *Discurso do Método*, Descartes caracteriza uma determinada moral provisória que contém algumas máximas. Estas

⁶⁶ Sendo que ao decompor estes elementos, dever-se-ia iniciar a investigação pelo que há de mais simples para, posteriormente, analisar o que é mais composto, tal como afirmam as regras V e VI das Regras para a orientação do espírito. Afirma a regra V: “Todo o método consiste na ordem e na disposição dos objectos para os quais é necessário dirigir a penetração da mente, a fim de descobrirmos alguma verdade. E observá-lo-emos fielmente, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples e se, em seguida, a partir da intuição das mais simples de todas, tentarmos elevar-nos pelos mesmos degraus ao conhecimento de todas as outras” (DESCARTES, 1989, p.31).

⁶⁷ Comentando a crítica frankfurtiana à filosofia cartesiana e à dominação da natureza, afirma Olgária Matos: “O Eu pensante precisa transformar o mundo exterior, passível de metamorfoses, em uma entidade semelhante ao sujeito que irá conhecê-lo. A natureza qualitativa e plural é convertida em exterioridade bruta, cujo sentido só é encontrado pelo *cogito*. Para isso, deve-se abstrair da natureza o que se transforma e que é mera aparência, para apreender o que é estável e permanente. Com este procedimento Descartes transforma a natureza material em ideia, pré-requisito para sua quantificação. Uma natureza abstrata, formalizada, sem qualidades, possibilita ao sujeito do conhecimento conhecê-la e controlá-la através de sua matematização. Homem e natureza, sujeito e objeto se bifurcam” (MATOS, 1993, p.40).

seriam repressivas e estariam em consonância com o ideal do Esclarecimento. Logo na primeira máxima, Descartes afirma a obediência às leis e aos costumes de seu país. A terceira máxima de Descartes torna mais visível o ideal esclarecido de repressão da natureza interna. Afirma ele: “Minha terceira máxima era a de procurar sempre vencer antes a mim mesmo do que o destino e de modificar antes meus desejos do que a ordem do mundo” (2006, p.33). Tais máximas desta moral provisória estariam em paralelo com o Esclarecimento no que concerne à dominação da natureza presente no interior dos seres humanos. Consecutivamente, a obediência às normas e aos costumes demonstra a relação desta moral provisória também com o processo de formação do ser humano pela civilização. O indivíduo e aquilo que lhe é particular deve ser suprimido pela civilização e suas normas repressivas. Descartes está em paralelo ao saber esclarecido e contribuiu para o fomento do mesmo. Na seqüência, tenta-se compreender de que forma os autores frankfurtianos consideram o positivismo como uma etapa recente do processo clareador⁶⁸.

A crítica ao positivismo

Na tentativa de conceitualizar o Esclarecimento, Adorno e Horkheimer apontam diversos pensadores e/ou correntes filosóficas que estariam em paralelo ao processo de Esclarecimento. O modelo que muito bem representaria os ideais do Esclarecimento em sua etapa mais recente, para Adorno e Horkheimer, seria o positivismo⁶⁹. “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” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.33). O positivismo prioriza o empírico e a factualidade para a comprovação de leis. Sua racionalidade é herdeira da ciência moderna e seu método pretende obter resultados práticos eficazmente. Não à toa, Rodrigo Duarte caracterizou Francis Bacon com um

⁶⁸ Ainda sobre a modernidade e o Esclarecimento, Adorno e Horkheimer chegam a apontar outras referências tais como Hegel e Marx. Estes últimos seriam pensadores importantes que estariam em consonância com o projeto do Esclarecimento; ambos contribuem de alguma forma para o domínio técnico da natureza mediante os poderes da racionalidade. Contudo, para não tornar este tópico demasiado extenso, optou-se por enfatizar, na modernidade, Bacon e Descartes no que concerne ao domínio técnico da natureza, pois os próprios frankfurtianos priorizam estes pensadores (neste tema especificamente) no decorrer da *Dialética do Esclarecimento*. Cabe ainda ressaltar a importância, já referida, de Kant para a problemática do domínio da natureza. Para encerrar esta nota, indica-se a leitura da Terceira proposição do ensaio de Kant chamado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: “A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão” (KANT, 1986, p.12).

⁶⁹ “O prognóstico da conversão correlata do esclarecimento no positivismo, o mito dos fatos, finalmente a identidade da inteligência e da hostilidade ao espírito encontraram uma confirmação avassaladora” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.10).

pensamento protopositivista, pois mesmo anterior à filosofia positiva de Augusto Comte e seus sucessores, o inglês esclarecido possui diversas semelhanças com o positivismo. A inflexível norma de rompimento para com a metafísica, torna o positivismo o mito da factualidade⁷⁰. Adorno e Horkheimer realizam uma interessante comparação com a ciência moderna positivista e os mitos.

Para a mentalidade científica, o desinteresse do pensamento pela tarefa de preparar o factual, a transgressão da esfera da realidade é desvario e autodestruição, do mesmo modo que, para o feiticeiro do mundo primitivo, a transgressão do círculo mágico traçado para a invocação, e nos dois casos tomam-se providências para que a infração do tabu acabe realmente em desgraça para o sacrílego (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.33).

Nesse sentido, o saber esclarecido permanece sendo mito. “Pois o mito não é outra coisa senão a conexão fechada e imanente daquilo que é” (ADORNO, 2009, p.333). A dominação cega e irrefreada da natureza, volta-se contra a própria humanidade, na medida em que a racionalidade, tão complexa e múltipla, reduz-se à factualidade. “Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.34). Aquilo de que muitos pensadores esclarecidos poderiam jactar-se, o domínio técnico-racional da natureza, voltar-se-ia contra a humanidade e submeteria a mesma à ditadura do existente. O eu conhecedor, sistematizador e classificador do positivismo “[...] não tem diante de si outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além de ser um substrato para semelhante posse” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.34). Este tipo de conhecimento que torna a matéria bruta, o dado, como o verdadeiro saber das coisas, é rechaçado pelos frankfurtianos. O factual, por ele mesmo, não possui significados. “A matéria não tem sentido em si mesma, das suas qualidades não emerge qualquer norma para a estruturação da vida” (HORKHEIMER, 1990b, p.38).

Em consonância com o Esclarecimento, a matemática seria um instrumento que confirmaria as verdades alcançadas pelo positivismo.

⁷⁰ Ainda antes da escrita da *Dialética do Esclarecimento*, Max Horkheimer, no ensaio *Materialismo e Metafísica*, de 1933, aponta essa relação do positivismo com a superstição. Sobre o tema, diz Horkheimer: “Através desta teoria da necessária limitação da ciência às aparências, ou melhor, por causa, da redução do mundo conhecido a algo apenas exterior, o positivismo decididamente faz as pazes com todo tipo de superstição. Ele priva de sua seriedade a teoria experimentada na prática vivencial. Se a metafísica não-positivista exagera a ideia de seu próprio conhecimento, ao ser obrigada a afirmar analogamente sua autonomia, então o positivismo reduz o único conhecimento possível, a seu ver, a uma coleção de dados exteriores” (1990b, p.52).

O positivismo é tecnocracia filosófica. Especifica como pré-requisito para integrar o conselho da sociedade uma fé exclusiva nas matemáticas. Platão, um entusiasta das matemáticas, concebeu os governantes como *experts* administrativos, engenheiros do abstrato. De modo similar, os positivistas consideram os engenheiros como os filósofos do concreto, desde que eles aplicam a ciência, da qual a filosofia – até o ponto em que ela é de algum modo tolerada – é simplesmente um derivativo. A despeito de todas as suas diferenças, tanto Platão quanto os positivistas pensam que a maneira de salvar a humanidade é submetê-la às regras e métodos do raciocínio científico (HORKHEIMER, 2002, p.64).

A crença na factualidade e no arsenal aritmético para a obtenção da verdade seria uma nova modalidade de mito. “Como qualquer credo existente, a ciência pode ser usada para servir às mais diabólicas forças sociais, e o cientificismo não é menos limitado do que a religião militante” (HORKHEIMER, 2002, p.64). A crença ferrenha no factual torna-se dogma que impediria experiências diversas, não pautadas na lógica esclarecedora. “De certo modo, até o dogmatismo irracional da igreja é mais racional do que um racionalismo tão ardente que exagera sua própria racionalidade” (HORKHEIMER, 2002, p.84). O entrelaçamento de racionalidade e mito perdura na ciência positivista. Uma das conseqüências para o indivíduo, quando introjetadas as normas positivistas em sua psique, seria o da reificação, pois o ser tende a naturalizar determinadas relações historicamente construídas; com isso, as percepções e respectivas experiências dos indivíduos são afetadas.

A aceitação de que o factual exprime como as coisas são definitivamente, pautada na lei da não-contradição e na identidade, olvida a contradição imanente dos objetos. Para os autores frankfurtianos, ideias filosóficas e a realidade social não se identificam, mas há contradição entre as mesmas.

É impossível sustentar o ideal positivista do conhecimento, o ideal dos modelos em si consistentes e isentos de contradições, logicamente irrefutáveis, por causa da contradição imanente daquilo que precisa ser conhecido, por causa dos antagonismos do objeto. Esses são os antagonismos do universal e do particular na sociedade, e eles são negados pelo método antes de todo conteúdo (ADORNO, 2009, p.261).

Outro problema apontado, sobretudo por Adorno, refere-se a um assunto tratado no capítulo anterior. Trata-se da identificação. O pensamento que se identifica aos fatos é pobre, pois, na visão de Adorno, esse pensar não consegue alcançar plenamente o objeto; sempre haveria um resto, algo marginalizado, que o pensamento não alcança através da identidade. “Ele [pensamento factual] exprime com exatidão o que é, pelo fato mesmo de que o que é nunca é inteiramente tal qual o pensamento exprime” (ADORNO, 1992, p.110).

Ao se identificar aos fatos, o pensamento acaba negando uma multiplicidade de forças existentes no objeto que não são alcançadas pelo *logos* identificante.

Antes de finalizar este tópico, torna-se importante salientar que a crítica realizada por Adorno e Horkheimer, no que concerne ao caráter fictício do positivismo que é sustentado a partir de crenças e superstições, não é tão inovadora como parece. Já que este trabalho também trata das ideias de Nietzsche, considera-se importante ressaltar que no livro V de *Gaia Ciência*, é apresentada uma relação entre o positivismo e a sua necessidade de crença⁷¹. O aforismo 347 da *Gaia Ciência* não é citado por Adorno ou Horkheimer. Contudo, o conteúdo deste aforismo encontra ressonância na crítica frankfurtiana ao positivismo.

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva. O fato é de que de todos esses sistemas positivistas desprendem-se os vapores de um certo abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor de nova decepção – ou então raiva ostensiva, mau humor, anarquismo indignado e o que mais houver de sintomas ou mascaradas do sentimento de fraqueza (NIETZSCHE, 2001, p.240).

Em Nietzsche percebemos que aquela vontade de verdade, que foi alvo de reflexões no capítulo anterior, está presente no ideal positivista. E mais: que essa ânsia por domínio e poder é sintoma de fraqueza. Se pudermos pensar este aforismo de *Gaia Ciência* com os pressupostos da *Genealogia da Moral*⁷², será possível interpretar que essa vontade de verdade e de domínio, estaria em conformidade com os ideais ascéticos. A exigência de suporte e de querer ter algo firme, como Nietzsche nos afirma, é a vontade de preenchimento de um vazio. Essa vontade de verdade, mesmo em se tratando do positivismo que prioriza o empírico, reside em um além-mundo e efetua sua dominação de modo mundano.

Na seqüência, retornaremos a algumas ideias de Nietzsche que serão fundamentais para a compreensão do processo civilizatório e seu caráter repressivo, sem olvidar a presença deste na *Dialética do Esclarecimento*.

⁷¹ E ainda antes disso, em uma obra de juventude, na segunda consideração extemporânea, Nietzsche comenta que a idolatria ao factual tornou-se culto, tal como mitos de outrora (2003, p.72).

⁷² E ainda que a *Gaia Ciência* tenha sido escrita em um período diverso da *Genealogia da Moral*, especificamente o livro V do primeiro foi escrito posteriormente, indicando, inclusive, que os temas se aproximam.

3.2 VIOLÊNCIA DA CULTURA.

Violência e memória

Uma vez indicados certos conceitos de Nietzsche que são chaves profícuas para o entendimento do tema proposto e, após determinado o entrelaçamento entre racionalidade e mito na civilização, segundo a interpretação frankfurtiana, torna-se um tanto mais compreensível que, segundo os autores pesquisados nesta dissertação, existem múltiplas forças que possuem o poder de moldar os indivíduos. Certos valores, crenças e conhecimentos construídos coletivamente no decorrer da história possuiriam força de orientar determinadas práticas dos seres humanos. De certo modo, pode-se afirmar que tanto a *Genealogia da Moral* quanto a *Dialética do Esclarecimento* ocupam-se, também, em tentar compreender quais são essas forças que atuam sobre o indivíduo durante sua formação e, simultaneamente, investigar possíveis trilhas das mesmas que remontam às origens da civilização ocidental.

É característica comum das duas obras a ideia de que a humanidade necessita de referenciais para orientar as ações na vida. Outro ponto em comum é referente à ideia de que o poder da coletividade e seus saberes consegue efetuar um domínio sobre diversos afetos do ser humano, ou seja, tanto em uma obra quanto em outra, é perceptível o fato de que houve uma contínua espiritualização das relações humanas nas quais o corpóreo, os afetos e vontades primordiais do *Homo sapiens* são relegados e reprimidos por conta de uma crescente racionalização e moralização no interior da cultura. E não basta. Há outro ponto em comum entre as obras: viver em coletividade é violentar-se, é abrir mão de desejos em nome do coletivo. Ambas as obras frisam o poder da cultura e sua imanente repressão. Neste momento, buscar-se-á compreender o papel da cultura enquanto castradora do ser humano, enquanto força capaz de tornar o bicho-homem em um animal doméstico e previsível.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche aponta que a capacidade humana de fazer promessas foi um importante passo dado em direção à domesticação do homem. Para se poder fazer promessas foi necessário que o ser humano se tornasse um tanto estável, um tanto constante. Analogamente, foi preciso o desenvolvimento da capacidade da memória. Nietzsche pretende indicar que para se realizar as promessas e estabelecer relações de cobrança e dívida foi necessário que o ser humano aprendesse a ter noções sobre ações

futuras, portanto, de prever e calcular atos⁷³. Para tal, noções de causalidade foram desenvolvidas no decorrer da história humana. Assim, o ser humano foi desenvolvendo a capacidade de tornar-se confiável e responder por ações futuras. “A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, iguais entre iguais, constante, e portanto confiável” (NIETZSCHE, 1998, 48).

A questão que se coloca aqui é que a violência, a crueldade e a dor foram condições necessárias para que se engendrasse um forte poder de memória. O ser humano foi tornado estável e confiável a partir da violência. Desta forma foi surgindo aquilo que posteriormente foi denominado consciência. A consciência e a racionalidade humana não possuem existência em si, desenvolveram-se através da história humana. Com isto, Nietzsche quer afirmar que a consciência e a racionalidade são recentes na história do ser humano e que os afetos são mais originários. O espírito engendra-se a partir do orgânico, sendo a consciência, portanto, uma sublimação das funções orgânicas: “Foi nossa relação com o mundo exterior que teria resultado no desenvolvimento da consciência: ela não é mais que um refinado órgão dos sentidos” (RIBEIRO, 1999, p.176). A consciência humana, fruto maduro e tardio no processo civilizatório, tornou-se imponente com a crescente espiritualização do *Homo sapiens*, contudo, permanece sendo tão somente uma pequena parcela das múltiplas operações corporais humanas. “A maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico” (NIETZSCHE, 2005a, 10). O processo de domesticação do *Homo sapiens*, o surgimento da consciência e da memória, foram eventos que se realizaram mediante o aprofundamento da violência. Fazer com que o bicho-homem possa dizer sim a si mesmo, que este possa responder por si, foi um processo longo que demandou gravar na carne a violência para o fortalecimento da memória⁷⁴.

⁷³ “Na memória se implanta também a primeira forma de pensamento causal, ou seja, a promessa. Prometer pressupõe a lembrança da palavra empenhada, uma memória da vontade, um elo causal entre o que alguém promete e o que faz, como resolução da promessa. Esta é a forma mais incipiente, e propriamente humana de natureza, ou seja, de pensamento causal, a figura mais primitiva de regularidade que desenvolverá como racionalidade científica, como relação entre causa e efeito” (GIACÓIA JÚNIOR, 2010, p.95).

⁷⁴ “Talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem que sua *mnemotécnica*” (NIETZSCHE, 1998, p.50).

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (NIETZSCHE, 1998, p.51).

Todas essas crueldades, que contribuíram para a formação de uma memória mais consistente no ser humano, contribuíram também para a formação de determinadas ideias fixas. “Com a ajuda de tais imagens e procedimentos⁷⁵, termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade” (NIETZSCHE, 1998, p.52). Como afirmado anteriormente, viver em rebanho é violentar-se. Para a construção do que se chamou consciência, houve uma imensa diversidade de modelos de violência. Desse modo, o bicho-homem poderia usufruir dos benefícios da comunidade. “Quanto sangue e quanto horror no fundo de todas as ‘*coisas boas*’!...” (NIETZSCHE, 1998, p.52).

Desta maneira, percebe-se que a violência e a crueldade são imanescentes ao processo civilizatório. A introjeção de determinadas normas ocorre mediante a violência, assim como o processo de constituição de uma memória mais firme nos seres humanos. Na seqüência, elaboram-se reflexões referentes ao prazer na crueldade para com o outro e, inclusive, para consigo mesmo.

Crueldade para com os outros e para consigo

A partir da exposição de tais ideias, torna-se mais compreensível que a formação da memória e da consciência humana somente puderam efetuar-se mediante o aprofundamento da violência e da crueldade. Além disto, Nietzsche afirmará que existe o prazer na crueldade e que esse mesmo deleite estaria presente desde os primórdios da humanidade. Este prazer na dor seria descarregado em um outro sujeito, ou mesmo voltado contra si. Como indicado, a formação da consciência e da memória realiza-se mediante o

⁷⁵ Tais imagens e procedimentos são espécies de tortura responsáveis pela fortificação da memória. Falando também da capacidade que os alemães tiveram para inventar esses meios, Nietzsche nos diz: “Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (- a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfoleamento (“corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente” (NIETZSCHE, 1998, p.52).

aprofundamento de castigos cruéis; torturas das mais variadas serviam como instrumentos que moldavam certos valores na respectiva comunidade. Os valores foram construindo-se a partir da violência, sendo que ações que se encontram em contraste com as normas estabelecidas seriam reprimidas. Tal repressão fortificaria a norma vigente e serviria de modelo para evitar possíveis transgressões.

Aqueles indivíduos que, por algum motivo qualquer, romperam ou transgrediram algum preceito da tradição, serão tidos por culpados. E estes culpados, ou vilões, serão, com todo prazer castigados. E isso porque há prazer no castigar, existe gozo no provocar a dor a outrem. “Pois o ser cruel desfruta o supremo gozo do sentimento de poder” (NIETZSCHE, 2004, p.25). Àquele que faltou com a sua palavra, ou seja, o que não cumpriu a promessa para com o credor (e neste caso pode-se entender que este seja também a civilização, a religião ou a moralidade), deve ser castigado de modo a poder compensar certo dano causado como uma espécie de recompensa. E a recompensa seria: poder descarregar o poder neste infeliz devedor, sobretudo porque existe deleite no causar dor, no fazer sofrer. Compensar a perda seria possuir um direito a ser cruel. Deste modo, afirma-se o caráter sádico da cultura.

Com isto, Nietzsche quer dizer que o sentimento de culpa possuiria origem na relação entre credor e devedor. O devedor realizaria promessas para garantir a restituição desta dívida. Caso não houvesse a realização desta promessa, o credor possuiria um direito à crueldade.

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado deveria ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor de seu causador (NIETZSCHE, 1998, p.53).

Quando, na relação entre credor e devedor, há a necessidade de compensar uma determinada perda, o credor adquire um poder de direito à crueldade. Aquele que estaria em dívida deveria aceitar o castigo e interiorizar a má-consciência.

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*”, o prazer de ultrajar: tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecerá um delicioso bocado, ou mesmo o antegozo de uma posição mais elevada (NIETZSCHE, 1998, p.54).

Este tipo de relação seria responsável por originar certos conceitos morais como culpa, consciência e sacralidade do dever. Fazer o outro sofrer seria gratificante. “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda” (NIETZSCHE, 1998, p.56). O prazer em ser cruel com o outro também estaria relacionado à festividade. Nietzsche atenta para o curioso fato, obnubilado pela consciência moderna, da relação entre causar dor e festividade em comunidades antigas. Tal relação era vista como algo comum. O horror à crueldade física seria um valor do homem moderno segundo a concepção nietzschiana, valor inexistente durante a maior parte da existência do *Homo sapiens*. “A crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade” (NIETZSCHE, 2004, p.24). Ritos sacrificiais envolvendo oferenda aos deuses, ocorriam em momentos de festividade. Havia alegria e festividade nos sacrifícios⁷⁶. “Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo” (NIETZSCHE, 1998, p.56). Os ritos e festividades, além de proporcionar o deleite na crueldade, também favoreceu muito a criação de deuses para dar fundamento à dor e ao sofrimento. Assim, a humanidade foi criando justificativas para a crueldade. E se avançarmos alguns séculos, veremos que também no cristianismo prossegue este prazer na crueldade de forma explícita. Muitos foram condenados à fogueira pelo cristianismo. E os executores não deixavam de sentir-se bem em cumprir seu dever. Como exemplo do prazer do bom cristão no fazer sofrer, Nietzsche cita uma passagem de Tertuliano⁷⁷ que corrobora tais ideias.

⁷⁶ Adorno e Horkheimer também avaliaram esta relação dos sacrifícios com o prazer de modo breve na *Dialética do Esclarecimento*. Na seqüência, um trecho sobre este tema: “A teoria do sacrifício predominante hoje relaciona-o à representação do corpo coletivo, da tribo, à qual deve refluir como força o sangue derramado do membro da tribo. Embora o totemismo já fosse em sua época uma ideologia, ele marca no entanto um estado real em que a razão dominante precisava de sacrifícios. É um estado de carência arcaica, onde é difícil distinguir os sacrifícios humanos do canibalismo. Em certos momentos, com seu aumento numérico, a coletividade só consegue sobreviver provando a carne humana. É possível que, em muitos grupos étnicos ou sociais, o prazer estivesse ligado ao canibalismo de uma maneira na qual só o horror da carne humana dá hoje testemunho” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.52).

⁷⁷ Autor cristão que viveu nos séculos II e III.

Mas restam outros espetáculos, aquele último e perpétuo dia do juízo final, aquele dia não esperado pelos povos, dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo. Quão vasto será então o espetáculo! Como admirarei! Como rirei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter e suas testemunhas. Do mesmo modo os líderes (os governadores das províncias), perseguidores do nome do Senhor, derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles maltrataram os cristãos! (TERTULIANO, Apud NIETZSCHE, 1998, p.42).

Com esta citação de Tertuliano, fica um tanto mais nítida a constatação do prazer em ser cruel para com o outro. Todo aquele que foge à norma deve ser castigado. O sentimento de culpa originar-se-ia da relação entre devedor e credor. Este sentimento estaria presente na relação de dívida do indivíduo para a comunidade que pertence. “Também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores” (NIETZSCHE, 1998, p.60). Neste processo de amansar o bicho-homem, desenvolveu-se, paulatinamente, a capacidade do mesmo em ser um animal avaliador que mede, julga, valora e cria equivalências. Assim, cada crime terá seu castigo com o desenvolvimento da espiritualização humana. Um infrator das normas seria um devedor para com a coletividade; portanto, esse mesmo tem de ser castigado e banido de certos privilégios de se viver em rebanho. Com o castigo, fomenta-se a má-consciência e intensifica-se o sentimento de medo e de prudência. “O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento da culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má-consciência’, ‘remorso’” (NIETZSCHE, 1998, p.70).

Como afirmado no início deste tópico, além deste prazer em causar sofrimento no outro, Nietzsche atenta também para o fato de que o homem causa a dor em si próprio. Em direção ao processo civilizatório, a formação da consciência foi um importante passo conquistado pelos *Homo sapiens*. Como vimos, tais passos foram sangrentos. O pensar consciente, o cálculo, o estabelecimento de relações de causa e efeito, seriam tarefas recentes no bicho-homem. Ao se estabelecerem, tiveram também de conviver com os outros diversos afetos que tiveram de buscar outras satisfações depois que a consciência passou a predominar. Nietzsche dirá que o desligamento do bicho-homem destes afetos que são mais primordiais seria uma espécie de violência contra si; isto porque estes afetos que não poderão ser descarregados voltar-se-ão contra o mesmo ser que os bloqueou. “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem” (NIETZSCHE, 1998, p.73). O ser humano vai tornando-se, paulatinamente, um bicho doméstico, impedido de realizar seus afetos e desejos animais. “A hostilidade, a

crueledade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má-consciência” (NIETZSCHE, 1998, p.73). Os velhos instintos que antes eram exaltados não teriam mais espaço reconhecido para se expressarem após esta separação violenta do homem de seu passado animal. Esta oculta violentação da animalidade presente no homem origina a má-consciência. Ocorre pelo prazer em fazer sofrer a si mesmo. A adesão à moralidade representaria a interiorização dos afetos, a tal ponto que o ser humano preferirá agir conforme os costumes, conforme a tradição, do que optar pelo que foge à regra. A exaltação de valores que afirmam a ausência de si, a abnegação, o sacrifício, o desinteresse, representaria este processo de violentação de si próprio. Este prazer no sacrifício seria crueldade, tal como enaltecer o valor do não-egoísmo.

Ao se questionar acerca da gênese da má-consciência, Nietzsche indaga a respeito da existência de sacrifícios em comunidades tribais. Provavelmente, certos sacrifícios foram oferecidos para antepassados, como se os membros atuais de um determinado rebanho humano devessem ter um sentimento de dívida para com aqueles que os antecederam. Torna-se crível de que o bem estar da comunidade é fruto dos sacrifícios que são realizados para estes antepassados. “A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações” (NIETZSCHE, 1998, p.77). A relação de devedor e credor permanece e se intensifica com o decorrer das gerações. Aliás, conforme esta comunidade vai prosseguindo com as gerações, e quanto mais se afastam destes antepassados, mais estes se fortificam na coletividade e, maior parecerá a dívida e o medo para com estes, que se tornam deuses. O incremento da distância temporal e respectivo esquecimento das origens da tradição fortifica o domínio do sagrado perante o terreno. “O respeito que lhe é tributado aumenta a cada geração, a tradição torna-se enfim sagrada, despertando temor e veneração” (NIETZSCHE, 2005d, p.68). E quanto mais uma determinada casta exercer seu domínio e incrementar seus poderes de autoconservação, maior será a oferenda e a crença no poder destes antepassados. Assim, Nietzsche suspeitará que a origem dos deuses, e também da piedade, poderia ter vindo do medo.

Como mostra a história, a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização da “comunidade” baseada nos vínculos de sangue; do mesmo modo como herdou as noções “bom” e “ruim” da nobreza da estirpe (juntamente com o seu fundamental pendor psicológico a estabelecer hierarquias), a humanidade recebeu, com a herança das divindades tribais e familiares, também o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatar-se (NIETZSCHE, 1998, p.78).

Esta dívida para com os antepassados seria também uma modalidade de crueldade, uma forma de violentar-se. O sentimento de culpa com relação às divindades tende à fortalecer-se pelo decorrer dos séculos. O dever para com a divindade estaria relacionado com aquele sentimento de culpa típico do devedor em relação a um credor. Esse sentimento, seria uma modalidade de autodesprezo, de vontade de ser cruel para consigo próprio. Esse homem da má-consciência, violentado e domesticado apoderar-se-ia da suposição religiosa para intensificar os instrumentos de tortura e sacrifício.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “ideias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade (NIETZSCHE, 1998, p.81).

As religiões seriam sistemas de crueldade. A adesão ferrenha aos valores que transmitem a noção de culpa e dever para com as divindades seria uma modalidade de exercer violência para si, na medida em que diversos afetos primordiais voltam-se contra o possuidor destes instintos. Noções extra-terrenas como deuses e santidades adquirem maior relevância que os aspectos corporais. Nesta concepção, a moralidade seria algo que difere da animalidade e que estaria próxima do sentimento de culpa, isto é, “[...] as propensões *inaturais*, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideias até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má-consciência” (NIETZSCHE, 1998, p.84). Mais uma vez, Nietzsche destaca a importância que a civilização depositou nos aspectos transmundanos em detrimento dos afetos e da animalidade, no qual o rompimento com estes instintos representaria uma forma de vontade de autonegação, vontade de sacrificar-se e sentir-se desprezível perante potências extra-terrenas que foram se cristalizando e se fortificando através do incremento do sentimento de dívida para com os antepassados. O

processo civilizatório é marcado pelo aprofundamento da violência e seu prazer imanente, quando descarregado para o outro e também para consigo próprio.

Há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou à automutilação, como entre os fenícios e astecas, ou à dessensualização, descarnalização, compunção, às convulsões de penitência puritanas, à vivisseção de consciência e ao *sacrifizio dell'intelletto* pascaliano, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo* (NIETZSCHE, p.122, 2010).

Pode-se inferir então, que há uma oculta violentação de si mesmo. Um dizer “Não” à vida. Estar em conformidade com a moralidade seria quase ser um santo, entregar nas mãos de algo “superior”, um além-mundo, as próprias pulsões; pulsões estas que se voltarão para dentro e violentarão o homem. As noções de culpa e dever são ótimos instrumentos de tortura. Seria como se existisse uma vontade de sentir-se culpado e desprezível. Desse modo, os homens acreditam ferrenhamente que, em determinadas situações, devem ser castigados, devem ser violentados, sacrificados; em suma, devem renunciar a plenitude da vida e causar dor a si próprio com uma “[...] vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no ‘Estado’ para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal” (NIETZSCHE, 1998, p.81).

Outra característica importante a se salientar sobre o ascetismo, presente no sacerdote, é que este que cuida e defende seu rebanho, possui também a inusitada capacidade de mudar a direção do ressentimento. Desse modo, aqueles sofredores que buscam um sentido em seu sofrimento, incapazes de se dar conta da violência que a civilização lhes impõe, tentam encontrar um culpado para sua dor, ensejam descarregar seus afetos em algum pretexto qualquer. O sacerdote se faz excepcional ao tratar seus doentes da seguinte maneira: afirmando que o próprio sofredor é o culpado pelo sofrimento e que deve se martirizar para encontrar a salvação (o nada). A partir disto, o ressentimento volta-se contra o próprio sofredor. E este acredita ser um culpado; o doente torna-se inofensivo e busca culpas em si. Flagelar-se para conseguir seu lugar ao sol. Masoquismo para ser civilizado. A lógica do querer sofrer é implacável e está presente em diversos âmbitos da vida.

Na seqüência, tentemos abordar ainda a questão da violência e da repressão dos instintos segundo a ótica frankfurtiana.

Ulisses: um antigo moderno

Até aqui, foi possível constatar, segundo as interpretações de Nietzsche e de Adorno e Horkheimer, que durante o desenrolar da história humana, o *Homo sapiens* foi, cada vez mais, abdicando de determinados comportamentos próximos à animalidade e adquirindo maior sustentação a partir dos poderes da razão⁷⁸. Em ambas as perspectivas, percebe-se que a civilização foi priorizando aspectos espirituais em detrimento da corporalidade. Em ambos os casos também, essa repressão ao corpóreo, ou essa violenta separação do bicho-homem de seu passado animal, será criticada no intuito de evidenciar que certos elementos abafados pela moral e pela racionalidade deveriam ter sua vitalidade preservada.

Entre Adorno e Nietzsche – e a esses poderíamos associar Freud, nesse ponto – há, como se pode observar, um eixo comum no entendimento do esclarecimento como produtor de sofrimento, cujo alvo insubstituível é sempre o corpo, marcado pela dominação que pressupõe o projeto racional-esclarecedor, sofrimento este que continua a ser lapidar na sociedade do progresso linear e inflexível (HANSEN, 2009, p.83).

Com a *Dialética do Esclarecimento* pôde-se notar que o medo do desconhecido fez a humanidade caminhar em direção ao domínio da natureza. No início do capítulo, foram elaboradas certas reflexões que caracterizam o Esclarecimento. Em seguida, foram indicadas certas ideias que demonstram o entrelaçamento entre racionalidade e mito. Através de alguns ícones da história da filosofia, pôde-se demonstrar o quão mítica é também essa racionalidade filosófica que se estende às ciências. No atual tópico, tentar-se-á refletir acerca da racionalidade presente no mito e sua permanente vontade de domínio das forças da natureza. Para ser mais específico, será analisado, à luz de Adorno e Horkheimer, a racionalidade presente na *Odisseia*, cânone da literatura ocidental.

Segundo Adorno e Horkheimer, a *Odisseia* ilustra muito bem a dialética do Esclarecimento; ela tem origem nos mitos da tradição popular e, simultaneamente, esses mitos são organizados por Homero. Racionalidade e mito coexistem nesta obra. “Mas nenhuma obra presta um testemunho mais eloqüente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização europeia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.49). Ulisses, personagem principal da obra, têm de lidar com monstros e outros seres

⁷⁸ “Na esteira de Nietzsche e Freud, Horkheimer e Adorno descrevem o desenvolvimento do Eu unitário em termos psicológicos, como a tentativa de domesticação da natureza interior. O fortalecimento do ego decorre da necessidade de autopreservação e controle da natureza externa, processo este que se completa com a formação de um poderoso meio de dominação: a razão objetificadora e sistematizadora” (RABAÇA, 2004, p.105).

fictícios de antigas lendas populares; e o faz de modo a se diferenciar deste caráter irracional dos mitos, instrumentalizando seu conhecimento e se mostrando superior à natureza através da racionalidade⁷⁹. Já em Homero, portanto, há esse elemento esclarecido antimitológico, que almeja superar a imaginação mítica através do pensamento lógico. “A viagem metafórica realizada por Ulisses seria também aquela que a humanidade precisou realizar partindo do mito até o desenvolvimento vitorioso da razão, que exigiu o ‘ascetismo do mundo interior’” (MATOS, 1993, p.47).

Adorno e Horkheimer enxergam as aventuras contidas na *Odisseia* como uma proto-história da subjetividade, na qual Ulisses seria o representante do sujeito esclarecido, dominador da natureza. No trajeto de volta para casa, de Troia à Ítaca, Ulisses terá de encarar uma série de desafios que o destino lhe impôs. Tais desafios somente poderão ser superados mediante o saber instrumentalizado, através dos poderes clareadores da razão que é capaz de frear e dominar a natureza⁸⁰. Durante as aventuras de Ulisses, vários são os óbices no caminho de volta para casa; tais empecilhos seriam representações do que seriam os fenômenos naturais, fisicamente mais poderosos do que o ser humano. “A viagem errante de Troia à Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.49). Com a *Genealogia da Moral*, percebemos que os fisicamente fracos conseguiram impor domínio através da inteligência e moralidade. De modo análogo, perceberemos com a *Dialética do Esclarecimento* que a racionalidade consegue poder para dominar aquilo que lhe é fisicamente mais poderoso. Ulisses não é suficientemente forte para combater seus adversários através de uma luta corporal, portanto, deve criar outros meios para conseguir êxito no caminho de volta para casa⁸¹. Ulisses domina a natureza visando a autoconservação. Para tal, o mesmo deverá frear certas paixões – ou seja, aquilo que há de natureza no ser humano – e ludibriar as potências míticas, realizando uma viagem de sacrifício de si próprio para conservar-se. Ironicamente, Ulisses se perde para se ganhar.

⁷⁹ “O que diferencia a epopeia de Ulisses frente ao mito sacrificial é a autoconsciência do poder da astúcia, sua elevação a uma conduta reflexiva e metódica, sua oferta incondicional para manipular todas as potências pelas mãos do eu dominador. Ulisses, conscientemente, faz o que o mago ou o sacerdote realiza de modo inconsciente no sacrifício” (VILLACAÑAS, 1997, p.30).

⁸⁰ “O domínio do relacionamento com as entidades mitológicas exige uma correspondência interna, o controle dos afetos, das pulsões, dos desejos, enfim, do próprio corpo – que nesse contexto é assumido como a natureza que há no humano – e por isso Ulisses empreende durante sua viagem um grande sacrifício de si mesmo representado pelo constante auto-refreamento” (HANSEN, 2009, p.37).

⁸¹ “O portador do espírito, o que comanda (e é assim que o astucioso Ulisses é quase sempre apresentado) é, apesar dos relatos de suas façanhas, sempre fisicamente mais fraco que as potências dos tempos primitivos com as quais deve lutar pela vida” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.54).

Ulisses não nega os sacrifícios impostos pelas potências míticas, mas os realiza de maneira astuta, a fim de conseguir burlá-las.

Todas as ações sacrificiais humanas, executadas segundo um plano, logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio, e o logro de que ele é objeto se prolonga sem ruptura no logro que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade crédula. A astúcia tem origem no culto. O próprio Ulisses atua ao mesmo tempo como vítima e sacerdote. Ao calcular seu próprio sacrifício, ele efetua a negação da potência a quem se destina o sacrifício. Ele recupera assim a vida que deixara entregue (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.51).

Cumprindo o acordo com as divindades à sua maneira, Ulisses consegue ludibriá-las. Através da consciência de si, o herói homérico reconhece o caráter ilusório do mito para superá-lo. Como Ulisses não tem força o suficiente para enfrentar as potências e se livrar do sacrifício, ele resolve encarar os cerimoniais sacrificiais como um fato e tomar uma decisão racional para realizar sua autoconservação. “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.56).

Como alegoria à dialética do Esclarecimento, e exemplo do renunciar o eu para viver em comunidade, Adorno e Horkheimer apontam o canto XII da *Odisseia* de Homero. Ulisses que fora alertado por Circe sobre o poderio de encantamento das Sereias, enfrenta a sedução com astúcia e tem êxito em seus objetivos. Mesmo sabendo que o poder do canto das Sereias é muito mais poderoso que suas próprias forças, Ulisses resolve passar pelo caminho da ilha das Sereias. Consegue também ouvir o canto das mesmas sem ter que sacrificar sua vida. “Só que ele arranjou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.57). Para seguir em sua aventura, Ulisses pede a seus companheiros que o amarrem ao mastro da embarcação que os conduz e insiste para que não o desamarrem por motivo algum, que remassem firme sem se preocupar com nada ao redor. E assim remaram, com cera nos ouvidos para não escutar o canto das belas semideusas. Dessa maneira Ulisses pôde desfrutar do belo canto das sereias; porém, inquietamente, pois desejou profundamente ir ao encontro até as mesmas. Mas mesmo com um forte impulso de encontrar as belas semideusas, “[...] ele não pode reunir-se a elas, porque os companheiros a remar, com os ouvidos tapados de cera, estão surdos não apenas para as semideusas, mas também para o grito desesperado de seu comandante (ADORNO; HORKHEIMER, p.57,

1985)”. Como Ulisses é fraco em comparação ao canto arcaico das semideusas, utilizou da técnica (ser amarrado) para vencer a força natural semidivina. Aquele que possui uma delicadeza espiritual acaba por se impor à força bruta. “Só a adaptação conscientemente controlada à natureza coloca-a sob o poder dos fisicamente mais fracos (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.55)” – somente a partir de uma consciência refinada o sacerdote pode impor domínio sobre os fisicamente mais fortes. Há um entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho neste episódio. Ulisses pode fruir o belo canto das sereias ao preço da renúncia deste prazer aos demais. Os remadores não podem se distrair e devem remar velozmente e com força. Já em Homero está presente a idéia da renúncia do eu, a violência contra o indivíduo, como equivalente a viver sob a civilização. Ulisses só consegue fruir o canto das semideusas com a renúncia dos remadores ao prazer. Para que um tenha o acesso ao gozo, outros tantos devem trabalhar para isto. “O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.40)”. A obediência e o trabalho são normas da civilização⁸². Os remadores representam o ideal do homem prático que não podem sequer falar ou pensar para não perder o ritmo do trabalho, tal como o trabalhador na fábrica. Ulisses seria o proprietário que domina a partir da astúcia e se recusa a participar do processo de trabalho. E astúcia aqui se refere a um pensamento instrumentalizado, um meio, portanto. O pensamento instrumental, relacionado à organização e administração, submete a experiência sensível e mutila tanto os sentidos e ações como o próprio pensamento que é incapaz de pensar a si próprio. A vida é recusada, a técnica é louvada.

A negação de si mesmo, condição necessária para a conservação do rebanho, é a estratégia utilizada por Ulisses para ter êxito em suas peripécias. A argúcia de Ulisses é expressa na equação perder-se para conservar-se. Ao se sacrificar, Ulisses consegue o que almeja. Para viver em sociedade, os indivíduos devem se sacrificar constantemente. “A fé venerável no sacrifício, porém, já é provavelmente um esquema inculcado, segundo o qual os indivíduos subjugados infligem mais uma vez a si próprios a injustiça que lhes foi infligida, a fim de poder suportá-la (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.52)”. A astúcia da vida em rebanho, a racionalidade autoconservadora impulsionada pelas determinações da moralidade do costume e da maquinaria da dominação, é um câmbio tal como foi o sacrifício à natureza em tempos primitivos. Ao sacrificar-se, isto é, negar a natureza contida em si próprio, o indivíduo também anula o incremento de suas forças materiais e espirituais e

⁸² “O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.39).

permanece na menoridade, subjugado. “O astucioso só sobrevive ao preço de seu próprio sonho, a quem ele faz as contas desencantando-se a si mesmo bem como aos poderes exteriores. Ele jamais pode ter o todo; tem sempre de saber esperar, ter paciência, renunciar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.55).

O canto IX da *Odisseia* também é utilizado como exemplo. Trata-se do momento que Ulisses e seus companheiros foram tornados prisioneiros por Polifemo na ilha dos ciclopes, gigantes de um olho só. Ulisses não teria força suficiente para enfrentar o gigante em uma luta física, mesmo com a ajuda de seus companheiros, portanto se utilizará da astúcia para conseguir sair da ilha. A ação de Ulisses de entregar o vinho ao gigante, que supostamente combinaria com a carne humana, e apresentar-se ao mesmo como *Oudeis* (palavra grega que significa “ninguém”) foi calculada racionalmente. Para poder furar o olho de Polifemo (adormecido após beber o vinho) e seguir em sua aventura, Ulisses tem que negar a si mesmo nomeando-se *Oudeis*. Ao negar-se, tornando-se um *ninguém*, Ulisses consegue salvar a própria vida; novamente é a racionalidade com relação a fins utilizada como meio de autoconservação, é o perder-se para se salvar⁸³. “Negando a si mesmo, Ulisses se reduz a um estado natural, a um não-ser, e, assim, dominando a natureza pela mimesis, sobrevive” (HANSEN, 2009, p.37). O astucioso Ulisses quebra o encanto da palavra idêntica ao compreender que a mesma poderia possuir significações diversas.

Ulisses descobre nas palavras o que na sociedade burguesa plenamente desenvolvida se chama formalismo: o preço de sua validade permanente é o fato de que elas se distanciam do conteúdo que as preenche em cada caso e que, a distância, se referem a todo conteúdo possível, tanto a ninguém quanto ao próprio Ulisses (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.58)

Novamente trata-se da crítica frankfurtiana à identidade. Novamente a racionalidade instrumental impera sobre a natureza desencantada, “pois a palavra se sabe mais fraca do que a natureza que ela enganou” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.64). Ulisses obedece e desobedece ao formalismo simultaneamente. “Os dois atos contraditórios de Ulisses no encontro com Polifemo – sua obediência ao nome e seu repúdio dele – são, porém, mais uma vez a mesma coisa” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.58). Polifemo é bruto;

⁸³ “Portanto, o que faz o herói de Ítaca em sua saga é empreender aquilo que se coloca como pressuposto para toda a *racionalidade civilizatória*: nega a própria natureza, o corpo, como preço pago pelo autodomínio e pela dominação da natureza externa ou ‘extra-humana’” (HANSEN, 2009, p.38).

representaria o homem de tempos primitivos⁸⁴. O homem civilizado, com vinho e navio, impera sobre a natureza bruta.

O episódio das Sereias, tal como o episódio de Polifemo estariam em consonância com os argumentos frankfurtianos do entrelaçamento entre mito e racionalidade. Também seriam análogos no que concerne à ideia de a racionalidade instrumental ser capaz de dominar as forças da natureza. E mais: em ambos os casos há a noção de que existe uma necessária renúncia para a autoconservação. Os marinheiros que almejam sobreviver às Sereias devem ser obedientes e adaptar-se ao ritmo do trabalho. Suas experiências, em benefício da autoconservação da comunidade, são mutiladas. Os marinheiros não podem usufruir da beleza do canto da Sereia. Ceder à tentação, à natureza interna, aos instintos, seria ir contra as normas da coletividade. Conservar o grupo representaria a anulação das experiências sensíveis destes marinheiros que, obedientes, renunciam a satisfação pessoal para o gozo de Ulisses amarrado ao mastro. Para conservar-se no rebanho, o indivíduo deve abrir mão da satisfação pulsional e restringir suas experiências sensíveis. Nega-se para conservar-se. Denomina-se ninguém, para existir. Adorno e Horkheimer atentam para o fato de que há uma profunda violência aos sentidos no decorrer da história humana promovido pelo Esclarecimento.

Graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e sua conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios. A 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 (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.41).

O progresso do Esclarecimento resulta na inevitável regressão. Tanto o pensamento quanto a experiência sensível são mutilados. O pensar esclarecido, como foi visto, limita-se a uma factualidade e à adaptação do existente, tornando-se um meio eficaz que perde a capacidade de pensar a si próprio. A adaptação das normas do Esclarecimento mutila as experiências sensíveis, priorizando a adaptação forçada à comunidade, anulando as diferenças qualitativas e fomentando uma constante formalização das relações humanas.

⁸⁴ “O ciclope Polifemo, traz em seu olho do tamanho de uma roda o vestígio do mesmo mundo pré-histórico: esse olho único lembra o nariz e a boca, mais primitivos que a simetria dos olhos e dos ouvidos, que, na unidade de duas percepções coincidentes, vem possibilitar a identificação, a profundidade e a objetividade em geral. Mas ele representa, no entanto, em face dos lotófagos, uma era posterior, a era propriamente bárbara, que é a dos caçadores e pastores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.60).

De forma geral, pôde-se notar que este entrelaçamento entre racionalidade e mito está presente desde os primórdios da humanidade e segue implacavelmente no decorrer dos séculos. A ânsia pelo domínio da natureza, presente desde tempos remotos, segue de maneira inexorável. O conhecimento filosófico e científico desenvolvido nos últimos séculos seriam somente uma etapa do processo de Esclarecimento, que segue sua dominação de modo eficaz. É passível de percepção que tanto a *Genealogia da Moral* quanto a *Dialética do Esclarecimento* apontam que este processo de tornar o ser humano em um ser adestrado se realiza mediante o aprofundamento da violência. O desenvolvimento da consciência, tal como a consolidação do pensar esclarecido, somente podem efetuar-se na medida em que realizam uma violência ao ser humano. No tópico seguinte, tentar-se-á elaborar reflexões que apontam que a crueldade não foi necessária somente nos tempos antigos, mas que, de forma sublimada, apresenta-se no cotidiano em esferas diversas da vida em rebanho na contemporaneidade. Segundo Adorno e Horkheimer, a indústria cultural seria uma das ferramentas do Esclarecimento, engendradora e disseminada pelo mesmo.

Crítica da cultura

Nietzsche pôde nos indicar que as religiões são sistemas de crueldade e dominação. O século XX e sua forte tendência esclarecida conseguiu efetuar certo refreamento do poderio das religiões. Contudo, a crueldade, por ser inerente ao processo civilizatório, não cessa, mas se realiza mediante novas modalidades. O declínio das religiões também não levou a um caos ou a um vazio referencial, segundo Adorno e Horkheimer, pois o século XX pôde engendrar novas fontes de referência aos indivíduos no bojo da sociedade esclarecida. O cinema, o rádio e as revistas, por exemplo, seriam novos mananciais de valores difundidos massivamente. O conjunto destes meios de difusão de referenciais formam um sistema, que os frankfurtianos chamaram de indústria cultural. “O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos os são em conjunto” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.99). Este conjunto seria a própria indústria cultural. Os novos meios de difusão das mercadorias culturais possuem características específicas que são semelhantes entre si. Para a sociedade de massas, as mercadorias difundidas por revistas, rádios ou cinemas devem ser consumidas por um número considerável de indivíduos para que não se tornem um fracasso financeiro. A grande quantidade de mercadorias culturais prontas para o consumo leva à padronização dos conteúdos e formas. A técnica da indústria cultural fomenta a padronização e a produção em

série de mercadorias, sendo esta, “[...] um ramo de atividade econômica, industrialmente organizado nos padrões dos grandes conglomerados típicos da fase monopolista do capitalismo” (DUARTE, 2003, p.50); esse processo evidenciou-se de modo global e agiu de modo a tornar semelhantes e mais próximos a determinados padrões, a cultura de países culturalmente diversos.

E do mesmo modo que o Esclarecimento, em sua última versão positivista, organiza, calcula e classifica os objetos da natureza para um maior domínio sobre os fenômenos, a indústria cultural, através de seu esquematismo, consegue obter o controle sobre seus membros. A eficácia da racionalidade tecnológica mostra sua força em todos os âmbitos; consegue impor-se de modo que os interesses da maquinaria da dominação sejam reproduzidos culturalmente pelos seres reificados.

Uma das contribuições mais importantes da crítica à mercantilização da cultura na *Dialética do Esclarecimento* se expressa na denúncia de que ela realiza uma apropriação da capacidade de “esquematismo” das pessoas. “Esquematismo” é um termo cunhado por Kant para designar o procedimento mental de referirmos nossas percepções sensíveis a conceitos fundamentais, que ele chamava de “categorias”. De acordo com Adorno e Horkheimer, já que a indústria cultural decompõe o que podemos perceber em suas partes elementares e as rearranja de um modo que lhe seja interessante, ela adquire o enorme poder de influir no modo como nós percebemos a realidade sensível – em última instância, na maneira pela qual percebemos o mundo. Especialmente o filme sonoro e a televisão – que os autores precocemente designaram como “síntese do rádio com o cinema” – podem criar a ilusão de um mundo que não é o que nossa consciência espontaneamente pode perceber, mas o que interessa ao sistema econômico e político no qual se insere a indústria cultural (DUARTE, 2004, p.39).

A classificação exacerbada da indústria cultural já “pensou” em tudo. O esquema está fabricado, pronto para o consumo. Ao consumidor não resta classificar mais nada, o esquematismo de produção da indústria cultural já fez isso por ele. Deste modo, afirma-se que uma instância exterior aos indivíduos, com a finalidade de obter rentabilidade financeira e adesão dos sujeitos à indústria cultural, retira dos mesmos “[...] a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos” (DUARTE, 2003, p.54).

Dessa forma, a indústria cultural consegue tolher certas capacidades sensíveis do ser humano. Devido à padronização da expressão, a imaginação dos indivíduos acaba sendo afetada drasticamente.

Ultrapassando de longe o teatro de ilusões, o filme não deixa mais à fantasia e ao pensamento dos espectadores nenhuma dimensão na qual estes possam, sem perder o fio, passear e divagar no quadro da obra fílmica permanecendo, no entanto, livre do controle de seus dados exatos, e é assim precisamente que o filme adentra o espectador entregue a ele para se identificar imediatamente com a realidade. Atualmente, a atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural não precisa ser reduzida a mecanismos psicológicos. Os próprios produtos – e entre eles em primeiro lugar o mais característico, o filme sonoro – paralisam essas capacidades em virtude de sua própria constituição objetiva. São feitos de tal forma que sua apreensão adequada exige, é verdade, presteza, dom de observação, conhecimentos específicos, mas também de tal sorte que proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos (ADORNO; HORKHEIMER, 1986, p.119).

A sociedade industrial consegue exercer a violência da manipulação dos indivíduos em sua esfera de lazer. A apreensão dos clichês dos filmes ocorre facilmente por seu aspecto total, isto é, o consumidor cultural encontra-se familiarizado com essas normas da produção porque as mesmas podem ser encontradas em qualquer mercadoria fílmica na sociedade de massas; como não se consume somente um filme no decorrer da vida, mas uma série, os clichês são absorvidos como sendo um fator natural das mercadorias. A repetição dos conteúdos dos filmes deve assemelhar-se à repetição e à monotonia da esfera do trabalho. A indústria cultural pretende ocupar/distrair os homens em sua esfera de lazer de modo a fazer com que o entretenimento seja semelhante ao processo de trabalho. A diversão, no mundo administrado, deve ser um prolongamento do trabalho. “O tempo livre, agora aparentemente liberado como uma reserva para as coisas do espírito, se transforma em prolongamento do trabalho e se torna plenamente preenchido pelos encantos da indústria cultural” (PUCCI, 2005, p.98). O logro consiste em proporcionar, neste justo momento em que se pretendia escapar do giro das máquinas, mercadorias que funcionam de um modo semelhante ao processo de trabalho, ou seja, os clichês e a padronização das mercadorias contribuem para que seqüências automatizadas de operações padronizadas fiquem gravadas nas mentes dos consumidores. As mercadorias culturais produzidas pela indústria cultural “[...] reproduzem e reforçam a estrutura do mundo que as pessoas procuram se evadir (BOTTOMORE, 1988, p.130)”. O conteúdo seria mera fachada, a desculpa para uma suposta diversidade no interior das mercadorias culturais. “Ao processo de trabalho na fábrica ou no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele no ócio” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.110). Deve-se refletir que a diversão é procurada incessantemente porque a vida danificada impõe justamente que não exista o prazer durante o expediente de trabalho. A implacável divisão social do trabalho reduziu as atividades humanas em operações técnicas padronizadas e

repetitivas ao mesmo tempo em que empurrou Eros às margens das mesmas. A experiência humana encontra-se gravemente danificada; não há o prazer no trabalho e no lazer procurado encontra-se um modelo semelhante ao trabalho. "Só o astucioso entrelaçamento de trabalho e felicidade deixa aberta, debaixo da pressão da sociedade, a possibilidade de uma experiência propriamente dita" (ADORNO, 1992, p.114). Negligencia-se a potencialidade de experienciar de modo mais profundo a vida em detrimento da produtividade; o trabalho não deve ser prazeroso, mas produtivo. A repressão, efeito de constrangimento das estruturas sociais sobre as pulsões, é geral. Assim, contraditoriamente, separa-se mais e mais as duas esferas onde simultaneamente elas passam a operar de modo similar, isto é, o trabalho encontra-se bastante distante do lazer devido a secular divisão do trabalho e o lazer proposto pela indústria das diversões é semelhante ao processo de trabalho devido a incessante repetição dos clichês e outras padronizações que constituem o estilo vazio e inflexível das mercadorias culturais que acabam ficando gravadas nas mentes dos consumidores como operações automatizadas, como uma máquina. "Enquanto em sua estrutura trabalho e divertimento se tornam cada vez mais semelhantes, as pessoas passam a separá-los de um modo cada vez mais rígido com invisíveis linhas de demarcação" (ADORNO, 1992, p.114).

O prazer seria uma promessa da indústria cultural. Essa promessa é cumprida mediante certas ressalvas. O prazer como forma de diversão, e a diversão como estagnação de faculdades reflexivas, é satisfeito. Todavia, parte do planejamento consiste em vender imagens que, sabe-se, não serão plenamente alcançadas. O bem-sucedido homem de negócios, branco, compatível com a moralidade cristã, heterossexual, casado, com um par de filhos, sua luxuosa casa própria com um *Rolls Royce* na garagem, que seria um modelo fortemente inculcado pela indústria cultural, em fotos de revistas, em *outdoors*, ou como personagem de um filme mercadoria, não poderá existir enquanto realidade efetiva senão para um número demasiado reduzido de indivíduos no interior da sociedade. Mas o importante é que exista esse modelo, e que esse, ao ser simbolicamente introjetado como norma nas psiques dos indivíduos, seja procurado e cativado pelos seres ainda que haja uma distância enorme entre a vida real destes e seus modelos. Logicamente, para fins de dominação e controle social, os modelos confeccionados industrialmente não seriam avessos as normas da moralidade/ideologia em voga, mas deliberadamente conformistas ao *status quo*. A aproximação dos sujeitos a seus modelos, que pela suposta perfeição e meta a se atingir, violenta os mesmos que não alcançarão a meta ideal, se realiza tanto pelo consumo das mercadorias designadas pela indústria, como pela tentativa de agir, pensar ou sentir de modo adequado a esse padrão fabricado. "A indústria cultural, ao contrário da grande arte, que não

promete nada mas alimenta a consciência da privação, promete tudo e não realiza nada” (ROUANET, 1989, p.127). O desejo é estimulado por imagens e nomes refletidas fulgentemente pelas câmeras e, em seguida, reprimido. “Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nú do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1986, p.121). A esta situação masoquista pela qual estão expostos os consumidores culturais, os autores frankfurtianos compararam ao suplício de Tântalo⁸⁵. A reprodução mecânica do belo torna-se norma obrigatória e modelo pelos quais as pessoas se orientam. O que a câmera reproduz é o belo; a reprodução em massa do objeto de beleza engendra o aprofundamento da norma nas psiques dos indivíduos. Ao oferecer algo que não pode proporcionar de fato, a indústria cultural demonstra incessantemente a constante renúncia que a civilização impõe as pessoas. A ameaça de castração é essencial, tanto para o sistema produtivo, como para a indústria cultural. A indústria cultural pode permitir até mesmo críticas a ela própria em alguns de seus produtos, mas o que ela não abre mão é da ininterrupta ameaça de castração, pois esta fundamenta o conformismo com o *status quo*. O pai não é mais o agente desse processo, mas um sistema impessoal ainda mais opressor. A dominação se despersonaliza. Mais racional e mais impessoal, a administração consegue transferir as pulsões libidinais dos indivíduos para fins socialmente úteis através da “[...] introjeção (alimentando uma submissão masoquista), extroversão (perseguição contra os inimigos socialmente designados, internos e externos) e sublimação (intensificação da conquista da natureza, através do progresso técnico)” (ROUANET, 1989, p.239).

O princípio impõe que todas as necessidades lhe sejam apresentadas como podendo ser satisfeitas pela indústria cultural, mas, por outro lado, que essas necessidades sejam de antemão organizadas de tal sorte que ele se veja nelas unicamente como eterno consumidor, como objeto da indústria cultural. Não somente ela lhe faz crer que o logro que ela oferece seria a satisfação, mas dá a entender além disso que ele teria, seja como for, de se arranjar com o que lhe é oferecido (ADORNO; HORKHEIMER, 1986, p.133).

Mero objeto da indústria, o sujeito retorna a consumir o cotidiano cinéreo que aparenta ser belo porque a câmera assim refletiu. E os autores afirmam que essa relação é masoquista porque os indivíduos sentem prazer com aquilo que os violenta. “As pessoas

⁸⁵ Tântalo é um personagem da mitologia grega, rei de Frígia; filho de Zeus e da princesa Plota. Ao tentar testar os deuses, Tântalo roubou o manjar divino e serviu seu próprio filho no banquete destes. Como punição foi enviado a Tártaro, lugar com água e vegetação em fartura; porém ele não podia nem saciar sua sede nem sua fome. A expressão suplício de Tântalo representa desejar incessantemente algo que está muito próximo que, todavia, não poderá ser fruído

agarram-se ao que zomba delas, na medida em que isto confirma, com a nitidez de sua própria aparência, a figura mutilada da essência delas” (ADORNO, 1992, p.129). A indústria cultural violenta os consumidores em diversos aspectos; engendra reificação e não permite um amplo desenvolvimento das capacidades sensíveis e mentais dos sujeitos; promete um mundo ideal no qual o consumidor nunca poderá desfrutar senão somente pela tela de um cinema ou televisão; promove a barbárie estética e alienação; cria padrões de comportamento que impedem o sujeito de escolhas mais livres, e outros pontos mais. Dessa forma, a indústria cultural opera de modo símile ao movimento da civilização, ou seja, na constante renúncia pulsional a fim de adaptar os seres humanos a normas. A crueldade permanece implacável na sociedade esclarecida, e, tal como pensou Nietzsche, a dor é sublimada e transferida para um plano imaginativo e psíquico. De fato, a indústria cultural consegue transpor esta dor em personagens inofensivos, como Pato Donald. “Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.114). Sendo assim, a violência contra o personagem seria, segundo Adorno e Horkheimer, uma violência contra o próprio espectador. Violência esta que é aceita como prazer.

A difusão do mundo tal como ele se apresenta, típico do positivismo, é efetuada também pela indústria cultural. Recordemos que a lógica da ciência moderna esclarecida prende-se aos fatos. A classificação, ordenação, comparação e repetição dos experimentos fundamentaria a verdade científica. O objeto empírico, racionalizado, desencantado e calculado, torna-se sinônimo de veracidade. Resta a análise deste empírico e a devida comparação e utilidade para a vida social. Esta análise será feita a partir da lógica formal. A ratificação matematizada do mundo, que exclui a imaginação e os elementos “irracionais”, é a apologia da própria sociedade. Aquilo que os sentidos captam e pode ser explicado de modo racional é por isso mesmo verídico. Deste modo, é possível indicar a indústria cultural como ferramenta importante do Esclarecimento, pois esta exhibe a realidade em sua aparência e a torna, por isso, verídica. “Para demonstrar a divindade do real, a indústria cultural limita-se a repeti-lo cinicamente” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.121). A indústria cultural reproduz inflexivelmente um mundo que não pode ser diferente daquilo que é e seus consumidores agarram-se ao consumo compulsório de mercadorias que reafirmam a imutabilidade da ordem repressiva existente. O culto ao fato é a ideologia. E isto porque a factualidade impede de enxergar o que está para além dos fatos, não demonstra a contradição inerente da sociedade, escamoteia o processo histórico intrínseco ao fenômeno e exclui qualquer explicação que transcenda suas normas rígidas. “A análise descritiva dos fatos

bloqueia a apreensão dos fatos e se torna um elemento de ideologia que sustenta os fatos” (MARCUSE, 1973, p.121). A indústria cultural opera de modo similar e difunde as verdades segundo os ditames do Esclarecimento.

A liquidação do trágico é outra característica apontada que serve para a supressão do indivíduo. No interior da sociedade, a desgraça e o sofrimento dos indivíduos não são abolidos, são planejados e registrados como necessários à vida. A tragédia, drama sério que sempre envolve conflito, esteve presente na história da arte desde a antiguidade. A indústria cultural, com sua pretensão de comercializar bens culturais, toma emprestado da arte a substância trágica. A diversão em forma pura não possui o sentido do trágico; então a indústria cultural se apropria do trágico para transformá-lo e mensurá-lo como mais um de seus objetos. Como um de seus objetos, o trágico deve existir calculadamente; não deve encontrar-se em locais que não designados pela própria indústria.

As paixões terríveis que derrubavam os homens e mostravam-lhes toda sua fragilidade, apresentando-lhes os aspectos da crueldade da existência, são agora edulcoradas, de forma corriqueira e vibrante, durante e principalmente nos finais felizes dos filmes e das novelas. E com isso se repassa ao espectador, continuamente, a mensagem de que a vida humana, qualquer que seja ela, ao mesmo tempo um affaire perigoso e agradável, pode ter sempre um final feliz, desde que se possa, nesse trajeto, dominar com maior segurança impulsos irracionais e estar de acordo com a existência reproduzida (PUCCI, 2006, p.99).

Desse modo, o trágico possui um lugar específico, planejado e padrão nas mercadorias culturais. A ideologia da sociedade industrial, que juntamente com o poderio da indústria cultural pretende demonstrar o mundo factualmente, não pode, já que pretende duplicar o real, deixar de lado o sofrimento humano existente. Assim, pretende-se empurrá-lo para um lugar específico para que o conteúdo trágico não venha a se dissolver no interior da sociedade e assim, transcender suas formas⁸⁶. As operetas vienenses do início do século XX, por exemplo, reservam ao trágico o local do final do segundo ato; no último ato os mal-entendidos são desfeitos. É assim também que a indústria cultural atua, ela determina para o trágico um lugar fixo na rotina. O extermínio do trágico representa ainda, uma “[...] impossibilidade de retratação de um conflito existencial que pressuponha a existência de uma subjetividade forte e bem constituída” (DUARTE, 2003, p.184). A fórmula padrão é

⁸⁶ “Sabendo que não pode banir a tristeza e a dor da vida de seus subordinados, a indústria cultural não os disfarça e erige valores que consistam em suportar pacientemente essa dor e seguir servindo aos desígnios do consumo, fazendo uma adaptação do sentimento trágico aos seus próprios interesses e deturpando-o” (DIAS, 2008, p.147).

produzida para que os elementos trágicos possam estar sempre sob seu controle. Já que o sofrimento e desgraças humanas devem ser mostrados a fim de duplicar a realidade pelos *mass media* como forma de ideologia, que fiquem em seu devido lugar.

Mesmo o pior dos finais, que tinha outrora um objetivo mais alto, é mais uma confirmação da ordem e uma corrupção do trágico, seja porque a amante que infringe as prescrições da moral paga com a morte seus breves dias de felicidade, seja porque o final infeliz do filme torna mais clara a impossibilidade de destruir a vida real. O cinema torna-se efetivamente uma instituição de aperfeiçoamento moral. As massas desmoralizadas por uma vida submetida à coerção do sistema, e cujo único sinal de civilização são comportamentos inculcados à força e deixando transparecer sempre sua fúria e rebeldia latentes, devem ser compelidas à ordem pelo espetáculo de uma vida inexorável e da conduta exemplar das pessoas concernidas (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.128).

Essa vida inexorável tem seu lugar ocupado na existência de cada indivíduo. A presença da crueldade na existência humana, outrora enfatizada pela arte trágica, é tornada inofensiva e agradável pelos padrões da indústria cultural, no intuito de enfraquecer a subjetividade dos seres humanos⁸⁷. A aceitação passiva de comportamentos fabricados pelo sistema afirma a destruição da individualidade. O sistema se fortifica quanto mais o indivíduo seja um zero, um ser fungível que pode ser substituído por qualquer outro, tal como qualquer exemplar utilizado nos experimentos da ciência moderna. Os comportamentos humanos encontram-se classificados e catalogados pela maquinaria, são utilizados de modo a comprovar a nulidade do indivíduo que deve demonstrar aptidão moral para não ser coagido. "O poder da sociedade, por trás de quem fala, volta-se espontaneamente contra os que ouvem" (ADORNO, 1992, p.42). Os traços masoquistas da sociedade industrial se apresentam na integração dos indivíduos ao poder dominante que constantemente os oprime. Estes devem esquecer a pretensão de felicidade própria. Este desamparo os torna pessoas confiantes aos olhos do sistema e suprime o trágico. O trágico dilui-se no nada, ou seja, funde-se à falsa identidade do universal e do particular, ou, da sociedade e do indivíduo de modo a fortificar o primeiro e fulminar o último⁸⁸. A destruição da individualidade não ocorre somente mediante

⁸⁷ "As paixões terríveis que derrubavam os homens e mostravam-lhe toda sua fragilidade, apresentando os aspectos de crueldade da existência, são agora edulcoradas, de forma corriqueira e vibrante, durante e principalmente nos finais felizes dos filmes e das novelas. E com isso, se repassa ao espectador, continuamente, a mensagem de que a vida humana, qualquer que seja ela, ao mesmo tempo um affaire perigoso e agradável, pode ter sempre um final feliz, desde que se possa, nesse trajeto, dominar com maior segurança impulsos irracionais e estar de acordo com a existência produzida" (PUCCI, 2006, p.99).

⁸⁸ "A eliminação do próprio sentimento do trágico da cultura pode ser apontada como uma das razões do enfraquecimento das instâncias críticas da subjetividade e seria, portanto, pressuposto para a máxima integração possível do indivíduo na sociedade massificada mediante a falsa unidade da parte com o todo" (DIAS, 2008, p.147).

a padronização dos bens culturais difundidos massivamente. Para além da mera padronização está o mecanismo, a faceta da cultura contemporânea, de fazer com que esse sujeito tenha identidade incondicional com o universal. “Na sociedade individualista, porém, não somente o universal se efetiva através da atuação conjugada dos indivíduos, mas a sociedade é essencialmente a substância do indivíduo” (ADORNO, 1992, p.09). As mínimas distinções existentes entre os indivíduos já são calculadas e produzidas em séries, o que afirma a força da indústria e não a do sujeito. “As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.131). Na sociedade de massas prevalece o enfraquecimento do ego e o fomento da pseudo-individualidade. A perda da individualidade engendra sujeitos semelhantes ao universal; a dominação contemporânea se exerce mediante a harmonia do particular e do universal e é reforçada pela ideologia da sociedade industrial. Os modelos a se seguir são inculcados para os indivíduos, seja pelos rostos dos heróis ou nos comportamentos do bem-sucedido, disseminados a todo o momento pelos *mass media*. A imitação e adaptação são preponderantes à individuação e criação.

A padronização das mercadorias culturais não permitem àqueles que buscam somente o entretenimento facilmente digerível da indústria cultural, uma avaliação adequada dos materiais estéticos. E este juízo estético é tão importante e fundamental ao indivíduo quanto os juízos relativos a outras questões de sua existência. Nesse sentido, a indústria cultural violenta profundamente a sensibilidade humana. Pelas características semelhantes das mercadorias culturais entre si e o apelo incessante aos padrões repetitivos, os sentidos que captam esses produtos se enfraquecem ao não serem estimulados de um modo mais livre a possibilidades ilimitadas. As possibilidades limitadas dos produtos da indústria cultural petrificam as percepções e não permitem a abertura de suas portas⁸⁹.

Antes de fechar este tópico, torna-se interessante analisar que o esfacelamento do trágico não é uma característica tipicamente do século XX. Adorno e Horkheimer apontam que o procedimento de diluir o trágico e torná-lo comercial e padronizado é uma forma, tanto de violentar o consumidor, que não pode aprimorar seus sentidos e é coagido moralmente a adotar certas condutas, como de violentar a própria arte que, tornada um bem de consumo, perderia sua autenticidade, segundo os frankfurtianos. Curiosamente, Nietzsche também tratou do tema da ausência do trágico ao analisar o teatro na Grécia antiga. Segundo Rodrigo Duarte, “Nietzsche parece antecipar em várias décadas o que

⁸⁹ Alusão à obra *As portas da percepção* de Aldous Huxley.

viria a ser a crítica da cultura realizada pela chamada Escola de Frankfurt, da qual participou Adorno” (1994, p.445). E tanto na perspectiva frankfurtiana, como na de Nietzsche, percebemos que há uma importância do trágico para a vida humana e, ainda, que apontam a existência de certos modelos culturais responsáveis pela tentativa de eliminar a tragicidade das obras⁹⁰.

E é justamente na continuidade das críticas ao enfraquecimento do aspecto trágico nas obras de arte, enquanto reflexo de uma degeneração qualitativa da cultura e de uma artificialização da vida, que podemos identificar uma ligação profunda entre Nietzsche e Adorno, por mais que, apesar de estarem pautados em um substrato comum, a certeza de que há algo de pernicioso na estruturação psicológica e social da civilização ocidental, ambos tenham divergências pontuais em suas filosofias (DIAS, 2008, 226).

De certa forma, também é comum nestas perspectivas, o fato que uma crescente racionalização contribuiu para tornar efetivo a supressão da tragédia. A indústria cultural opera na mesma lógica do Esclarecimento. A tragicidade eliminada com o domínio de Apolo sobre Dioniso, tal como Nietzsche aponta em *O Nascimento da Tragédia*, ocorre também devido ao crescimento da racionalidade e otimismo do homem científico que impera sobre a impulsividade dionisíaca⁹¹. O otimismo teórico, na figura de Sócrates, mina Dioniso e procede de modo similar ao Esclarecimento em sua tentativa de eliminar o mito.

Em termos breves, podemos afirmar que em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche caracteriza a tragédia grega como constituída por características simbolizadas por duas divindades: Apolo e Dioniso. A preocupação de Nietzsche nesta obra refere-se ao esfacelamento da rica cultura helênica e sua abundância em vitalidade. A arte trágica dos gregos mantinha uma forte vitalidade por possuir um duplo caráter: o espírito apolíneo e o dionisíaco. O primeiro caracterizar-se-ia pelo mundo dos sonhos, da aparência. Apolo, deus da adivinhação e da individuação, sereno e senhor de si, possui uma faculdade criadora de formas, estaria deveras relacionado, portanto, às artes plásticas. Dioniso, um deus híbrido, estaria relacionado à embriaguez, a um excesso de vitalidade que desperta a vontade de viver

⁹⁰ “Horkheimer e Adorno, mais de setenta anos após, no contexto norte-americano das revoluções tecnológicas, retomam e aprofundam as críticas nietzscheanas à cultura ‘democratizada’ e mostram como a sociedade da indústria cultural tem necessidade de administrar o trágico para que ela continue a se reproduzir febrilmente” (PUCCI, 2006, p.105).

⁹¹ Uma questão importante a destacar nesse contexto é que *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, de Nietzsche, foi uma das fontes essenciais que potencializam, por exemplo, o texto ‘*Indústria Cultural*’, de *Dialética do Esclarecimento*, além de substanciarem toda crítica adorniana à vida danificada (HANSEN, 2009, p.132).

e articula prazer, sofrimento e conhecimento. Diferentemente do espírito apolíneo que se individualiza (*principium individuationis*), o espírito dionisíaco é responsável pela louca desindividualização. Contudo, essa oposição ocorre de modo que sejam, simultaneamente, complementares⁹². Dioniso não vive sem Apolo e vice-versa. A aliança fraterna destes espíritos, formando um contrário e uno, configura a beleza e a expressão da arte trágica. Contudo, tal beleza não resistiu ao otimismo dialético de Sócrates e ao realismo de Eurípedes.

O velho deus Dionísio, que fazia com que tudo convergisse em uma coisa só, em um turbilhão esmagador, transformando a existência em obra de arte, é substituído pelo homem teórico, pelo homem moderno, pensador dialético, filósofo teórico e moralista, acima de tudo, otimista (DIAS, 2008, p.11)

A racionalidade e as explicações lógicas ocupam o espaço da expressividade. O homem do cotidiano e seus diálogos substituem o herói das epopéias. “Agora cada parte seria levada diante do tribunal dessa estética racionalista” (NIETZSCHE, 2005c, p.77). Já nos primeiros escritos do jovem Nietzsche percebemos esta preocupação sobre o valor da verdade e o surgimento e prevalescimento do otimista homem teórico no interior da cultura grega. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aponta a figura de Sócrates como um pioneiro na formação deste conhecimento organizador, sistematizador, classificador, inteligível, claro e mensurável. Sócrates constrói um modelo teórico que mede, limita e modela a vida segundo a utilização adequada das faculdades racionais (DELEUZE, 1976, p.83).

Sócrates, na filosofia, tal como Eurípedes⁹³ no teatro, obtém êxito na eliminação do espírito dionisíaco. A fantasia e o lúdico seriam erros para Sócrates, seriam enganadores e a razão seria capaz de denunciar esta mentira em nome da verdade. Esta verdade estaria presente no mundo inteligível, das Ideias, pois o mundo físico, assim como os sentidos humanos, seriam uma fonte de embuste e, segundo a moral socrática, o erro deve ser evitado. Para alcançar esse mundo-verdadeiro o pensamento deveria ser “bem” utilizado, com o auxílio da dialética e do pensar exato. Para Sócrates, o conhecimento do mundo físico deve ser construído com instrumental matemático, de modo que, para se pensar como geômetra, dever-se-ia colocar um princípio e aceitar como verdadeiro o que está em consonância com ele (CORVISIERI, 2004, p. 25). As conseqüências lógicas que o intelecto racional consegue inferir seriam, nessa perspectiva, coerentes e verdadeiras. Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer

⁹² “O mito diz que Apolo reuniu novamente o Dioniso despedaçado” (NIETZSCHE, 2005c, p.15).

⁹³ “Eurípedes é o poeta do racionalismo socrático” (NIETZSCHE, 2005c, p.81).

afirma que “Sócrates sustentava que a razão concebida como compreensão universal, devia determinar as crenças, regular as relações entre os homens, e entre o homem e a natureza” (2002, p.16). A razão como compreensão universal não comporta a alteridade e pretende ser o único modo verdadeiro de se relacionar, no conhecimento, com o homem e com a natureza.

A crítica ao predomínio apolíneo sobre o dionisíaco é similar a crítica frankfurtiana da subsunção da arte à lógica do Esclarecimento, tanto que, a *Minima Moralia* de Adorno, segundo Bruno Pucci, seria uma tentativa, em toda sua extensão, de manter vital a polaridade fecunda entre o apolíneo e o dionisíaco (2009, p.70). Em ambas as perspectivas, percebemos que o procedimento da civilização de reprimir os instintos através da utilização das faculdades racionais e da moralidade, é estendido à racionalidade científica que fulmina a arte, pois a arte estaria mais próxima à animalidade e aos desejos. Apolo é sonho. Dioniso é embriaguez. Ambos são ilusões segundo a ótica socrática que se estende como paradigma válido à civilização ocidental. “O socratismo despreza o instinto, e, com isso, a arte” (NIETZSCHE, 2005c, p.83).

O predomínio do imagético sobre o sonoro, responsável por retirar a tragicidade das obras gregas⁹⁴, é também apontado por Nietzsche como um fenômeno que ocorre na cultura da ópera de seu tempo. O coro ditirâmico perdeu seu destaque com o predomínio do diálogo e das explicações racionais nas obras de Eurípedes tal como na cultura da ópera há uma subordinação do fenômeno sonoro musical à palavra falada⁹⁵.

As ideias frankfurtianas referentes a mercantilização da cultura também já haviam sido tratadas por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Nietzsche chamará de filisteus da cultura aqueles que limitam suas atividades à imitação, ao comércio e consumo da cultura. Os filisteus da cultura estariam preocupados com lucros, não com a expressividade artística. A quantificação torna-se preponderante e a expressividade é jogada para segundo plano. Subsumir a arte aos negócios e aos números, características típicas da indústria cultural, foi um tema abordado por Nietzsche ainda no século XIX. E o mesmo problematiza este processo no intuito de evidenciar que esta quantificação tem por resultado o

⁹⁴ “A dialética otimista, com o chicote de seus silogismos, expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia, essência que cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma embriaguez dionisíaca” (NIETZSCHE, 1992, p.90).

⁹⁵ Há um longo debate sobre estética nas obras de Adorno que enfatizam o predomínio do imagético sobre o sonoro. Adorno efetua críticas a este processo, tal como Nietzsche. Contudo, este não é o foco do debate deste trabalho. Segue uma citação de Rodrigo Duarte que sintetiza estas ideias: “De fato, temas abordados em *O Nascimento da Tragédia* como a concepção da dissonância como fenômeno estético originário e a desvinculação entre obra de arte e ‘imitação’ da realidade sensível ocupam um lugar central na estética adorniana (...) Mesmo sem adotar a mesma nomenclatura, Adorno se refere nominalmente a ela quando procura caracterizar a diferenciação entre o visual e o sonoro” (DUARTE, 1999, p.86).

esvaziamento do trágico. “De onde viria ao artista a obrigação de acomodar-se a um poder cuja força reside apenas no número? (NIETZSCHE, 1992, p.76).

Na seqüência, será trabalhada a questão da racionalidade filosófica ocidental, as conseqüências da razão instrumental para a civilização e de que modo a filosofia contribui para o desenvolvimento do Esclarecimento, dos ideais ascéticos, e da permanente renúncia pulsional que impulsiona o processo civilizatório.

3.3 IRRACIONALIDADES DA RAZÃO

O problema socrático

Ainda é possível estabelecer outra aproximação entre as perspectivas que estão sendo averiguadas neste trabalho. Trata-se de uma crítica à filosofia presente no interior destas abordagens. Para explicar melhor: quando Nietzsche concentra esforços para compreender o que são os ideais ascéticos ou quais as características e a origem da moralidade, o mesmo não olvida a importância da filosofia no decorrer deste processo. Ao tentar compreender a verdade ou a moral, Nietzsche não desvincula este problema da história da filosofia. De modo similar, percebemos em Adorno e Horkheimer, que ao tratar do processo de Esclarecimento no decorrer da civilização, os mesmos acabam apontando problemas da história da filosofia que refletem o processo de racionalização ocidental. Não há como desvincular, tanto para Nietzsche, como para Adorno e Horkheimer, a civilização da racionalidade. A compreensão adequada que certos pensadores colocaram ao longo da história da filosofia é condição necessária para algum entendimento do assunto proposto. Como pudemos perceber, ambas as perspectivas analisadas efetuam uma crítica à racionalidade ocidental. Ambas as perspectivas demonstram que a racionalidade filosófica e científica contribuíram definitivamente para a formação do *homo sapiens* enquanto um bicho domesticado que obedece a normas para se conservar.

Desta forma, alguns ícones serão chamados para o debate a fim de tornar mais expressiva essa concatenação do processo civilizatório com a racionalidade fomentada pela filosofia e pela ciência. Sócrates seria um autor importante a se abordar, visto que representa um marco no pensamento ocidental, além de ser criticado, tanto por Nietzsche, como por Adorno e Horkheimer. Em *O Nascimento da Tragédia*, foi possível notar que Sócrates representa uma inflexão na cultura grega; o mesmo conseguiu efetuar uma mudança de valores na cultura helênica. A partir da filosofia socrática e sua popularização através do

platonismo, o pensamento racional que destrói a intuição mítica torna-se preponderante. A racionalidade que domina os instintos, processo que perdura durante a hominização, é nítida na filosofia socrática e, ainda, torna-se uma salvadora, pois quem a utiliza corretamente conseguiria enxergar o mundo fora das sombras projetadas na caverna. Segundo Nietzsche, Sócrates hipostasia os conceitos e, dessa forma, paralisa a vida e seu dever. Virtuoso é aquele que sabe domar os instintos e utilizar bem a razão, para Sócrates. Porém, dominar essa natureza interna pela razão é, para Nietzsche, despotencializar a vida. Abafar os instintos seria uma modalidade de decadência. “A razão que se expande anômala luta contra os instintos e os enfraquece. Perturba-se com isso a cooperação orgânica das funções fisiológicas. Esta permanece em *décadence*” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p.19).

A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto (NIETZSCHE, CI, p.22).

A hipertrofia da racionalidade promovida por Sócrates fomenta a dessensualização; os sentidos seriam indícios de engodo. E se a realidade sensível seria fonte de embuste para a filosofia socrática, a Verdade localizar-se-ia em um outro mundo, um mundo verdadeiro e inteligível, acessível ao virtuoso que bem utiliza a razão. “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso” (NIETZSCHE, 2006, p.31). Conceber outro mundo como verdadeiro, seria uma forma de negação do mundo efetivo, ou aparente. E somente uma vontade de negação da própria vida, uma modalidade de decadência, teria a força de criar um outro mundo, um mundo-verdadeiro. “Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós” (NIETZSCHE, 2006, p.29). A afirmação de um além-mundo, enquanto negação da vida e sua imanente vontade de poder, fomenta a desvalorização dos aspectos corpóreos. É tal como o tipo sacerdotal efetua sua dominação contra os guerreiros através da espiritualidade, mediante a afirmação de um além-mundo, Sócrates consegue efetuar uma inversão de valores na cultura helênica⁹⁶. Enquanto paradigma dominante, a filosofia platônica se estendeu por séculos e, aliada ao cristianismo, serviram de ingredientes fundamentais para a constituição da moralidade ocidental. Aliás, o platonismo, cristão

⁹⁶ “Por detrás daquilo que Nietzsche descreveu como o ideal ascético, está a impagável figura de Platão e, por detrás deste, a necessidade de fazer da Verdade o perfeito guardião de um sonho teleológico de segurança e permanência e a promessa de uma felicidade imortal” (RIBEIRO, 1999, p.31).

anterior ao cristianismo⁹⁷, estaria em consonância com a moralidade cristã. Ambos efetuam seu domínio pela negação do corpóreo e afirmação de um além-mundo. Segundo Weber, o platonismo somente se distingue do cristianismo “[...] por um grau de sofisticação lingüística e conceitual. Aquilo, porém, que visam e que reproduzem é, no final de contas, o mesmo: negação do corpo e da sensibilidade, demonização dos sentidos” (2011, p.178). E esta moralidade que domestica as paixões, sabe-se, foi vitoriosa. Religião e filosofia conseguiram êxito nos esforços efetuados para a manutenção do domínio do ideal ascético. A moral, negação dos instintos fundamentais do bicho-homem, não foi atacada em seus fundamentos pela filosofia; pelo contrário, ambas estiveram concatenadas, de modo que a filosofia ocidental teria realizado uma má-compreensão sobre o corpo.

Adorno e Horkheimer aceitam a crítica de Nietzsche ao socratismo enquanto algo despotencializador da vida, também consideram que o pensamento socrático, na busca irrefreada pela verdade do mundo inteligível, ao conferir poderes supremos à racionalidade humana, submergiu elementos assaz ricos à cognição humana, abafou componentes deveras importantes para a construção do conhecimento que não deveriam ser deixados de lado em nome da razão. Poderíamos corroborar que Adorno e Horkheimer concordam com Nietzsche “[...] que o ascetismo e o formalismo lógico do pensamento socrático traz em si toda a força ordenadora da racionalidade ocidental e é um prelúdio ao insuperável embate entre razão e instintos, ao longo da história (SILVA, 1999, p. 44)”. Adorno e Horkheimer, assim como Nietzsche, tentam efetuar uma crítica ao processo esclarecedor remontando à antiguidade clássica. “Os primeiros identificam em Ulisses o símbolo do processo civilizatório com todas as suas mazelas e contradições, enquanto Nietzsche o associa a Sócrates, o adversário apolíneo-dionisíaco (SILVA, 1999, p.43)”. Tanto em um caso como no outro, os autores enxergam uma relação com o poderio da racionalidade associado com um processo de dominação.

Com Ulisses percebe-se que através da utilização dos poderes da razão pode-se lograr a natureza, ao preço da repressão dos impulsos animais do homem. Renunciando ao gozo primitivo, Ulisses consegue desfrutar do canto das sereias assim como consegue furar o olho de Polifemo e sair ileso em sua aventura após astuciosamente ludibriar o ciclope denominando-se ninguém. O que os autores frankfurtianos querem explicitar é que a racionalidade, ao domar os instintos, consegue efetuar uma dominação, tanto sobre a natureza,

⁹⁷ Nietzsche expõe essa ideia na seção “*O que devo aos antigos*” em *Crepúsculo dos Ídolos* da seguinte forma: “Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito ‘bom’ como conceito supremo” (2006, p.102).

como sobre os homens. Algo semelhante pode ser refletido quanto a oposição de Sócrates aos instintos. Ao tornar o mundo inteligível como verdadeiro, e ao tomar o verdadeiro como algo superior ao falso e que levaria a respectiva felicidade do indivíduo, Sócrates acaba colocando a razão em um patamar acima do mundo físico, acima das pulsões humanas, pois estas somente levariam ao erro e ao engano. O racionalismo socrático superestima um além-mundo na medida em que despreza a potência da vida. Sócrates, assim como Ulisses, consegue frear as vontades instintivas através do intelecto e da calculabilidade.

Em grande medida, a filosofia socrática consegue poder para dominar as paixões e destruir os mitos mediante o caráter universalizante de seus conceitos. “Sócrates sustentava que a razão, concebida como compreensão universal, devia determinar as crenças, regular as relações entre os homens, e entre o homem e a natureza” (HORKHEIMER, 2002, p.16). Os conceitos formulados pela filosofia socrática não seriam meros nomes ou convenções, mas constituem a verdadeira essência das coisas sendo que estas essências seriam sempre incorpóreas. A verdade, na filosofia socrática, é universal e encontrada pela razão objetiva, o que impele à convicção “[...] de que se pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano” (HORKHEIMER, 2002, p.17). Este caráter universalizante na filosofia de Sócrates é considerado também um exemplo do entrelaçamento entre mito e racionalidade presente no Esclarecimento. A supremacia que a razão possui neste tipo de abordagem torna-se irracional tão logo essa racionalidade passe a negar o devir e eleger a estaticidade como a verdade. “Os sistemas clássicos da razão objetiva, tais como o platonismo, parecem ser insustentáveis porque são glorificações de uma ordem inexorável do universo, e por conseguinte mitológica” (HORKHEIMER, 2002, p.184).

Sócrates acabou sendo enfatizado pelos autores em questão por ser um marco. Suas ideias transcenderam sua geração e tornaram-se legado para os pensadores posteriores. Existem outros casos que também são exemplares, contudo, na seqüência, enfatizar-se-ão determinadas características que a racionalidade ocidental adquiriu no desenrolar da civilização. As ideias de verdade, e de razão que deve frear os instintos, seguiram pelos séculos. Vejamos algumas críticas que os pensadores alemães efetuam acerca da racionalidade e o processo civilizatório.

Razão e irrazão

É possível perceber que as duas perspectivas analisadas neste trabalho possuem em comum o fato de efetuarem uma crítica à racionalidade e à civilização ocidental. A mutilação corporal efetuada pela racionalidade e moralidade traz marcas profundas e deletérias à humanidade. Confiar somente no que a norma vigente estabelece representa a limitação das possibilidades do gênero humano, assim como hipertrofiar as faculdades racionais teria por preço a atrofia de uma série de elementos ricos à humanidade.

Nesse sentido, Nietzsche se questiona porque seria afinal a verdade algo de maior importância que a falsidade. Cabe o questionamento “por que querer a verdade?”, ou “por que não a incerteza ou a falsidade?”. Almejar a verdade em detrimento da falsidade seria, como foi visto, uma questão de valor. Com estes questionamentos Nietzsche pretende derrubar a idéia de verdade, mostrar que esta idéia, útil à conservação do rebanho, é nociva à vida. “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele [...] A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie (NIETZSCHE, 2005a, p.11)”. Até porque a inverdade, o erro, o embuste, são condições para a vida. A confiança extremada na racionalidade para domar a animalidade seria um fenômeno moral. Não se pode retirar o engano do pensamento. Seria ingenuidade filosófica, segundo o filósofo do martelo, considerar que se pode separar pensamento e ilusão.

Sendo assim, o desenvolvimento da confiança na racionalidade ocorreu devido ao fortalecimento da moralidade. Com estes pensamentos, a crítica à racionalidade torna-se, em Nietzsche, uma crítica à moral. Podemos observar em *Sobre Verdade e Mentira*, que a verdade é enaltecida porque seus resultados promovem a conservação do rebanho. Na *Genealogia da Moral* pôde-se notar a origem de certos valores e de que modo estes mesmos ficam cravados na consciência humana através das mais diversas modalidades de violência. Percebe-se em ambos os casos que há uma pressão do coletivo em fazer aceitar suas normas pela obediência. Obediência esta que é alcançada mediante o medo da punição⁹⁸. Assim, a moralidade intensifica-se e exerce cada vez mais domínio sobre traços particulares. “A moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam” (NIETZSCHE, 2004, p.17). Ser moral seria o equivalente a estar em conformidade às normas estabelecidas. Essa conformidade levaria o indivíduo a ser uma

⁹⁸ “A moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo *coerção*, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto” (NIETZSCHE, 2005d, p.71).

função do rebanho⁹⁹. A tradição vai adquirindo mais e mais poder na comunidade a ponto de tornar-se uma autoridade temível. “A tradição tornou-se *coação*, mesmo se não mais trazia o benefício pelo qual originariamente se fizera o acordo” (NIETZSCHE, 2008a, p.190). Desta maneira, traços muito particulares e individuais seriam reprimidos. E pelo medo da coerção do rebanho, o indivíduo deve se sacrificar para a manutenção da coletividade. “O indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume” (NIETZSCHE, 2004, p.18). E ao sacrificar aquilo o que é particular e único, o indivíduo torna-se estúpido tanto mais ele torne a repetir o velho e negar o novo.

O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o sentimento do costume (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido (NIETZSCHE, 2004, p.26).

Não importa qual seja o costume incentivado pela comunidade, mas que este seja obedecido: “qualquer costume é melhor do que nenhum costume” (NIETZSCHE, 2004, p.23). Com a violência efetuada à sua animalidade, o *Homo sapiens* acredita estar livre do encantamento da natureza através da moral. Crueldade e tortura diversas engendram os conscienciosos que se afastam de sua animalidade. Curiosamente, aponta Nietzsche, este esforço da humanidade de colocar-se acima da natureza mediante o aprofundamento da moralidade, seria um procedimento que não nos afasta dos demais seres naturais, mas nos aproxima. O meio de anulação própria para a conservação da comunidade é instinto de rebanho, fundamental, tanto para o *Homo sapiens*, como para outras diversas espécies animais.

Por isso os animais aprendem a se dominar e a dissimular de tal modo que alguns, por exemplo, adequam suas cores à cor do ambiente (mediante a chamada “função cromática”), fazem-se de mortos ou assumem as formas e cores de outro animal ou areia, folhas, líquens, fungos (aquilo que os pesquisadores ingleses designaram por *mimicry* [mimetismo]). Dessa maneira o indivíduo se esconde na generalidade do conceito “homem” ou na sociedade, ou se adequa a governantes, classes, partidos, opiniões da época ou do ambiente: e para todas as sutis maneiras de nos pormos felizes, gratos, fortes, enamorados, encontra-se facilmente o símile animal (NIETZSCHE, 2004, p.30).

⁹⁹ E assim falou Nietzsche em *Gaia Ciência*: “Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função (...) Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (2001, p.142).

Mais uma vez, Nietzsche indica a importância de se considerar a animalidade presente no ser humano. Mesmo a moral, um fenômeno que supostamente distanciaria o ser humano dos demais seres vivos no planeta, possui aquilo o que é essencial para diversas espécies animais: o instinto de conservação do rebanho. Como consequência destas reflexões, Nietzsche levará em conta a natureza contida no *Homo sapiens* e criticará interpretações que considerem fundamental a existência de um controle ou domínio das faculdades raciocinais sobre a corporalidade. Os caluniadores da natureza¹⁰⁰, os pregadores da morte¹⁰¹, reproduzem os valores vencedores pela cultura. O tipo sacerdotal, ou mesmo Sócrates, seriam modalidades que representam este tipo de força reativa.

Com estas reflexões, Nietzsche também convida a pensar que, se a moral é uma ficção, não há valores no universo, ou seja, os eventos que ocorrem na natureza, não o são porque há uma razão de ser, os fenômenos naturais não são bons nem ruins, mas apenas fenômenos, desprovidos de razão, intenção divina ou moralidade. A este respeito, afirma Nietzsche em *Gaia Ciência*: “O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!” (2001, p.204). O universo é amoral, situa-se além do bem e do mal. Desta forma, torna-se evidente que “[...] o mundo não é nem bom nem mau, e tampouco o melhor ou o pior, e os conceitos “bom” e “mau” só tem sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem, do modo como são habitualmente empregados” (NIETZSCHE, 2005d, p.35). Interpretações moralistas acerca da natureza seriam meros equívocos de compreensão da mesma.

Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procurar imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades (NIETZSCHE, 2001, p.136).

E tal como não há moral nos fenômenos da natureza, também não há nenhuma finalidade lógica e racional para os eventos do universo. “Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina” (NIETZSCHE, 2001, p.135). A lógica e a racionalidade, instrumentos de conservação da espécie do *Homo sapiens*, não existem

¹⁰⁰ Referência ao aforismo 294 de *A Gaia Ciência*.

¹⁰¹ Alusão a um dos discursos de Zaratustra.

intrinsecamente ao universo, mas são produtos da criação humana. A ciência esclarecida pôde desmistificar as interpretações religiosas que moralizavam a natureza. Todavia, a matemática, exatidão, lógica e racionalidade também não constituem plenamente o cerne das coisas tal como o discurso científico esclarecido incentivou. Em *Sobre Verdade e Mentira* pôde-se notar que o advento da linguagem e o surgimento das verdades fortificadas ao longo das gerações, engendraram-se de modo a tornar crível que as palavras ou conceitos não seriam meras representações metafóricas, mas meios de apreender a própria substância das coisas, como se existisse uma identificação entre estas e a lógica humana. E esta identificação fictícia seria questão de fé. Certamente a lógica esclarecida possui força para efetuar o domínio racional da natureza, tal como apontaram Adorno e Horkheimer, contudo, realizar esta dominação através da lógica não implica dizer que a natureza seja lógica, mas que a humanidade inventou um meio eficaz de utilizar suas capacidades para conservar sua espécie¹⁰². E a lógica, meio eficaz de domínio da natureza, seria ilógica, uma vez que consiste em igualar coisas não-iguais. A racionalidade científica perdura seu poder operando com ficções. “Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! (NIETZSCHE, 2001, p.140)”. Nesse sentido, a ciência moderna continua sendo mito¹⁰³. A utilização de conceitos como causa e efeito seriam também uma questão de crença segundo a interpretação nietzschiana, pois ainda que a capacidade humana possa enxergar uma sucessão de acontecimentos, esta mesma não estaria apta a explicar como uma força causou a outra. “Em todo devir químico, por exemplo, a qualidade aparece como um ‘*milagre*’, agora como antes, e assim também todo deslocamento” (NIETZSCHE, 2001, p.140). A visão mecanicista esclarecida, ao separar em quadrados a vida, olvida o devir e o fluxo dos acontecimentos. O aparato mecanicista, eficiente meio de conservação da espécie e domínio da natureza, é incapaz de compreender o eterno vir-a-ser das coisas, sobretudo porque suas fórmulas e conceitos, promovedores implacáveis da crença na identificação entre ideias e coisas, são estáticos e petrificados. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche aponta o parentesco desta racionalidade mecanicista que visa o estático, o uno, com os mitos. Fato curioso que mais uma vez demonstra paralelos com a tese que os frankfurtianos desenvolveram sobre o entrelaçamento de racionalidade e

¹⁰² “Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém suportaria hoje viver!” (NIETZSCHE, 2001, p.145).

¹⁰³ Esta, que seria uma das teses fundamentais da *Dialética do Esclarecimento*, como podemos ver, também é alvo das reflexões de Nietzsche. O aforismo 21 de *Além do bem e do mal* torna ainda mais nítida esta semelhança entre ciência e mito.

mito. No aforismo 145 da obra acima mencionada, Nietzsche afirma que a crença na perfeição estática de ideias e fenômenos, a omissão do devir, ocorre possivelmente por se estar sob efeito de um sentimento mitológico arcaico (2005d, p.107).

Moldar individualidades, segundo uma cultura desencantada, além de ser uma violência ao gênero humano, enquanto efetiva limitação de suas potencialidades, seria uma modalidade de consideração deveras tacanha a respeito do ser humano, ou seja, é considerar como efetivo no ser humano aquilo que lhe é mais superficial: sua consciência, enquanto resultado de uma unidade forçada (e mítica) entre múltiplos afetos que almejam potência. Neste sentido, a importância atribuída à matematicidade e conceitos estáticos pela civilização esclarecida contribui para a formação de seres rasos, ou em termos frankfurtianos, em pessoas reificadas. Abaixo, uma citação de *A Gaia Ciência*, que se aproxima bastante com a posterior crítica de Adorno e Horkheimer ao Esclarecimento.

O mesmo se dá com a crença que hoje em dia satisfaz tantos cientistas naturais materialistas, a crença num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um “mundo verdade”, a que pudéssemos definitivamente aceder com ajuda de nossa pequena e quadrada razão – como? Queremos de fato permitir que a existência nos seja de tal forma degradada a mero exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos? (NIETZSCHE, 2001, p.277).

O fortalecimento da maneira racional lógica de se interpretar a realidade perdurou perante os séculos e foi impulsionada pelo conhecimento científico e filosófico. Tanto Platão como Descartes possuíam os conhecimentos matemáticos de seu tempo. O último, inclusive, considerava que o pensamento era uma atividade lógica isenta de instintos. Mas Descartes era superficial¹⁰⁴. A razão não passa de um mero instrumento para ele. “A crítica de Nietzsche se baseia no fato de que Descartes teria concebido o pensar como uma atividade puramente lógica, isolando os impulsos desse processo e recorrendo, no esclarecimento de sua concepção, a uma certeza imediata (ITAPARICA, 2000, p.72)”. Considerar o *cogito* como certeza imediata representa a não consideração a processos anteriores a este, isto é, não há o reconhecimento da multiplicidade de impulsos inconscientes que auxiliam a formação da faculdade da razão¹⁰⁵. Sobre a importância plena da faculdade da razão no pensamento de Descartes, Horkheimer irá refletir que:

¹⁰⁴ Esta idéia é trabalhada melhor por Nietzsche no aforismo 191 de *Além do bem e do mal*, onde afirma que Descartes reconhecia autoridade somente à razão em detrimento dos instintos enquanto Sócrates ainda considerava estes últimos, desde que fossem orientados pela razão.

¹⁰⁵ “A separação racionalista do homem em duas metades autônomas, corpo e alma, havia subtraído da teoria científica todo o evento psíquico inconsciente ou semi-consciente” (HORKHEIMER, 1990a, p.122).

Desde que o cartesianismo tomou a substância espiritual isolada de toda realidade espacial, o racionalismo tem uma forma definida de pensamento, a descoberta de conceitos abstratos e o entabulamento de relações puramente estáticas entre eles se tornaram absolutos como a atividade máxima do homem. Em conexão com isso, ele manteve uma psicologia intelectualista e explicou as ações humanas a partir somente de seus motivos conscientes (HORKHEIMER, 1990a, p.135).

Tal psicologia intelectualista, atividade máxima do homem, foi um modelo capaz de fornecer uma instrumentalização para a ciência moderna, aquela que exercita a capacidade, mas não o saber¹⁰⁶. Deste modo tornar-se-ia mais eficaz o controle sobre as forças da natureza. “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” (ADORNO, 2009, p.44). O mundo desencantado que ampliou a racionalização e a objetividade e calculabilidade do saber tornam-se requisitos básicos para se encontrar a verdade e manipular racionalmente a natureza. A comprovação pela repetição de experimentos fortifica a idéia de verdade e aplicabilidade dos conhecimentos. O pensamento torna-se um instrumento que deve ser bem operado, um elo que liga o sujeito ao objeto. “Sujeito e objeto, homem e mundo, alma e corpo são substâncias, isto é, cada qual se define como um estrato autônomo, um algo sub- e pré-existente” (FOGEL, 2002, p.90).

Nietzsche quer exprimir que os conceitos engendrados pelo saber racionalista são invenções da lúdica mente humana, são fantasias que foram demasiado úteis para a conservação da espécie. Sem estas ficções, o homem não conseguiria se impor sobre a natureza e não afastaria aquele medo do desconhecido apontado pelos frankfurtianos. Estas invenções foram necessárias para alguma explicação sobre o desconhecido. Com Nietzsche, percebe-se que é preferível ter alguma explicação – ou vontade – do que explicação alguma. Isto porque o homem possui um horror ao vácuo; este vácuo deve ser preenchido com alguma coisa, mesmo que seja preenchido pelo nada. Estas fantasias seriam responsáveis por retirar o homem do fluxo ininterrupto do caos inicial, por dar um passo a frente em relação ao deserto niilista de valores. Com essas ficções o homem poderia transmutar-se em camelo¹⁰⁷ e ouvir um “*tu debes*” e carregar o peso de explicar suas ações pautadas em alguma racionalidade que conferia o sentido do bem e do mal. A partir deste meio de conservação haveria um solo firme para poder caminhar em direção a dominação.

¹⁰⁶ Alusão ao aforismo 256 de *Humano, Demasiado Humano* denominado “*A ciência exercita a capacidade, não o saber*”.

¹⁰⁷ Esta metáfora é utilizada por Nietzsche em um dos discursos de Zarathustra chamado “*Das três metamorfoses*”. A figura do camelo estaria associada àquele indivíduo que finalmente pode pautar suas ações em deveres que estão em consonância com a moralidade.

Percebemos também que a ideia que Nietzsche transmite sobre os conceitos puros racionalistas e sua respectiva pretensão de verdade, denunciam que estas criações são parte do modo de operar a mente humana, uma maneira artística. Podemos enxergar um paralelo então à ideia de Adorno e Horkheimer de que desde o início o homem esteve envolvido no mito. Tanto em épocas remotas onde havia o pavor à natureza, como depois com o advento da ciência moderna, o modo de se conceber o conhecimento é criação de sentido, é mitologia. A problemática se insere ao ter estas fantasias como a suprema verdade que irá orientar as mais diversas ações humanas no globo, engendrando uma cultura racionalista responsável por desprezar a vida e suas pulsões, assim como construir uma moralidade do costume que estupidifica e castra o bicho-homem. “É como se a educação do gênero humano tivesse sido orientada, até agora, pelas fantasias de carcereiros e carrascos!” (NIETZSCHE, 2004, p.21).

A interpretação cartesiana na qual a racionalidade estaria isenta de emoções e afetos é rechaçada, tanto por Nietzsche, como por Adorno e Horkheimer. Pode-se dizer que, segundo os autores em questão, não se pode retirar os impulsos e afetos do pensamento, pois estes estariam imbricados, sendo que o próprio pensamento seria resultado de uma gama de instintos anteriores ao próprio pensar¹⁰⁸. “Por isso o filósofo alemão concebia a razão como uma faculdade surgida tardiamente na história dos seres orgânicos, sob a qual ainda repousa uma multiplicidade de impulsos” (ITAPARICA, 2000, p.75). Ainda que não utilizando do mesmo aparato conceitual, são espantosas as semelhanças com algumas ideias dos autores frankfurtianos. Em *Minima Moralia*, Adorno se esforça em denunciar o pensamento racionalista que pretende excluir os afetos e pulsões do pensamento. Segundo o mesmo, “se as pulsões não são ao mesmo tempo suprasumidas no pensamento, que escapa desse encantamento, o conhecimento torna-se impossível, e o pensamento que mata o desejo, seu pai, se vê surpreendido pela vingança da estupidez” (1992, p.107). É perceptível a semelhança de ideias. O pensamento que exclui as pulsões estaria condenado à estupidez. Nesta oração, Adorno enfatiza que o desejo é anterior ao pensamento e que este último seria o filho do primeiro. Está implícito na oração que o pensamento opera segundo uma incessante interação entre as diversas faculdades do ser humano; e quando estas são dissociadas umas das outras, estas mesmas faculdades se atrofiam, impossibilitando a realização de um pensar autônomo, mais abrangente e profundo. “Uma vez suprimido o último traço de emoção, o que resta do pensamento é apenas tautologia” (ADORNO, 1992, p. 107). Adorno e Horkheimer, assim

¹⁰⁸ “Nietzsche mostra, assim, como uma determinação psicológica específica – uma paixão – antecede a atividade filosófica” (WOTLING, 2003, p.10).

como Nietzsche, querem a criação e a fantasia no pensamento; almejam o ilógico e as contradições incorporadas ao pensamento. Segundo Adorno: “Apenas a fantasia, hoje considerada ao domínio do inconsciente e no conhecimento como um rudimento infantil e sem juízo, institui aquela relação entre objetos que é a fonte irrevogável de todo juízo: se ela é banida, então o juízo – o ato do conhecimento propriamente dito – também se vê exorcizado” (1992, p.107). Por esse viés, conhecimento é criação. E a estética, por exemplo, seria uma maneira capaz de interpretar o mundo como elementos vivos. A denúncia à castração racionalista representa um desejo de incorporar o elemento dionisíaco ao conhecimento, assim como restituir os afetos, as pulsões, os elementos contraditórios e ilógicos ao pensar.

Desta maneira, a racionalidade filosófica engendrou conceitos puros, puramente racionais e lógicos, ou melhor, assim acreditou estar fazendo. Contudo, esta firme crença demonstra sua fragilidade após as marteladas de Nietzsche que corrobora em *Humano, Demasiado Humano*, no aforismo 31 (*A necessidade do ilógico*), que não existe a possibilidade de transmutar a natureza humana em algo puramente lógico¹⁰⁹.

Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. Ele se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas. Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica; mas, se houvesse graus de aproximação a essa meta, o que não haveria de se perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas* (NIETZSCHE, 2005d, p.37).

Podemos dizer que os graus de aproximação a esta meta de que Nietzsche se refere tornaram-se quase um fato no século XX. A natureza puramente lógica, ideal do Esclarecimento e saber racionalista, não foi possível em seu modo pleno e absoluto e nem haveria de ser. Contudo, os esforços do conhecimento científico caminharam nesta direção de modo a reificar as relações humanas e instaurar uma poderosa fé na verdade, na objetividade e na racionalidade.

Estas críticas à racionalidade, além de indicar certas semelhanças entre as perspectivas analisadas, contribuem fundamentalmente para a compreensão do triunfo do tipo de mentalidade reinante na civilização ocidental: a razão instrumental. Adorno e Horkheimer

¹⁰⁹ Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche indica que “[...] ‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (2005a, p.11).

lapidaram este conceito através da crítica à racionalidade ocidental e a percepção de que a mesma se tornou um procedimento lógico que almeja o meio mais eficaz para alcançar um determinado objetivo¹¹⁰. Para Ulisses, pouco importa se os marinheiros terão suas experiências mutiladas ao anular sua audição com cera, mas que alcance seu objetivo pragmático de fruir o canto das semideusas e conservar sua tripulação. E se, para sobreviver, for necessário sacrificar-se e tornar-se um ninguém, o importante é adquirir o meio mais veloz de anular-se a si próprio, sem se importar com a reflexão das conseqüências desta automutilação. A adaptação irrefreada aos imperativos da falsa totalidade representa a anulação do indivíduo, que se torna, no mundo administrado, uma molécula – que, como exemplar, é fungível - que contém em si os ditames da racionalidade esclarecida. O mundo desencantado permanece enfeitado pelos encantos da razão instrumental. Mero apêndice substituível, o homem domesticado pela civilização e pelo progresso perdura o poderio de dominação humana sobre a natureza e sobre a própria espécie. E esta inexorável fungibilidade universal, quando levada à risca aos relacionamentos humanos, é expressão lapidar do processo de desencantamento da vida. A especificidade e unicidade de cada fenômeno e partícula no universo, quando tornadas exemplares esclarecidos que se repetem por imanência, mortificam o devir e congelam afetos. Há regressão no progresso. Adorno e Horkheimer propõem reflexões no sentido de considerar o que há de irracional e destrutivo no interior da Razão. A violência e dominação presente na Razão volta-se contra ela própria. A civilização corre o risco de ser destruída pelos meios da civilização¹¹¹. E o Esclarecimento, após os séculos de desenvolvimento, e após esclarecer o próprio fato de que ele próprio também é escuridão, chega a uma etapa que poderia ser o de autodestruição: afinal, o Esclarecimento chega a um nível de desenvolvimento que pôde esclarecer o próprio fato de que seu progresso – fruto da dominação da natureza oriunda do pavor humano perante a mesma – é também regressão. Desta forma, o Esclarecimento possui uma força de autossupressão imanente. Na seqüência, observaremos outro tema comum aos pensadores deste trabalho: a autossupressão.

¹¹⁰ “Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade – confirmação essa que é um resultado da obra de Kant – o pensamento sela sua própria nulidade, pois a ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.74).

¹¹¹ Alusão ao aforismo 520 de *Humano, Demasiado Humano*.

Autossupressão

No prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer atentam para o movimento dialético do Esclarecimento o qual, em sua etapa mais avançada, mostra um processo de autodestruição. O desenvolvimento do Esclarecimento resultou por engendrar forças contrárias a si próprio, promovendo uma contradição destrutiva. Nietzsche parece conhecer este tipo de movimento que caracteriza o Esclarecimento; na *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei *necessária* da ‘auto-superação’ que há na essência da vida” (1998, p.148). Esta autossupressão de que fala Nietzsche seria um movimento pelo qual ideias ou certa sucessão de eventos históricos mudam o sentido de sua direção e voltam-se contra si.

Essa inflexão de sentido, ou mudança de direção caracteriza-se como uma volta *contra si mesmo*, uma reflexão, e, nesse sentido, uma *inversão* de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornando possível por *problematização*, ou seja, por um voltar-se para si mesmo (e *contra* si mesmo) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes maneiras, tomam a si mesmos como objeto – o que caracteriza, portanto, um movimento de (auto)problematização (GIACÓIA JUNIOR, 2010 p.76).

Mediante esta consideração e mediante as reflexões propostas acerca da verdade e seu entrelaçamento com a moral, pode-se observar que ambas (verdade e moral) fazem parte das grandes coisas que Nietzsche caracterizou que sucumbem por si próprias.

Desde a antiguidade, a vontade de verdade têm sido o combustível que contribui para o desenvolvimento da racionalidade filosófica e científica. Alcançar a verdade e estar distante do erro e das ilusões sempre foi um dos objetivos deste tipo de racionalidade. Cada novo sistema filosófico surgido no decorrer da história almejava um avanço do saber. “Até agora não houve filósofo em cujas mãos a filosofia não se tivesse tornado uma apologia do conhecimento; ao menos nesse ponto cada um é otimista, ou seja, que deve ser atribuída ao conhecimento a mais alta utilidade” (NIETZSCHE, 2005d, p.19). Nesse sentido, podemos observar um movimento de busca da verdade e do conhecimento no decorrer da história – que, em termos frankfurtianos, seria o movimento esclarecedor de domínio da natureza. Nietzsche não está para além do Esclarecimento, mas, enquanto investigador, crítico da filosofia e racionalidade ocidental, ele também estaria, por veracidade e honestidade

intelectual, no interior deste movimento aclarador¹¹², isto é, o reconhecimento de que a verdade seria uma ilusão e, portanto, de modo nenhum absoluta, ocorre mediante o aprofundamento desta mesma vontade de verdade que chega a seu extremo a partir de determinadas reflexões, que não são autônomas e puras, mas resultados de um processo histórico. Esta honestidade intelectual de Nietzsche, de certa forma seria o quanto seu espírito suporta e ousa conhecer, tal como ele formula em *Ecce Homo*¹¹³. Sendo assim, mesmo o ataque à verdade e à moralidade ocorreu mediante esta vontade de conhecimento: “Também nós que hoje buscamos conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (NIETZSCHE, 2001, p.236). A tentativa de desmascarar a verdade foi fruto também de uma vontade de esclarecer a falsidade da pretensão de verdade. Adorno e Horkheimer percebem esta ambigüidade no pensamento nietzschiano, ou seja, de possuir a ciência de que essa vontade de verdade foi nefasta à humanidade, mesmo que esta reflexão somente tenha sido gerada por busca da veracidade. A este respeito, afirmam os frankfurtianos sobre o pensamento de Nietzsche: “Assim ele enxergava no esclarecimento tanto o movimento universal do espírito soberano, do qual se sentia o realizador último, quanto a potência hostil à vida, ‘nihilista’” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.48).

A autocrítica da racionalidade filosófica desvenda que a vontade de verdade, pautada pelo valor que atribui afirmação da verdade e negação do erro e das incertezas, é um juízo moral. A conscientização, mediante a autocrítica, de que a veracidade adquiriu valor absoluto para a racionalidade filosófica e científica, acaba por efetuar uma negação simultânea da verdade ou de qualquer outro valor absoluto. Tal negação ocorre após efetuar-se, como vimos, uma crítica genealógica da moral. Com isto, percebe-se que: “[...] a vontade supostamente incondicional revelou sua *pudenda origo*, ou seja, revelou seu condicionamento e sua relatividade a condições de conservação e incremento, ou seja, a relações de poder que são o contrário de exigências incondicionais” (GIACÓIA JÚNIOR, 2008, p.250). O ataque de Nietzsche à vontade de verdade, presente tanto nas religiões como nos sistemas filosóficos e científicos, foi algo inovador na história da filosofia. Mas há de se considerar que também esse ataque, enquanto figura contemporânea da honestidade intelectual, é movido por valores, como uma espécie de dever que indica a necessidade de mostrar que toda exigência

¹¹² “A exigência de aprofundar e levar adiante a questão crítica origina-se, pois, para Nietzsche, a partir do próprio interior da moderna consciência histórica, que se apresenta, destarte, como a figura contemporânea da honestidade intelectual” (GIACÓIA JÚNIOR, 2010., p.83).

¹¹³ “Quanta é a verdade que um espírito suporta, quanta é a verdade que ele ousa?” (NIETZSCHE, 2010, p.17).

incondicional, todo valor considerado absoluto, é tão somente uma convenção ou perspectiva. Nesse sentido, por moralidade, nega-se a existência da moral enquanto algo universal¹¹⁴. Qualquer valor absoluto cai por terra. Nem Deus, nem Verdade, nem Bem. O camelo resolve se livrar do “*tu debes*”; agora ruga como um leão¹¹⁵ e diz “Não” à todo dever incondicional. Com a derrubada dos valores incondicionais abrem-se perspectivas múltiplas no horizonte do infinito.

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos o laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais ‘terra’! (NIETZSCHE, 2001, p.147).

Com um grande rugir de leão que derruba o “*tu debes*”, o horizonte torna-se mais livre e enfim “[...] os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto” (NIETZSCHE, 2001, p.234). Não há a possibilidade de ressuscitar o deus morto; com a queda dos valores absolutos da antiga forma de ver o mundo, abre-se possibilidades infinitas de interpretações. “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (NIETZSCHE, 2001, p.278). Mas se a verdade e a moral foram passos importantes para dar uma orientação aos seres humanos, se os ideais ascéticos conseguiram desempenhar sua função de preencher um vazio, o leão que ruga não correria o risco de cair novamente no vazio referencial e desprezar a vida por a mesma não possuir um sentido definido? A queda dos valores tradicionais e o “Não” aos valores decadentes não fulminariam o niilismo, mas seriam uma nova etapa do mesmo. Ir ao mercado procurar deus é inútil. E agora que o louco já vociferou *Requiem aeternam deo*, como suportar o peso da existência sem os Ideais que confortam? Somos os assassinos destes ideais, já disse o louco; viver sem o

¹¹⁴ No prólogo de *Aurora* (e aqui a referência é sobre as tentativas de autocrítica presente nos prefácios escritos em 1886), Nietzsche assume esta contradição e enfatiza: “Pois representa, de fato, uma contradição, e não tem receio dela: nele é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*” (2004, p.13).

¹¹⁵ Esta metáfora é utilizada por Nietzsche em um dos discursos de Zaratustra chamado “Das três metamorfoses”. A figura do leão está relacionada ao momento que o indivíduo/humanidade percebe que os deveres que carregava pelo deserto não são mais necessários e resolve os descartar. O leão representa, ainda, o momento de queda das religiões e verdades absolutas.

deus morto torna-se um desafio. O solo firme caiu e não há mais algo “em cima”, “embaixo” ou lados. E agora, se questiona o homem louco, “não vagamos como que através de uma nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente?” (NIETZSCHE, 2001, p.148). Neste aforismo de *A Gaia Ciência*, percebe-se o desespero que se encontra a humanidade com o medo de voltar ao estágio de vácuo. O imoralismo de Nietzsche martela e destroça os velhos Ideais, possibilitando um horizonte menos limitado. Em contrapartida, a queda das posições extremas poderia resultar em outras extremidades e a ausência de valores absolutos poderia desembocar na negação da vida, já que não há mais nada sólido que a sustente.

Antes de apresentar as reflexões de Nietzsche sobre esse impasse, o que será feito no próximo item, seria ainda interessante continuar o tema da autossupressão, pois, como vimos, este tema, presente na obra nietzschiana, é comum aos frankfurtianos. O Esclarecimento seria também uma das grandes coisas que perecem por si próprias mediante uma inflexão de seu curso¹¹⁶. O desenvolvimento implacável do Esclarecimento voltar-se-ia contra si próprio, engendrando um processo de autodestruição¹¹⁷. Logo no primeiro parágrafo do conceito de Esclarecimento, Adorno e Horkheimer apontam: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.17). Conforme foi abordado no texto de Kant que se pergunta sobre o que é o Esclarecimento, a razão seria responsável pela emancipação humana, pela saída de sua menoridade, de modo que este sujeito esclarecido possa escolher racionalmente seu destino de modo autônomo, sem depender de tutelas. Os ideais do iluminismo e as palavras de impacto igualdade, liberdade e fraternidade, vociferadas pela burguesia na modernidade, traem seu propósito e se convertem em seu contrário. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apontam que a utilização extremada da racionalidade, responsável pela emancipação humana, transformar-se ia em sistema de dominação. O progresso do Esclarecimento engendrou a possibilidade de autonomia e liberdade universal enquanto

¹¹⁶ “Semelhante tragédia de autoesclarecimento se verifica também na figura da autossupressão da vontade de verdade, que penso ser possível aproximar da vertente lógico-cognitiva da *Aufklärung*” (GIACOLA JÚNIOR, 2008, p.248).

¹¹⁷ Inclusive, a compreensão deste processo de autodestruição do Esclarecimento, seria o primeiro objeto a se investigar na *Dialética do Esclarecimento*, tal como nos afirmam Adorno e Horkheimer: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (1985, p.13).

Ideias. Contudo, ao se totalizar e ambicionar mais domínio, o próprio projeto esclarecedor acaba por converter-se em seu oposto.

O instrumento com o qual a burguesia chegou ao poder – o desencadeamento das forças, a liberdade universal, a autodeterminação, em suma, o esclarecimento – voltava-se contra a burguesia tão logo era forçado, enquanto sistema de dominação, a recorrer à opressão. Obedecendo a seu próprio princípio, o esclarecimento não detém nem mesmo diante do mínimo de fé sem o qual o mundo burguês não pode subsistir. Ele não presta à dominação os serviços confiáveis que as antigas ideologias sempre lhe prestaram. Sua tendência antiautoritária – que apenas subterraneamente, é verdade, se comunica com a utopia implícita no conceito de razão – acaba por torná-la tão hostil à burguesia estabelecida quanto à aristocracia, da qual aliás logo se tornou também uma aliada. O princípio antiautoritário acaba tendo que se converter em seu próprio contrário, numa instância hostil à própria razão: ele elimina tudo aquilo que é intrinsecamente obrigatório, e essa eliminação permite à dominação decretar e manipular soberanamente as obrigações que lhe são adequadas em cada caso (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.80).

As antíteses presentes nas vísceras do Esclarecimento adquirem maior poder tanto mais o mesmo se estabelece como sistema de dominação. A autoconservação da dominação burguesa mediante a razão, além de destruir a natureza através de seu formalismo e repressão, contribui também para a autodestruição do Esclarecimento. Paulatinamente, a fim de livrar-se de toda mitologia, o Esclarecimento derrubou religiões, metafísicas, e, por fim, derruba a si próprio. Após a decapitação de reis, a economia pôde se expandir pelo globo de modo mais racional, sem a tutela divina. Entretanto, “a economia de mercado que se viu desencadeada era ao mesmo tempo a forma atual da razão e a potência na qual a razão se destróçou” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.77). Outro ponto já enfatizado no decorrer do trabalho aponta ao fato de a tarefa principal do Esclarecimento tornar-se um paradoxo: o de tornar o homem senhor de si mesmo. Com isto, Adorno e Horkheimer pretendem indicar que o Esclarecimento teve por meta retirar o pavor primordial do *Homo sapiens* das desconhecidas leis naturais a fim de emancipar a espécie, todavia, o desenvolvimento inexorável da lógica esclarecida acaba por morder a própria cauda e o movimento que supostamente busca tornar o homem senhor de si mesmo, resulta na inevitável regressão do gênero humano, tão logo este esteja dominado pela cultura desencantada onde suas relações estão amplamente infectadas pela racionalidade instrumental, dificultando experiências diversas que não são pautadas pela calculabilidade e factualidade. Não ir além do estabelecido, das normas esclarecidas, seria uma modalidade de eclipsamento da razão. Um dos sintomas apresentados pelos frankfurtianos seria a incapacidade do indivíduo moderno

experienciar a vida com seus próprios sentidos, como se o mesmo tivesse mutilado a si próprio para se autoconservar na ordem racional-esclarecida, colocando cera em seus ouvidos e mantendo os braços a remar.

Com 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. Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele permitiu que o todo não compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.45).

O procedimento totalitário do Esclarecimento afeta drasticamente as relações sociais efetuadas pelos indivíduos no interior da civilização ocidental¹¹⁸. Com seu aspecto identificante, “o esclarecimento expulsa da teoria a diferença” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.74) e promove uma generalização indébita. O racionalismo exacerbado do procedimento esclarecido que classifica, organiza, calcula e mensura, perde a reflexão sobre si próprio; Adorno e Horkheimer apontam que “A razão fornece apenas a ideia da unidade sistemática, os elementos formais de uma sólida conexão conceitual” (1985, p.71). Esse modelo de interpretação, dominante na civilização ocidental, e forte imperativo capaz de modelar consciências mediante a coação, intensifica o processo de domesticação dos sentidos a partir da teoria. “Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.73). O fortalecimento do Esclarecimento pretendia afastar os homens da natureza e os tornar indivíduos autônomos. Contudo, seu desenvolvimento extremado anula o próprio indivíduo¹¹⁹. “A vontade de viver encontra-se na dependência da negação da vontade de viver: a autoconservação anula a vida na subjetividade” (ADORNO, 1992, p.201). A civilização esforçou-se para formar a individualidade, contudo, com o crescimento implacável da racionalidade instrumental e das normas de autoconservação, paradoxalmente, anula-se a individualidade que seria produto da própria civilização. A técnica venceu o homem.

¹¹⁸ “O ser humano percebe e forma sua relação com o meio ambiente sob o aspecto instrumental e esta atitude define tudo em termos de meios e fins, causa e efeito. No pensamento discursivo se desvenda um mecanismo de defesa e de subjugação da realidade” (RABAÇA, 2004, p.86).

¹¹⁹ “A autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. Ele não tem mais possibilidades de escapar ao sistema (HORKHEIMER, 2002, p.100).

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação das massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem (HORKHEIMER, 2002, p.07).

Bicho-homem: ser criador

Foi possível notar que tanto a perspectiva de Nietzsche, como a de Adorno e Horkheimer, são críticas em relação à civilização ocidental e sua racionalidade imanente. Ambas as perspectivas efetuam uma crítica aos fundamentos da racionalidade dominante na civilização, engendrando um movimento de autocrítica. Contudo, se é nítido o caráter de negação da efetividade, da crítica destrutiva ao que está estabelecido historicamente, há também certa esperança latente. A mera negação das convenções, pode ser parte do caminho para um modo de vida mais afirmativo, mas ainda não é, por si, um estágio capaz de superar a condição de ponte suspensa no abismo. O leão não é a última etapa da metamorfose. Algumas páginas atrás, foi colocado o questionamento de que a queda das convenções, a descrença na verdade e moral, poderia levar a um retorno do estágio de vácuo. Mas, se o pessimismo de Nietzsche nega certas interpretações com pretensões absolutas, não nega a vida¹²⁰. E se todo o conhecimento seria uma série de erros necessários à vida, a questão não é endemonizar estas ilusões, mas a de criar outras fantasias que, sabe-se, são ilusões. Sabendo que não há fatos, mas interpretações, e que estas não são universais, mas perspectivas, somado à circunstância de que a humanidade não perdura sua existência sem valorar, restaria a criação de outros valores para conduzir a existência por caminhos múltiplos. Nesse sentido, a transvaloração de todos os valores indicaria uma possibilidade de viver distante dos dogmas e deveres que possuem uma pretensão universal. E após tantos rugidos, o leão finalmente transformar-se-ia em criança. E a criança, com sua inocência e esquecimento, tornaria o rugido do leão em um “Sim” que afirma a existência.

De certo modo, a hominização pode ser compreendida, em Nietzsche, como um adestramento do bicho-homem. O processo civilizatório engendra forças capazes de modelar o ser humano de um modo que o mesmo supere sua condição de animal. Nietzsche

¹²⁰ “Não, não se trata de retroceder diante da escalada avassaladora da vacuidade dos valores, trata-se, ao contrário, de se engajar corajosamente na crítica de todos os valores para conduzir o niilismo até sua perfeição” (BIRAULT, 2000, p.31).

criticará severamente os valores que a civilização ocidental erigiu, pois estes olvidam elementos fundamentais à vida. A moralidade do costume reforça os valores no decorrer das gerações, fortificando o sentimento de rebanho no indivíduo. Este processo de anulação do indivíduo e sua animalidade, movimento intrínseco a nossa civilização, é desprezado por Nietzsche; e mais: o mesmo aponta, ora aqui, ora lá, possíveis soluções para se superar esta condição de homem do rebanho virtuoso. Um espírito livre¹²¹, por exemplo, ao pensar de modo diverso da moralidade do costume, por estar desprendido da moralidade e da tradição, seria uma modalidade de ser humano (que, sabe-se, é um personagem fictício inventado para suportar a solidão e outros males¹²²) que consegue estar para além do bem e do mal, ultrapassando os valores habituais. Nesse sentido, superar a si mesmo, seria também superar o instinto de rebanho em si. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche também aponta para o indivíduo soberano, um indivíduo autônomo supramoral liberado da moralidade do costume. Este homem da vontade própria seria também uma ficção, uma invenção que incentiva a afirmação da vida. “O indivíduo soberano é aquele que recolhe a lição positiva do além do homem de superar o homem” (WEBER, 2011, p.240). Espírito livre e indivíduo soberano são livres criando seu próprio caminho. Nietzsche cria esses tipos. Percebe-se que a criação seria fundamental na realização de uma superação das forças que domesticam o bicho-homem. E neste rumo segue uma das criações mais afirmativas de Nietzsche: Zaratustra. Zaratustra vem ensinar justamente que este homem de rebanho deve ser superado¹²³; os valores propagados pelos virtuosos transmudanos devem ser martelados para a criação de novas tábuas de valor¹²⁴. “E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores” (2005b). Zaratustra derruba as velhas tábuas de valor feitas de carvão criadas pelos transmudanos cansados da vida, e cria tábuas de valor de diamante que afirmam valores terrenos. Nesse sentido, Zaratustra busca rechaçar os ideais transmudanos difundidos pela civilização ocidental pautados pela domesticação da natureza e triunfo do ressentimento. Ou seja, Zaratustra, que vem ensinar sobre o além-do-homem, fala

¹²¹ “Os Espíritos Livres são essas figuras da imaginação e da razão cuja tarefa será tornar mais leve o peso opressivo da tradição” (WEBER, 2011, p.212).

¹²² No prefácio de *Humano, Demasiado Humano*, daqueles escritos por Nietzsche como uma tentativa de autocrítica em 1886, afirma Nietzsche a este respeito: “Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, Demasiado Humano*: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, intavididade)” (2005d, p.08).

¹²³ “É ele quem anuncia, ou melhor, ensina o sobre-humano, que pensamos ser correcto identificar com o tipo excelente, entendido também aqui como superação do homem do rebanho e do ressentimento” (MARQUES, 1997, p.XLV).

¹²⁴ “Negar e aniquilar são condições no ato de afirmar” (NIETZSCHE, 2010, p.147).

sobre a criação de valores que seriam diversos daqueles que a própria civilização engendrou em sem âmago. Neste sentido, é válido também lembrar que Zaratustra se mantém longos anos afastado da civilização. Vivendo em uma caverna e conversando com animais, Zaratustra indica que somos natureza. Uma série de afetos reprimidos pelo processo civilizatório poderiam ser restituídos através de novas tábuas de valores que prezem pela natureza que o homem domesticado abafou. A restituição de afetos que foram reprimidos seria uma forma de libertação dos grilhões dos valores decadentes da civilização ocidental. “Portanto, a afetividade é o próprio modo de comunicação dos impulsos, isto é, a própria língua da vontade de potência” (WOTLING, 2003, p.25). A questão seria falar esta linguagem sem culpas e sem medos. Nietzsche lembra, na *Genealogia da Moral*, que a vida era mais contente no planeta quando o *homo sapiens* não possuía vergonha de seus instintos¹²⁵. E justamente esse caminho para tornar-se puro, livre dos instintos, trilha esta que fora construída pelo processo civilizatório, justamente isto é uma anulação da própria vida. A animalidade, segundo pode-se interpretar das concepções de Nietzsche, deveria ser restituída ao ser humano e ser vivida sem pudor, mas com a inocência de uma criança.

Adorno e Horkheimer quando afirmam que o Esclarecimento está presente desde os primórdios da hominização, e que o mesmo se encontra em um processo de autodissolução, parecem indicar que não há saídas para este processo. Contudo, se assim fosse, não existiria os esforços dos frankfurtianos em elaborar outras obras que, sem perder seu caráter de negação da ordem estabelecida, mantém, de modo obnubilado, certa esperança. A *Dialética Negativa* e a *Teoria Estética*, por exemplo, apresentam possibilidades de acreditar no potencial emancipatório da racionalidade, desde que a mesma abarque aquilo que há de não-racional em si e se relacione com as coisas de uma maneira que não esteja pautada na dominação. E se Horkheimer afirma que “a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar” (2002, p.192), é porque o mesmo, de certa forma, ainda confia na razão – e isto talvez torne problemática a interpretação habermasiana, segundo a qual Adorno e Horkheimer teriam abandonado completamente o programa do Esclarecimento. O pensamento crítico, por exemplo, seria incentivado pela Teoria Crítica frankfurtiana. Este “[...] exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade,

¹²⁵ “O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha do homem *diante do homem*. O olhar pessimista enfasiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem quando há o pântano que necessitam – refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. A caminho de tornar-se ‘anjo’ (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburmenta, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida” (NIETZSCHE, 1998, p.56).

pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.09). Mesmo com o profundo pessimismo diante do que está estabelecido, os frankfurtianos ainda tem algumas fichas para apostar na humanidade. Esse pessimismo e essa esperança existem tantos nos fenômenos como na própria história da filosofia¹²⁶. A tentativa de pensar aquilo que é não-idêntico, uma vez sendo formulada por meio da linguagem ordinária, seria uma investida em abarcar aquilo o que a racionalidade dominante marginalizou, pelo meio desta própria racionalidade. O discurso lógico-formal apontaria que isso seria contraditório ou ambíguo; e é justamente esta uma das finalidades: abarcar aquilo que é contraditório, ambíguo, irracional ou ilógico, pois estes completam a existência, não devem ser removidos também do pensamento e de outras formas de expressão humana. Mimesis e racionalidade permanecem flertando. Os frankfurtianos apontam indiretamente esperanças no sentido de uma racionalidade que não precise ocultar ou dominar seu lado mimético, mas aceitar esta existência como parte integrante da existência que deve ser vivenciada e expressada. No decorrer dos escritos de Adorno e Horkheimer, percebe-se que os mesmos focam para uma tendência do processo civilizatório, daquilo que é geral, de coibir as particularidades. Os traços únicos e singulares são reprimidos pela lógica esclarecida. Os frankfurtianos, na tentativa de ir à contramão deste processo, almejam alcançar aquilo que as generalizações identificantes reprimiram.

O particular visado por Adorno é um particular concreto, um momento único, que evidentemente não pode ser exigido em ideia absoluta. Sua validade depende de sua contingência e não de sua universalidade. Ele contém uma imagem do todo, da estrutura social, ou disto que Adorno vê como história sedimentada, onde se pode resguardar a dimensão da não-identidade e da utopia. Adorno afirma que a esperança utópica estava nas coisas pequenas, nos detalhes que fogem à rede conceitual (RABAÇA, 2004, p.61).

A teoria esclarecida e sua tendência universalizante não exterminou por completo a natureza e suas singularidades. Por isto Adorno insiste naquilo que a racionalidade marginalizou. “É no olhar para o desviante, no ódio à banalidade, na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral, que reside a derradeira chance do pensamento” (ADORNO, 1992, p.58). As teorias não seriam capazes de romper com essa lógica de dominação do universal sobre o particular, apenas fomentariam este processo. Portanto, Adorno volta a direção para o particular, o desviante, o outro da

¹²⁶ “Crítica da filosofia que é, não quer abrir mão da filosofia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.10).

razão. E para não descartar totalmente a teoria, Adorno propõe estetizá-la. A estetização da teoria, enquanto momento reabilitador do elemento estético como forma de conhecimento, seria também uma esperança latente contra a lógica totalitária do Esclarecimento. Através dela, o conhecimento poderia ser engendrado de uma forma diferenciada dos princípios de dominação. É comum percebermos na obra de Adorno metáforas ou referências à poemas ou obras literárias que coexistem com as interpretações filosóficas. A escolha por escrever ensaios, ou mesmo aforismos, reforça este caráter de resistência contra as pretensões absolutizantes da racionalidade esclarecida. E este seria outro ponto em comum com Nietzsche. A própria maneira de escrever de Nietzsche já indica uma forma filosófica de se expressar que não está em concordância com os parâmetros da objetividade científica; a utilização de poemas em seus livros, os discursos de Zarathustra recheados de figuras de linguagem, as metáforas e o sarcasmo que Nietzsche utiliza, não são neutros, como pretende ser a objetividade da racionalidade ocidental, mas seriam elementos de rompimento com uma tradição que possui uma forte fé nos sistemas e suas pretensões de veracidade universal.

Conforme o próprio Habermas indicou, Adorno e Horkheimer passaram a desacreditar da racionalidade enquanto algo emancipador através da reflexão em que a mesma encontra-se entremesclada com o poder. Desde os primórdios, o Esclarecimento seria dominação. Contudo, talvez as leituras feitas neste trabalho indiquem que Habermas possa ter exagerado ao indicar que Adorno e Horkheimer abandonam completamente o programa do Esclarecimento por perceberem a regressão que há na racionalidade¹²⁷. Os frankfurtianos, ainda que insistam mais em criticar esses elementos regressivos, hora ou outra comentam sobre possibilidades de progresso pela racionalidade. Aliás, para os mesmos, ter a consciência da regressão presente na racionalidade, seria condição para a superação da mesma. “Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.13). O pensamento crítico não abafa a regressão ao pensamento, mas insistiria na mesma para uma eventual superação.

E se foi possível notar que em Nietzsche, criticar o processo civilizatório implica considerar que o mesmo reprimiu a natureza, em Adorno e Horkheimer isto também é notável. Desde o início, o Esclarecimento é domínio da natureza. O fundamento primário da

¹²⁷ A este respeito nos fala Rodrigo Duarte: “A confusão de Habermas é clara: ele atribui a aceitação tácita de ‘uma fusão de razão e poder, que preenche todas as lacunas’, a um modelo de racionalidade que se mostra exatamente como uma alternativa a tal estado de coisas. Mas as confusões não param aí: uma das principais contribuições dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, a determinação da hipertrofia do elemento, na razão, conexo aos meios de sobrevivência física, explicitada no conceito de razão instrumental, é reduzida, por Habermas, a uma descrença na razão como um todo que, no limite, ofuscaria toda e qualquer distinção entre o verdadeiro e o falso” (1997, p.133).

civilização seria afastar-se da natureza para o posterior domínio. “Extirpar inteiramente a odiosa, irresistível tentação de recair na natureza, eis aí a crueldade que nasce na civilização malograda, a barbárie, o outro lado da cultura” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.93). Seja através do mago, do feiticeiro, do sacerdote ou do cientista, o que importa é dominar a natureza. A crítica realizada pelos frankfurtianos é que o processo civilizatório almejou reprimir irracionalidades que são deveras fundamentais ao *Homo sapiens*. O procedimento de tornar o ser humano algo distinto da natureza através do domínio representa um Esclarecimento que, de tanta luz, cega a natureza contida no próprio homem. “Os maiores dons do homem, principalmente a razão, não suprimem de todo a união que ele sente com os animais” (HORKHEIMER, 1990c, p.78). Também Adorno e Horkheimer almejam que se restitua ao homem sua natureza reprimida. Como uma possibilidade de se romper com os grilhões da civilização, Adorno e Horkheimer apontam o gozo, enquanto parte de natureza no ser humano capaz de se desvencilhar dos ditames da lógica esclarecida.

Os homens só sentem a magia do gozo quando o sonho, liberando-os da compulsão ao trabalho, da ligação do indivíduo a uma determinada função social e finalmente a um eu, leva-os de volta a um passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina. É a nostalgia dos indivíduos presos na civilização, o “desespero objetivo” daqueles que tiveram de tornar em elementos da ordem social, que alimenta o amor pelos deuses e demônios; era para estes, enquanto natureza transfigurada, que eles se voltavam na adoração. O pensamento tem origem nesse processo de liberação dessa natureza terrível, que acabou por ser inteiramente dominada. O gozo é por assim dizer sua vingança. Nele os homens se livram do pensamento, escapam à civilização (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.88).

Dessa maneira, o gozo seria também uma modalidade de escapar à normalidade repressiva da civilização. Curiosamente, os frankfurtianos reconhecem que também Nietzsche sabia disto. Afirmam Adorno e Horkheimer: “Nietzsche sabe que todo gozo tem um caráter mítico” (1985, p.89). O gozo, uma das possibilidades de rompimento com a civilização, é reprimido incessantemente. O Esclarecimento, como foi visto, opera através da mutilação sensorial dos indivíduos, fazendo com que a civilização converta-se em barbárie. Os sentidos devem estar ocupados em executar funções determinadas. Nesse sentido, certas críticas de Adorno e Horkheimer estariam em consonância com a oração de Nietzsche que corrobora: “Por falta de tranqüilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie” (2005d, p.177). E a *Dialética do Esclarecimento*, que aponta o entrelaçamento entre racionalidade e mito, demonstra também que a civilização coexiste com a barbárie.

Poderíamos apontar ainda mais uma semelhança de Nietzsche com Adorno e Horkheimer: a aposta na arte como possibilidade de experienciar a vida para além dos grilhões da racionalidade fria. É comum à visão dos autores mencionados, depositar na estética sensações as quais a racionalidade filosófica e científica não é capaz de abarcar. São vários os momentos na obra de Nietzsche, e também dos frankfurtianos, sobretudo Adorno, que indicam a arte como uma forma de expressão diferenciada da racionalidade esclarecida, apta a dizer o que seria indizível para a última. Contudo, esta é uma outra questão muito longa. Mas o ponto comum dentre as perspectivas, nesse caso, seria o da necessidade do *Homo sapiens* criar referenciais que orientem sua ação. E mais: ambas as perspectivas querem a criação restituída ao ser humano, pois o processo civilizatório, dentre tantas coisas que fomentou, e tantas que reprimiu, acabou privilegiando a racionalidade técnica que se instrumentaliza e, simultaneamente, marginalizando uma série de elementos considerados ilógicos ou irracionais. Este processo é considerado como uma violência para com a natureza e para com o ser humano, na medida em que o bicho homem se interioriza e volta-se contra si, ou mesmo, reprime seus instintos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral, esta dissertação permaneceu focada no processo civilizatório de modo que encontrasse ideias e/ou temas em comum entre os pensadores em questão. Existem ainda muitas divergências entre Nietzsche e os autores da *Dialética do Esclarecimento*, todavia, este mesmo tema, se abordado pela ótica das discordâncias entre estas perspectivas, resultaria em uma outra dissertação. Portanto, a omissão acerca de determinados pontos conflituosos entre os autores foi proposital.

Ao propor reflexões sobre o processo civilizatório nas obras *Genealogia da Moral* e *Dialética do Esclarecimento*, esta dissertação foi capaz de mostrar certos pontos de contato entre pensadores diferentes. Um ponto em comum é em relação à crítica a racionalidade ocidental e sua imanente sede por poder, verdade e dominação. Isto é notável na *Genealogia da Moral* em qualquer uma de suas três dissertações. Na primeira, por exemplo, Nietzsche, ao indagar sobre a origem dos valores, chega à reflexão de que a moralidade reinante tornou poderoso o espírito do ressentimento, uma espécie de antívida que rejeita os valores guerreiros que exaltam a força física. Mediante a racionalidade e moralidade, portanto, os ideais do cristianismo vencem e conseguem poder para perpetuar seu domínio pelos séculos. Este poder será capaz de violentar a psique e os corpos dos indivíduos na civilização, conforme indica a segunda dissertação da referida obra, espiritualizando a crueldade no *Homo sapiens*, que, ao afastar-se de impulsos violentos que são negados pela consciência, descarrega a violência para com outros – sobretudo quando isto é socialmente permitido, através de relações entre um credor e um devedor – e também contra si próprio. E quando Nietzsche se concentra nos ideais ascéticos, na última dissertação da *Genealogia da Moral*, a dominação presente na racionalidade ocidental também não é ausente. O ideal ascético perpetua seu domínio, sobretudo porque consegue dar sentido para este necessário mal-estar que o *Homo sapiens* sente ao viver civilizadamente.

O poderio da racionalidade ocidental reinante em nossa civilização também foi alvo de reflexões em Adorno e Horkheimer. Quando eles se dedicam a conceitualizar o Esclarecimento, não deixam de enfatizar que a humanidade almeja poder. Adorno e Horkheimer atentam para o fato de que a natureza é deveras poderosa e que o *Homo sapiens*, por medo dela, inventa meios para dominá-la. O domínio da natureza é um ponto central para se compreender a dialética do Esclarecimento. Os homens possuem medo da natureza, segundo a perspectiva dos filósofos frankfurtianos; e este medo somente cessa após a dominação racional da natureza. Para se livrar do medo, o homem impõe domínio. Desta

maneira, o caráter de dominação estaria presente no âmago do processo civilizatório. Ser “civilizado-esclarecido” significa afastar-se da natureza e romper com suas pulsões animais. Mas não se trata de um mero distanciamento neutro, mas um afastamento necessário para a ulterior dominação pelas luzes da razão. Para a *Dialética do Esclarecimento*, viver civilizadamente é violentar-se. Somente uma racionalidade deveras poderosa seria capaz de frear e dominar os instintos animais do *Homo sapiens*. Essa violência para consigo ocorre em diversos momentos do cotidiano esclarecido no qual o indivíduo deve renunciar suas pulsões para adaptar-se às normas vigentes. A lógica sacrificial perdura de forma sublimada. E mais: os indivíduos almejam e sentem prazer com a própria violência infligida contra si mesmo.

A crítica à racionalidade ocidental é ilustrada, tanto no trabalho de Nietzsche como no de Adorno e Horkheimer, com algumas figuras que atuam como representações ou paradigmas que fomentam o Esclarecimento. A ideia de que a civilização ocidental incentivou a racionalidade e seu poder de dominar a natureza está presente na *Genealogia da Moral* e na *Dialética do Esclarecimento*. Esta noção de poder da razão como superior a tudo o que foi considerado irracional, um preconceito moral para Nietzsche, foi impulsionada por diversos pensadores. Sócrates foi evidenciado por representar bem este ideal de repressão da natureza pelas luzes da razão. Contudo, ele não foi o único. Descartes, Bacon ou Kant (e poder-se-ia indicar diversos outros filósofos que os autores comentam), otimistas com relação ao poder da racionalidade, seriam outras figuras que ilustraram estas ideias de espiritualização que domina a corporalidade. A história da filosofia, enquanto importante quinhão do Esclarecimento, atuou similarmente ao processo civilizatório, ou seja, conferiu à racionalidade e/ou moralidade, o poder de decidir sobre os afetos e comandá-los. E ao atribuir tamanho poder à racionalidade, onde esta mesma necessita de verdades e procedimentos metodológicos rígidos para seu funcionamento, o Esclarecimento deixa à vista seu caráter mitológico. Nietzsche indica em diversos momentos que conceitos, verdade, leis e regras, são ficções; são convenções inventadas para dar sentido ao homem, pois o mesmo necessita destes artifícios de fé. De modo símile, indicam Adorno e Horkheimer, que o procedimento científico instaura regras e métodos tão inflexíveis quanto os rituais mágicos de comunidades ancestrais. Ou seja, tanto em um como no outro caso, percebemos, primeiramente, a necessidade do *Homo sapiens* criar referenciais para suas ações, pensamentos e sensações e, também, que a racionalidade não é capaz de acabar com os mitos e histórias fantasiosas, pois estes convivem inseparavelmente no decorrer do processo civilizatório.

Deste modo, ambas as perspectivas almejam que se assumam esse caráter de criação e invenção ao processo do conhecimento. Se, de qualquer modo, a fantasia e o lúdico irão existir no interior da racionalidade, que se criem novas modalidades de conceber a existência de uma maneira que se abarque uma gama de elementos irracionais e ilógicos que a razão reprimiu. Conceber a vida de um modo mais artístico, ou, buscar aquilo o que a identidade marginalizou, seriam parte de ideias inventadas a fim de superar o modelo da racionalidade dominante no processo civilizatório. E se a civilização fez o bicho homem superar sua condição de animal mediante a dominação, os pensadores em questão desejam a superação do homem pela criação.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- _____. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- _____. **Prismas**: la crítica de la cultura y la sociedad. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.
- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ALMEIDA, G. Prefácio. In: ADORNO, T., HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- AMARAL, M. **O espectro de Narciso na modernidade**: de Freud a Adorno. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.
- ANDRADE, J. Vida e Obra. In: **Bacon** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p.05-18.
- ASSOUN, P. **A Escola de Frankfurt**. Trad. Helena Cardoso. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- BACON, F. **Nova Atlântida**. In: Bacon (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.
- BARROS, F. Introdução. In: **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2008.
- BIRAULT, H. **Em que medida somos devotos ainda (Nietzsche)**. In: BALAUDÉ, J. & WOTLING, P. Lectures de Nietzsche. Trad. Volnei Edson dos Santos. Paris: Le livre de Poche, 2000.
- BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1988.
- BRUSOTTI, M. Ressentimento e Vontade de Nada. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 8, p. 03-34, 2000.
- CARNAÚBA, M. Sobre a distinção entre teoria tradicional e teoria crítica em Max Horkheimer. In: **Kinesis**, v.2, n. 3, abr. 2010, p. 195 – 204.
- CORVISIERI, E. Platão: Vida e Obra. In: **Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- _____. **Regras para a direcção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1989.

DIAS, L. **A ausência do trágico: a crítica da cultura em Nietzsche e Adorno.** Belo Horizonte, 2008. Tese (Doutorado) de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

DUARTE, R. **Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

_____. Adorno e Nietzsche: Aproximações. In: PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA Miguel Angel. (Org.). **Assim falou Nietzsche.** Rio de Janeiro/ Ouro Preto: Sette Letras/UFOP, 1999. p. 81-94.

_____. **Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno.** São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Seis nomes, um só Adorno. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **Artepensamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 433-460.

_____. **Teoria crítica da indústria cultural.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

FOGEL, G. Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar. **Cadernos Nietzsche,** São Paulo: GEN, n. 13, p. 89-117, 2002.

FROMM, E. **Meu encontro com Marx e Freud.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

GIACÓIA JÚNIOR, O. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. **Estudos Nietzsche.** Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

_____. Esclarecimento (Per) Verso: Nietzsche à sombra da Ilustração. **Revista Filosofia Aurora,** Curitiba, v. 20, p. 243-259, 2008.

_____. **Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos.** In: OLIVEIRA, M. *Metafísica contemporânea.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Nietzsche.** São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **Nietzsche & para além de bem e mal.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HANSEN, R. **Corpo, formação, sofrimento: estudos sobre Horkheimer e Adorno.** Florianópolis: UFSC, 2009. Tese (Doutorado) de Pós-Graduação em Educação, Área de concentração Educação, História e Política, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

HOBBSAWN, E. **A era dos impérios.** Trad. Sieni Campos e Yolanda de Toledo. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

HORKHEIMER, M. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea. In: **Teoria Crítica I: uma documentação**. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990a.

_____. **Eclipse da razão**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. Filosofia e Teoria Crítica. In: **Textos Escolhidos**. Coleção Os Pensadores, 1968.

_____. La Teoria Crítica, Ayer y Hoy. In: **Sociedad em Transición: estudos de filosofia social**. Ediciones Península, 1976.

_____. Materialismo e Metafísica. In: **Teoria Crítica I: uma documentação**. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990b.

_____. Materialismo e Moral. In: **Teoria Crítica I: uma documentação**. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990c.

ITAPARICA, A. Nietzsche e a ‘superficialidade’ de Descartes. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: GEN, n. 9, p. 67-77, 2000.

JULIÃO, J. O mundo sem fundo de Zaratustra. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, nº15, p.43-68, São Paulo: GEN, 2003.

KANT, I. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1980.

KESSLER, M. O declínio de uma estética negativa. In: **L'esthétique de Nietzsche**. Tradução de Volnei Édson dos Santos. Paris: PUF, 1998.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARQUES, A. “Friedrich Nietzsche: Imoralismo e verdade. Apresentação de alguns tópicos da filosofia de Nietzsche”. In: **Obras escolhidas de Friedrich Nietzsche** Volume I. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1997.

MARRADES, J. **Resentimiento y verdad: sobre la réplica de Améry a Nietzsche**. In: *Isegoría*/31, pp. 221-236, Universidad de Valencia, 2004.

MARTON, S. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

MATOS, O. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

_____. Prefácio. In: HORKHEIMER, M. **Teoria Crítica I: uma documentação**. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MIORANZA, C. Apresentação. In: DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Editora Escala, 2006.

MÜLLER-LAUTER, W. Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 6, p. 11-30, 1999.

NABAIS, N. **Metafísica do trágico**: estudos sobre Nietzsche. Lisboa: Relógio D'água Ed., 1997.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A visão dionisíaca do mundo**: e outros textos de juventude. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo**: de como a gente se torna o que a gente é. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. **Gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005d.

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres volume II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. **Kritische Studienausgabe**, Band 8: Nachgelassene Fragmente 1875-1879. München/Berlin: Dtv, Walter de Gruyter, 1988.

_____. **O nascimento da tragédia**: helenismo e pessimismo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Segunda consideração intempestiva**: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Sobre verdade e mentira.** Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008b.

PIERUCCI, A. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, 2003.

PLATÃO. **A República.** Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004.

_____. **Teeteto.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora UFPA, 2001.

PUCCI, B. **Filosofia negativa e educação:** instrumentos e roupagens para se pensar a educação. Comunicações (Piracicaba), Piracicaba, SP, v. 07, n.01, p. 34-39, 2000.

_____. "O riso e o trágico na indústria cultural: a catarse administrada". CARVALHO, A. B.; SILVA, W. C. L., **Sociologia e educação:** Leituras e Interpretações. São Paulo: AVERCAMP, 2006, p. 97-112.

_____. Um encontro de Adorno e Nietzsche nas Mínima Moralia. In: **Impulso** (Piracicaba), v. 19, p. 63-74, 2009.

RABAÇA, S. **Variantes críticas:** a dialética do esclarecimento e legado da escola de Frankfurt. São Paulo: Annablume, 2004.

RIBEIRO, M. **Vida e liberdade:** a psicofisiologia de Nietzsche. Londrina: EDUEL, 1999.

ROUANET, S. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Teoria crítica e psicanálise.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SANTOS, V. **Por uma filosofia da distância:** ensaio em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche. Londrina: EDUEL, 2009.

SILVA, D. "Horkheimer leitor de Nietzsche". **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 7. p. 41-53, 1999.

SOARES, J. **Marcuse:** uma trajetória. Londrina: EDUEL, 1999.

SOUZA, P. "Posfácio". In: NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VILLACANAÑAS. "Mito y Ilustración: continuidade. Un comentario a la Dialéctica de la Ilustración". In: **Teoria/Crítica:** Revista publicada por el Seminario de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alicante. Madrid: Editorial Verbum, 1997.

WEBER, J. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche.** Londrina: Eduel, 2011.

WEBER, M. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.

_____. **Economia y sociedad:** esbozo de sociologia comprensiva. México: Fondo de cultura econômica, 1974.

WELLMER, A. **Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad**: la crítica de la razón después de Adorno. Madrid: Visor, 1993.

WOTLING, P. “As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche”. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.15, 2003.