

Autoconservação e sacrifício: o drama prototípico de Ulisses como dominação da natureza¹

Paulo Denisar Fraga *

Introdução

Em sua já clássica *Dialética do esclarecimento*, Theodor Adorno e Max Horkheimer enfrentam, sob os escombros da II Grande Guerra, o problema de explicar por que o mundo iluminado pela sabedoria da razão e pelos préstimos da ciência, ao invés de conduzir os homens à emancipação, dá testemunho do curso de uma nova barbárie.

O esclarecimento, antes visto generosamente por Kant como a saída do homem de seu estado de menoridade², encontra agora, no arrojo do texto de Adorno e Horkheimer, não mais a explicitação do vir à luz a que outrora quis trazer os homens, mas a de sua face obscura que, eivando pela contradição a face que iluminava, desenha a dialética de seu próprio evoluir – a dialética da razão esclarecida.

A linguagem e o método de exposição dos autores tornam essa obra um texto complexo e difícil. Propositamente, escrevem de forma assistemática para se resguardarem do vício das estruturas lógico-lingüísticas hierárquicas próprias ao esclarecimento, haja vista ser este o objeto central de seu exame crítico³. Não por acaso, o livro traz por subtítulo a expressão “*Fragments filosóficos*”, que, aliás, foi o título da primeira versão da obra⁴.

Baseada num conceito transepocal de esclarecimento, que deita raízes desde os primórdios da humanidade, não se restringindo à ilustração dezoitista, a análise do entrelaçamento entre mito e razão esclarecida é o estudo que funda e orienta a obra, constituindo-se, como dizem os autores, naquele que oferece “o fundamento teórico dos seguintes”. A tese mestra aí contida é de via dupla: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”⁵.

Tendo-se isso por pressuposto⁶, este texto retoma aspectos da interpretação de Adorno e Horkheimer sobre a *Odisséia* de Homero, mormente os relacionados ao drama de tipo prometéico entre *autoconservação e sacrifício*, contradição que enreda a própria potência da

¹ Publicado, em versão anterior, em Seminário alemão-brasileiro sobre desenvolvimento sustentável: um desafio à educação, 2, 2007, Ijuí. *Anais...* Org. Walter Frantz et al. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. 1 Cd-Rom. Posteriormente, publicado em: POMMER, Arnildo; FRAGA, Paulo Denisar; SCHNEIDER, Paulo Rudi (Orgs.). *Filosofia e crítica: Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia da Unijuí*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. Reproduzido com autorização do autor, editor e organizadores.

* Ex-professor do Depto. de Filosofia e Psicologia da Unijuí, RS (mar.1995 - jul.2008). Atualmente, professor de Filosofia, Metodologia da Ciência e Pesquisa da Universidade Federal de Alfenas, MG

² Cf. Kant, I. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento” (“Aufklärung”)? In: Idem. *Textos seletos*, p. 100.

³ A respeito, numa passagem do livro, explicam: “Se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções lingüísticas e conceituais em vigor, antes que suas conseqüências para a história universal frustrem completamente essa tentativa” (Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*, p. 12).

⁴ Cf. Wiggershaus, R. *A Escola de Frankfurt*, p. 356.

⁵ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 15 – para as duas citações.

⁶ As inter-relações atinentes à imbricadura mito e esclarecimento foram abordadas em outro artigo, num enfoque voltado à crítica do positivismo: Cf. Fraga, P. D. Mito e ciência: a confluência turva do esclarecimento. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 72.

racionalidade moderna e enseja um tema profundo que questiona a civilização. Para tanto, segue-se pelo fio condutor de que a compreensão da figura de Ulisses⁷ – como exemplo prototípico do movimento mito-esclarecimento-mito – reputa a temática do *domínio da natureza* (externa e interna⁸) como um problema central que articula e dá inteligibilidade ao enredo crítico-teórico dos capítulos fundamentais da *Dialética do esclarecimento*.

Trata-se de um tema candente, vertido em um dos principais textos da filosofia do século XX, publicado há exatos 60 anos, cujo teor mantém peculiar atualidade num tempo em que o mundo presencia como nunca o evento do retorno do recalcado na forma externa da vingança da natureza, ou, como mais simplesmente se nomeia, *crise ecológica*.

Subjugação da natureza e eclipse do programa do esclarecimento

Já na primeira frase do capítulo “O conceito de esclarecimento”, Adorno e Horkheimer deixam clara sua opinião de que, a rigor, o programa do esclarecimento falhou: “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”, que sobrepôs-se aos propósitos emancipatórios do esclarecimento, cujo programa “era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”⁹.

Para além disso, o poder absoluto que o progresso científico-racional concentrou em si mesmo foi de tal monta que não guardou escrúpulos nem com o que a ciência e a razão teriam de mais generoso. Parece ser este o sentido da formulação segundo a qual, “sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que faz violência a si mesmo é suficientemente duro para quebrar os mitos”¹⁰.

A dureza do esclarecimento para com os mitos exigiu-lhe um esforço tal que terminou por comprometer os pudores que ainda guardava em sua carta de intenções. Aliás, vale dizer que a palavra *cautério* diz respeito à cauterização de partes vivas do organismo¹¹. Porém, aqui não se tratava propriamente da cauterização comum de simples feridas, mas da parte viva da natureza que, mesmo em sua dimensão externa, continua sendo, como insistiu Marx, “o *corpo inorgânico* do homem”¹². E, de outro lado, da cauterização interna da própria sensibilidade humana, a parte “sobrante” e “excedente” ao cálculo, isto é, ao processo de matematização do pensamento.

Numa palavra, para Adorno e Horkheimer o esclarecimento migrou de sua promessa de libertar o homem do medo e do sofrimento para um processo brutal de dominação do homem sobre a natureza e do homem sobre o homem. Isso, num sentido mais geral, explica por que Adorno e Horkheimer afirmam que “a aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento”¹³.

⁷ Em grego o nome é *Odyseús*, do qual há uma dialetal, *Ulikses*, que deriva no latim *Ulixes*, donde o uso português *Ulisses* (Cf. Brandão, J. S. *Mitologia grega*, v. I, p. 115, nota 79).

⁸ Conforme observa Marcia Tiburi: “o sentido desta natureza pode ter aqui um caráter ambíguo: tanto como natureza interna quanto externa ao homem, ou seja, inclusive a dominação do que no homem é animal, e que foi solapado em busca da liberdade da razão, como se a razão não pudesse conhecer outra liberdade além desta que existe malgrado o que não é ela mesma” (Tiburi, M. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*, p. 51). No estudo que aqui se apresenta, explora-se também o desdobramento do domínio técnico da natureza externa em sua repercussão material sobre a vida humana.

⁹ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 19 – para as duas citações.

¹⁰ *Ibidem*, p. 20.

¹¹ Cf. Luft, C. P. *Pequeno dicionário da língua portuguesa*, verbete “cautério”, p. 109.

¹² Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 84.

¹³ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 13.

Baseado em que a superioridade do homem reside em sua capacidade de saber, o esclarecimento elevou-se a pretensões de auto-suficiência tais¹⁴ que impediram “um casamento feliz do entendimento humano com a natureza das coisas e o acasalaram, em vez disso, a conceitos vãos e experimentos erráticos”¹⁵. O saber converteu-se em mera técnica, submetendo o pensamento ao jugo dos fatos dados; ao passo que o saber técnico, tornado fonte do poder, não conhece limites para seus procedimentos.

Quebrando a ordem animista da natureza, todas as diferenças são suprimidas. Não há mais nenhuma distinção, exceto a operada pela arbitrariedade do conceito. A natureza é decretada caótica para que a síntese da ciência tudo possa reunir na sua total unificação. Assim, “o mundo torna-se o caos, e a síntese, a salvação”. Nada mais pode escapar à plaina niveladora da ciência: “O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento”¹⁶.

A razão esclarecida interessa-se por desencantar a natureza justamente na medida em que planeja legitimar a redução desta a mero objeto para o manejo técnico do mundo. Por isso, Adorno e Horkheimer dizem que o casamento que o entendimento humano conseguiu com a natureza das coisas foi homologado com a marca de um ato patriarcal, segundo a lenda de que “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada”. Isso revela que, no mais fundamental, “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens”¹⁷.

A questão não está em desconhecer ou negar o desenvolvimento técnico-científico da humanidade, mas em assumir uma posição vivamente crítica que recusa a dispensa da reflexão pelos cânones da pretensa imparcialidade da lógica científica. Pois, para os autores, o problema reside em que, “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula”¹⁸. Desde Galileu, o procedimento racional foi coisificando-se na frieza lógica da matematização. “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo”¹⁹. Desde Darwin, o princípio segundo o qual a sobrevivência segue a lei do mais apto enquanto os demais perecem, já constituía “uma teoria da evolução orgânica sem a pretensão de impor imperativos éticos à sociedade”²⁰.

Em decorrência, o pensamento foi perdendo a sua função crítico-reflexiva até o grau em que os positivistas adaptaram “a filosofia à ciência, isto é, às exigências da prática, em vez de adaptarem a prática à filosofia”²¹. Fechou-se, então, o processo no qual o iluminismo, fazendo violência consigo mesmo, liquidando os últimos resquícios de sua consciência de si, chegou à estulta façanha de pôr de lado “a exigência clássica de pensar o pensamento”²².

Isso já é o bastante para explicar que a *Dialética do esclarecimento* traga no seu primeiro parágrafo a idéia segundo a qual, por tais quadrantes, o progresso científico tornou-se irmão

¹⁴ Dentre as quais: “a credulidade, a aversão à dúvida, a temeridade no responder, o vangloriar-se com o saber, a timidez no contradizer, o agir por interesse, a preguiça nas investigações pessoais, o fetichismo verbal, o deter-se em conhecimentos parciais” (Ibidem, p. 20).

¹⁵ Ibidem, p. 19.

¹⁶ Ibidem, p. 21 – para as duas citações.

¹⁷ Ibidem, p. 20 – para as duas citações.

¹⁸ Ibidem, p. 21.

¹⁹ Ibidem, p. 37.

²⁰ Horkheimer, M. *Eclipse da razão*, p. 135.

²¹ Ibidem, p. 70.

²² Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 37.

da ruína teórica²³. Donde a exigência de uma crítica contundente da razão instrumental, uma vez que “o único meio de auxiliar a natureza é libertar o seu pretense opositor, o pensamento independente”²⁴. Imbuídos desse objetivo, os autores vaticinam que “se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino”²⁵.

Enredo material da dominação

Considerando que Adorno “desconfia profundamente de todo conceito de cultura que olvide suas origens contaminadas na desigualdade social”, Martin Jay observou que “a contradição irreduzível mais fundamental [...] é a divisão entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, que está na base da dialética do iluminismo”²⁶.

No tocante a isso, cabe inicialmente anotar que os próprios autores recorrem a uma citação direta da dialética do senhor e do escravo – da *Fenomenologia do espírito* de Hegel –, quando este se refere a que o senhor interpõe entre ele e a natureza a figura do escravo para desfrutar do objeto produzido de forma pura, isto é, sem trabalho²⁷. Ainda que, em seus escritos de Jena, Hegel tenha reconhecido alguns problemas da mecanização industrial para o homem, a crítica de Adorno e Horkheimer não pode aceitar a concepção idealista de Hegel da natureza como uma determinação devinda da *idéia*²⁸, devendo sua influência sobre o homem ser inteiramente subsumida no processo de ascensão do pensamento puro²⁹. Por tal razão, compete entender, inclusive pelo teor da seqüência do texto, que a citação de Hegel situa-se em meio a uma tematização materialista do trabalho, cuja perspectiva franqueia um diálogo com o modo marxiano de conceber o problema³⁰.

Na sua teoria do trabalho estranhado, Marx deixa claro que, pelo estranhamento do objeto, a relação do homem com a natureza torna-se estéril, sem frutos, donde o homem acha-se dela apartado e, assim, extraviado da universalidade de seu ser humano-natural: “o trabalho estranhado faz, por conseguinte: do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*”³¹.

Estranhado em sua vida e em sua percepção, a natureza aparece ao homem como coisa que o enfrenta; e não como algo que o complementa. Aí radica a gênese material da obsessiva

²³ “Na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica” (Ibidem, p. 11).

²⁴ Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 138.

²⁵ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 13.

²⁶ Jay, M. *As idéias de Adorno*, p. 103 – para as duas citações.

²⁷ A citação é a seguinte: “mas o senhor, que interpôs o servo entre a coisa e ele próprio, só se prende à dependência da coisa e desfruta-a em sua pureza; o aspecto da independência, porém, abandona-o ao servo que a trabalha” (Hegel, G. W. F. apud Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 46).

²⁸ “A natureza mostrou-se como a idéia na forma do *ser-outro*. [...] A natureza é o espírito alienado de si, e que aí apenas está *desinibido*, um deus bacante, que não se refreia nem se contém; na natureza oculta-se a unidade do conceito” (Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*, v. II, § 247, Caput e Ad., p. 26).

²⁹ Tal é, por sinal, o movimento lógico visado por Hegel em sua *Fenomenologia do espírito*, obra que abriga, em seu capítulo IV, a conhecida dialética do senhor e do escravo citada por Adorno e Horkheimer. Entretanto, esta observação não deve anular a percepção da influência da dialética hegeliana sobre a *Dialética do esclarecimento*, e de Hegel ser um autor com quem especialmente Adorno permaneceu em constante diálogo ao longo de suas obras.

³⁰ Sobre tal passo, é interessante lembrar que Schmied-Kowarzik considera que, nos *Manuscritos de 1844*, Marx retoma, mesmo sem os ter conhecido, a temática homem-natureza dos textos hegelianos de Jena (Schmied-Kowarzik, W. *Práxis e responsabilidade*, p. 107).

³¹ Marx, K. *Op. cit.*, p. 85.

dominação instrumental da natureza. A respeito, por ocasião dos 50 anos da *Dialética do esclarecimento*, Robert Kurz escreveu: “Na medida em que se rebaixa a natureza a ‘uma mera objetividade’, e o objeto isolado a um mero ‘exemplar’ de uma espécie (e, portanto, a uma abstração), o sujeito onipotente, por sua vez, torna-se ‘mero possuir, mera identidade abstrata’, que só enfrenta o mundo, a fazer cálculos, com a pretensão de submetê-lo e dominá-lo”³².

Ao contrário do que pensam certos ecologistas, a crítica marxiana demarca ser o problema da relação homem-natureza não primeiramente derivado de uma questão moral de má educação do espírito humano, mas do estranhamento nascido no solo da *mediação essencial* do homem com a natureza, isto é, um problema que não nasce abstratamente do *juízo* humano sobre ela, e sim das condições reais do *trabalho*, que daí degeneram num processo de abstração subjetiva frente à natureza. Os contornos dessa idéia ressoam literalmente no texto frankfurtiano: “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”³³.

De fato, confirmando Jay, para Adorno e Horkheimer mesmo a expressão desenvolvida da organização científica acha-se articulada com a divisão social do trabalho: “A forma dedutiva da ciência reflete ainda a hierarquia e a coerção. Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a ordem lógica em seu conjunto – a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos – baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho”³⁴.

Mesmo que, pelo precário desenvolvimento da técnica, para os antigos a questão do domínio da natureza se refletisse mais no aspecto interno da renúncia do que no técnico-externo, é extremamente significativo que, ao relerem a *Odisséia* como modelo primitivo da civilização esclarecida, Adorno e Horkheimer arremem o episódio das sereias para sugerir que nele já estaria presente o germe da divisão moderna do trabalho. Ulisses amarra-se para ouvir as sereias sem ceder aos seus encantos fatais. Os remadores vogam surdos, com os ouvidos entupidos de cera. Ou seja, quem usufrui não trabalha. E quem trabalha não usufrui. Se Ulisses acha-se amarrado e se, quem sabe, desta vez as sereias não cantam³⁵, em que pese ele acreditar ouvi-las, isso é só um reforço daquilo que Hegel mostra em sua dialética do senhor e do escravo: o senhor que domina goza apenas na ilusão de ser livre, assim como o faz o capitalista moderno em sua relação reificada com a mercadoria.

Outro aspecto materialista situa-se, ainda, no núcleo da relação de dupla determinação entre o homem e a natureza. A dominação técnica da natureza, eivada pela ineliminável contradição de o homem estar ontologicamente vinculado a uma condição natural, redundando numa dependência ainda maior da natureza, uma vez que Adorno tem presente que “a principal motivação para a existência do próprio aparato conceitual é algo não-conceitual, a saber, buscar na natureza os meios de vida para os humanos”³⁶. Realmente, não é por acaso que Adorno e Horkheimer deixam transparecer, ao comentarem a motivação de Ulisses frente ao

³² Kurz, R. Até a última gota. *Folha de São Paulo*, 24 ago. 1997, p. 5:5.

³³ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 27-28.

³⁴ *Ibidem*, p. 34. Mesmo a análise dos efeitos da indústria cultural só sob sério erro de interpretação pode ser enquadrada como uma crítica restrita ao superestrutural: “São as condições concretas do trabalho na sociedade que forçam o conformismo e não as influências conscientes, as quais por acréscimo embruteceriam e afastariam da verdade os homens oprimidos” (*Ibidem*, p. 47).

³⁵ A idéia de que as sereias não teriam cantado foi sugerida por Kafka, F. O silêncio das sereias. *Folha de São Paulo*, 6 maio 1984.

³⁶ Duarte, R. *Mimesis e racionalidade*, p. 67.

ciclope, que os feitos do herói aventureiro de Homero se dão a partir de uma simples, porém decisiva, questão: a de que Ulisses agiu “*premido pela necessidade*”³⁷.

Se o homem, para se conservar, foi sempre obrigado a se opor à pujança do natural, então a questão do domínio da natureza, da formação do espírito humano para fins de sua autoconservação, não é nova, mas histórica e antiqüíssima. Ela remonta aos primeiros esboços da vontade humana, confundindo-se com o próprio processo civilizatório. Mais precisamente, à relação entre o homem e os mitos, lida pelos autores frankfurtianos como inextrincável entrelace entre mito e esclarecimento. Eis o que constitui uma das razões básicas pelas quais Adorno e Horkheimer irão encontrar no Ulisses da *Odisséia* de Homero o personagem modelar do “*intelecto autocrático*”³⁸ do esclarecimento.

Dialética ulissiana: primado da autoconservação

Mito e ciência moderna nascem ambos da luta pela autoconservação. O homem é um ser carente e finito, tendo a incontornável necessidade de deparar-se com as forças da natureza para permanecer vivo. A rigor, isso constitui o fundamento básico que dá sentido para o que se pode chamar de autoconservação, astúcia e (auto-)sacrifício ou renúncia de si.

Se o decurso da imanência positivista determina que o esclarecimento não pode suportar nada mais além de si, se ele tem a tendência de inanimar tudo, é porque ele representa a compulsão da autoconservação, onde o eu torna-se exclusivo banindo toda a diferença. A respeito, Olgária Matos observou que “a ciência se reporta a uma natureza não mais qualitativa e animada, mas quantitativa e formalizada. O mito antropomorfiza a natureza, a ciência a objetiva para dominá-la intelectualmente, para reduzi-la à dimensão do mesmo – o sujeito. A alteridade é negada porque a simples existência do outro é a fonte de angústia”³⁹.

Esse caráter compulsivo da autoconservação explica, portanto, a sua conspiração contra toda e qualquer coisa que lhe seja exterior – “o eu se torna tão importante para si que tudo o que lhe é exterior, *outro* em relação a si, não tem valor nenhum a não ser um, negativo: o outro é visto como hostil, perigoso e devendo ser dominado”⁴⁰. Daí desdobra-se a dominação da natureza pelo processo da subjetivação, formalização e padronização do mundo. É o que resume Max Horkheimer ao dizer que “a história da civilização ocidental poderia ser escrita em termos do crescimento do ego”, que substituiu a dominação pela força bruta pela dominação espiritual planejada, onde a natureza não passa de “simples instrumento para o homem”⁴¹.

Numa passagem da *Dialética do esclarecimento*, tal questão aparece nitidamente: “A exclusividade das leis lógicas tem *origem* nessa univocidade da função, em última análise *no caráter coercitivo da autoconservação*”. A essa afirmação corrobora o argumento de que a autoconservação “culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio [da lógica] de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa”⁴².

Como prova a favor desse primado da autoconservação, está ainda o fato de que se Ulisses pode lograr o socorro de Polifemo com o ardil do nome, não é apenas porque os impávidos ciclopes não tenham ainda chegado a um estado racional avançado a ponto de saber separar as palavras das coisas e, assim, compreender que *um homem* pode se chamar “*Ninguém*”. Isso porque esta, como se retomará adiante, embora verdadeira, é uma questão secundária. A

³⁷ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 65 – sem grifos no original.

³⁸ A expressão é dos próprios autores (Cf. *Ibidem*, p. 47).

³⁹ Matos, O. A melancolia de Ulisses. In: Cardoso, S. et al. *Os sentidos da paixão*, p. 142.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 117 e 119.

⁴² Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 42 – para as duas citações; sem grifos no original.

questão principal, com efeito, é outra: a de que os ciclopes vivem na *terra da fartura e não precisam se preocupar com a autoconservação*. Essa é, diga-se de passagem, a causa para que os versos esclarecidos de Homero possam se espantar com o fato do ciclope não temer a Zeus e ser um “monstro que pensa sem lei”⁴³. Por isso Adorno e Horkheimer afirmam que “a abundância não precisa da lei e a acusação civilizatória da anarquia soa quase como uma denúncia da abundância”, no que reside, eles não se furtam de dizer, “uma secreta confissão de culpa da própria civilização”⁴⁴, que instalou o reino da desigualdade econômica e social⁴⁵.

Destarte, se Polifemo não separa palavra e coisa, é porque o “seu eu”, imerso na natureza, ainda não passou pelas adversidades da vida (ainda não se formou frente à natureza). Neste sentido, Ulisses foi o seu mestre. Não por ensinar-lhe a distinção entre palavra e coisa, mas sim *por expô-lo à vulnerabilidade*. O grito de socorro do ciclope “Dolosamente Ninguém quer matar-me, sem uso de força”⁴⁶ é a sua primeira preocupação importante com a autoconservação, ao mesmo tempo que, à diferença dos demais ciclopes que o abandonam, Polifemo grita porque já sabe, *pelo seu olho furado* – mesmo que ainda não o soubesse bem explicar –, que “Ninguém” definitivamente era *alguém*. Pela dor, ele percebe o dolo.

Nesse mesmo sentido é notório, também, que o gigante despreza os deuses ao ser advertido por Ulisses de que, em respeito a eles, não os devia violentar: “Nós, os ciclopes, não temos receio de Zeus poderoso, nem dos mais deuses beatos, pois somos mais fortes que todos”⁴⁷. Entretanto, após ferido, Polifemo prontamente humilha-se, oferece hospitalidade a Ulisses e roga sua cura ao deus Poseidon, seu pai. De certo modo, é uma passagem da condição natural à cultura, cujo trânsito se cumpre pela violência que expõe o ciclope ao problema da autoconservação.

A tragédia do ciclope se dá por sua *hýbris* (excesso), que Ulisses já conhecia na ira de Aquiles e a evita respeitando os limites do *métron* (medida). Assim, declara Polifemo como ímpio e legítima sua violência sobre ele, mas sua pretensa superioridade civilizada desmascara-se no truque que fraudava o socorro solidário dos irmãos do ciclope. A *hýbris* se contrapõe à *sophrosýne* (sabedoria) e *métron* vem de *mêtis* (astúcia)⁴⁸, denotando que, em certas condições, o saber é astucioso pela razão de que a *hýbris* traz a punição pela falta cometida. Aí radica a legitimação moral e religiosa da renúncia de si, a domesticação da natureza interna do espírito pela invenção da culpa e do castigo. Certamente, neste ponto, a *Dialética do esclarecimento* comunica-se com um tema nietzscheano da *Genealogia da moral*, para quem “o genuíno efeito do castigo” deve promover “a intensificação da prudência, o controle dos desejos”, o que “doma o homem”⁴⁹.

Ulisses, tanto no caso das sereias quanto no do ciclope Polifemo (para citar apenas dois dos confrontos da subjetividade emergente contra as potências da natureza na *Odisséia*), é-lhes inferior fisicamente, não podendo enfrentá-los de forma direta. Por isso deve ser cauteloso, controlar seus apetites instintivos e calcular friamente a hora em que pode quebrar o encanto (a força) das potências míticas, o que ele faz por meio da *astúcia*. Astúcia que Adorno e Horkheimer definem como “o desafio que se tornou racional”⁵⁰.

⁴³ Homero apud Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 69.

⁴⁴ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 68 – para as duas citações.

⁴⁵ Nisto, vale lembrar a tese segundo a qual “a venda sobre os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que *ele não nasceu da liberdade*” (Ibidem, p. 30 – sem grifos no original).

⁴⁶ Homero. *Odisséia*, canto IX, p. 139.

⁴⁷ Ibidem, p. 142.

⁴⁸ Para maiores detalhes sobre os significados de *hýbris* e *mêtis*, ver Brandão, J. S. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, v. I, p. 558-559 e v. II, p. 121.

⁴⁹ Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, p. 72 – para as três citações.

⁵⁰ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 64.

Ulteriormente, nesse jogo, a questão da autoconservação torna-se a motivação básica decisiva para a ciência, assim como em Ulisses ela está na base da formação do eu. Tal hegemonia faz com que o fato de a ciência ser o meio mais eficaz para a autoconservação não só determine o seu poderio, como explique a sua exclusividade contra tudo o que a rigor não esteja diretamente ligado à autoconservação, como é o caso da arte e da filosofia⁵¹.

Essa observação de Rodrigo Duarte é importante por trazer à lembrança o problema-chave da autoconservação: o de que nela o eu precisa abstrair-se da natureza para não perecer. Mas essa abstração é problemática, porque ela significa separar-se de algo de que o eu não pode separar-se – algo que é o mais indispensável à sua conservação, ou seja, *a própria natureza*.

É o que está bem compreendido nesta formulação de Marx: “O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza”⁵².

De uma tal determinação decorre que “*toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza*”⁵³. Trata-se, portanto, do problema que Adorno e Horkheimer denominam de situação em que o homem subtrai-se ao sacrifício (permanece vivo) sacrificando-se. Em termos da racionalização identitária moderna, isso se expressa na absolutização unilateral da abstração conceitual, na qual a capacidade intelectual da espécie humana esquece de sua pertença ao gênero animal e daquilo que Adorno advertiu na *Dialética negativa*: que, como parte da realidade que visa dominar, o conceito tem origem em algo não-conceitual. Por isso mesmo, Adorno preconiza que é necessário pensar com o conceito para além do conceito, “voltando-o para o diferente em si mesmo”⁵⁴.

No confronto com o ciclope Polifemo, Ulisses se vale do ardil do nome para safar-se do sacrifício de ser devorado pelo apetite antropofágico da enorme e assustadora criatura. Esse recurso denota uma alteração no mundo da linguagem mítica. No estatuto mítico do destino, a palavra deveria ter um poder direto sobre as coisas, coincidindo expressão e intenção. Diferentemente, “a astúcia [...] consiste em explorar a distinção, agarrando-se à palavra, para modificar a coisa”, fazendo surgir o que Adorno e Horkheimer chamam de “consciência da intenção”, onde, “premidido pela necessidade, Ulisses se apercebe do dualismo, ao descobrir que a palavra idêntica pode significar coisas diferentes”⁵⁵. Sabendo que *Oudeis* pode se referir tanto a “herói” quanto a “ninguém”, Ulisses logra quebrar o encanto do nome⁵⁶.

Para Adorno e Horkheimer, “Ulisses descobre nas palavras o que na sociedade burguesa plenamente desenvolvida se chama formalismo”. E acrescentam que “o preço de sua validade permanente é o fato de que elas se distanciam do conteúdo que as preenche em cada caso e que, à distância, se referem a todo conteúdo possível, tanto a ninguém quanto ao próprio Ulisses”. Nesta abstração, os autores vêem no ardil de Ulisses, que safa-se do sacrifício denominando-se “Ninguém”, uma adaptação da linguagem a algo que está morto, nulificado, o que para eles já constitui, no texto da *Odisséia*, “o esquema da matemática moderna”⁵⁷, no

⁵¹ Cf. Duarte, R. *Adornos*, p. 16.

⁵² Marx, K. *Op. cit.*, p. 84.

⁵³ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 27 – sem grifos no original.

⁵⁴ Adorno, T. W. *Dialética negativa*, p. 21 – a luta de Adorno pelo não-idêntico é o tema propulsor dessa obra.

⁵⁵ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 65.

⁵⁶ Cf. Idem. Acresça-se que, no grego *oútis*, a primeira sílaba “ou” pode ser substituída por “me”, pois “ou e me são em grego as duas formas da negação, mas se *oútis* significa ‘ninguém’, *mêtis* designa ‘astúcia’” (Vernant, J.-P. *O universo, os deuses, os homens*, p. 104).

⁵⁷ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 65 – para as três citações.

qual “a multiplicidade das figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao fato, as coisas à matéria”. Com a lógica formal viabilizando o processo da calculabilidade do mundo, “o número tornou-se o cânon do esclarecimento. As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil”⁵⁸.

No episódio das sereias, onde Adorno e Horkheimer vêem prefigurar a divisão moderna do trabalho, Ulisses abre uma ferida sobre sua natureza interna ao desfrutar da arte das canções amarrado, ou seja, reprimindo seu desejo de deixar-se envolver livremente por elas, num encontro que afetou todas as canções, ilustrativo da laboração da música ocidental sob o “contra-senso que representa o canto na civilização”⁵⁹.

Nos dois episódios, Ulisses se separa da natureza. Não apenas da natureza externa, porquanto também aliena-se/estranha-se de sua natureza interna. No caso das sereias, reprime o desejo da fruição livre da arte. No caso do ciclope, prefere negar-se a si próprio como “ninguém”, no lugar de dar vazão ao instinto de enfrentá-lo pela força da espada. Em ambos, impera a força racional como repressão da natureza interna do homem. Num caso, tem-se o rigor da razão contra a sua perturbação pelas paixões. Noutro, tem-se mais concretamente a força racional substituindo a força bruta⁶⁰. Como escreveu Nietzsche, “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”⁶¹.

Na luta pela autoconservação, a razão precisa eliminar tudo o que porventura lhe possa trazer o elemento do desequilíbrio a perturbar a prudência bem-medida de suas ações estratégicas. Por isso Ulisses desiste de enfrentar Polifemo pela espada valendo-se da negação de sua identidade e amarra-se ao mastro da nau para ouvir as sereias. Afinal, tanto o *impulso* contra o ciclope, quanto o *desejo* de ir ter com as sereias o levariam à *morte*. Estão aí já lançadas as bases gerais da razão instrumental calculadora, indispensáveis à efetivação prática da unidade entre dominação do homem sobre a natureza e do homem sobre o homem: “Todo o esclarecimento burguês está de acordo na exigência de sobriedade, realismo, avaliação correta de relações de força. O desejo não deve ser o pai do pensamento. Mas isso deriva do fato de que, na sociedade de classes, todo poderio está ligado à consciência incômoda da própria impotência diante da natureza física e de seus herdeiros sociais, a maioria”⁶².

Ulisses encarna o advento do eu esclarecido para a dominação da natureza: “onde há perigo cresce também o que salva” – repetem os filósofos frankfurtianos citando Hölderlin –, sendo que este *eu* dá-se como “unidade que é tão-somente na multiplicidade de tudo aquilo que é

⁵⁸ Ibidem, p. 22 – para as duas citações.

⁵⁹ Ibidem, p. 65. Esse aspecto da análise do canto XII da *Odisséia* mantém relação com elementos do artigo de Adorno *O fetichismo na música e a regressão da audição*, onde ele escreve: “O masoquismo da audição define-se não somente na renúncia a si mesmo e no prazer de substituição pela identificação com o poder. Fundamenta-se este masoquismo na experiência de que a segurança da procura de proteção nas condições reinantes constitui algo de provisório, um simples paliativo, e que ao final, todo este estado de coisas deve ter um fim. Mesmo na renúncia à própria liberdade não se tem consciência tranqüila: ao mesmo tempo que sentem prazer, no fundo as pessoas percebem-se traidoras de uma possibilidade melhor, e simultaneamente percebem-se traídas pela situação reinante. A audição regressiva está a cada momento pronta a degenerar em furor” (Adorno, T. W. *O fetichismo na música e a regressão da audição*. In: Benjamin, W. et al. *Textos escolhidos*, p. 196).

⁶⁰ Sobre isso, Silveira Bueno observou que, à diferença da *Iliada*, na *Odisséia* “não descem os deuses transformados em homens, a combater pela sua gente, mas lá do alto, dirigem, com o pensamento e com a vontade, os destinos dos gregos” (Bueno, S. Prefácio. In: Homero. *A Odisséia*, p. 8) – exemplo que só reforça a idéia de que Homero, sob o influxo do advento da razão, mostra que os deuses não precisam mais guerrear a punhos, porquanto o fazem através do pensamento, que se atualizou ao nível da força. Tanto que a deusa Atena protege Ulisses por apreciar sua inteligência. Ato contínuo, sendo deusa da guerra, Atena é também e cada vez mais a deusa da sabedoria, indicando nesse movimento o processo de acumulação do poder no saber.

⁶¹ Nietzsche, F. *Op. cit.*, p. 73.

⁶² Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 62.

negado por essa unidade⁶³, pois é no pressuposto do separar-se da natureza que se prefigura a formação da consciência racional, com o que o eu pode elevar-se acima das potências naturais do mundo mítico. Não por acaso, doravante, na história das idéias, o pleito de uma relação mais direta e imediata com a natureza convencionou-se chamar de *romantismo*, agregando-se a esta expressão uma irreduzível desconfiança de ela conter universalmente algo de ingênuo e reprovável, ou mesmo de reacionário, quando, na verdade, ela pode incluir significados mais progressivos⁶⁴.

Dialética ulissiana: malogro da astúcia no auto-sacrifício

Entrementes, a astúcia esclarecida que se subtrai ao sacrifício supõe sempre a aceitação de um auto-sacrifício, seja na automutilação de si pela repressão dos desejos, seja na separação de si frente à natureza externa. A astúcia paga com o preço de seus próprios sonhos, dizem os autores, pois é somente sob esses subterfúgios que Ulisses sobrevive ao confronto mortal com as forças míticas. De maneira que “o espírito subjetivo que exclui a alma da natureza só domina essa natureza privada da alma imitando sua rigidez e excluindo-se a si mesmo como animista. [...]. O esquema da astúcia é a dominação da natureza mediante essa assimilação”⁶⁵. Aí já está semeada a maioria das mazelas que a abstração burguesa da ciência moderna vai sofrer rumo à sua recaída na mitologia, onde, ao fim e ao cabo, “a dominação da natureza, sem o que o espírito não existe, consiste em sucumbir à natureza”⁶⁶.

Nesse ínterim é que Adorno e Horkheimer asseveram que “a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou, por outra, a história da renúncia”⁶⁷, uma vez que a “negação da natureza no homem” é o “núcleo de toda racionalidade civilizatória”⁶⁸.

Ora, como dizem os autores, “no instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza”⁶⁹ converte todos os fins para os quais ele vivia em meros meios, que assim aparecem como os verdadeiros fins. Desse modo, tornando a natureza um mero meio de manipulação para a sobrevivência, o homem elide algo que não poderia elidir, pois, enquanto ser natural, não pode se alienar da natureza sem estranhar-se de si mesmo. Com efeito, a natureza é a fonte por excelência da vida e, portanto, de qualquer autoconservação efetiva.

Essa relação reflexa entre o homem e a natureza explica a tese de Adorno e Horkheimer segundo a qual “quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende”⁷⁰, pois, como diz outra passagem igualmente complexa do livro, “a constituição do eu corta exatamente aquela conexão flutuante com a natureza que o sacrifício do eu pretende estabelecer. Todo sacrifício é uma restauração desmentida pela realidade histórica na qual ela é empreendida”⁷¹.

Destarte, é a dialética do próprio elemento da astúcia que mostra que Ulisses está tão longe quanto junto dos mitos. *Longe*, porque no ardil da astúcia “a oposição do ego sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito”⁷². *Junto*,

⁶³ Ibidem, p. 56 – para as duas citações.

⁶⁴ Não admira, portanto, que um pensador marxista que não aceita secundarizar a importância da questão ecológica, Michael Löwy, tenha tomado a iniciativa de contribuir, na área da política, com Robert Sayre, para a distinção das vertentes progressistas e revolucionárias do romantismo (Cf. Löwy, M.; Sayre, R. *Romantismo e política*).

⁶⁵ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 62.

⁶⁶ Ibidem, p. 50.

⁶⁷ Ibidem, p. 61.

⁶⁸ Ibidem, p. 60.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Ibidem, p. 61.

⁷¹ Ibidem, p. 59.

⁷² Ibidem, p. 55.

porque, na incontornável implicação da renúncia, a astúcia confessa a sua queda na mitologia, pois, como Adorno observou em *Mínima moralia*, “nos mitos, a concessão de uma graça era a aceitação do sacrifício”⁷³. De fato, como interpreta Olgária Matos lendo os autores, “o núcleo comum entre *sacrifício* ritual e a *ratio* abstrata burguesa é o princípio da troca, o equivalente”⁷⁴ – princípio aprendido na fase juvenil do pensamento, na relação “comercial” dos homens com os deuses, como pode-se ver desde a *Ilíada*⁷⁵.

A *Odisséia* é obra exemplar para Adorno e Horkheimer porque a força do ardid ulissiano é o protótipo da automatização do pensamento esclarecido na ciência moderna, que, no jugo da natureza reduzida a esquemas quantitativos, vale-se de um método inflexível, o qual marginaliza a sensibilidade do pensamento para a esfera do não-científico, lugar destituído de qualquer crédito. *Mutatis mutandis*, é um paralelo do modo como Ulisses, para enfrentar as potências míticas, enrijeceu a sua sensibilidade em prol da frieza do cálculo racional.

Portanto, o malogro da astúcia ulissiana sob as gêmeas figuras do auto-sacrifício e da renúncia é o mesmo malogro do conhecimento na abstração da lógica científica sob a figura da regressão à mitologia. Coisa que aparece de forma clara na similaridade terminológica de uma passagem da *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. Referindo-se ao distanciamento sujeito–objeto como a base da história do espírito, mostrando quais eram as esperanças do positivismo no uso que fez disso, ao mesmo tempo que asseverando o resultado do seu engano, Theodor Adorno escreveu:

No distanciamento do sujeito em relação ao objeto, que realiza a história do espírito, o sujeito se esquivava da superioridade real da objetividade. Sua dominação era de um mais fraco sobre um mais forte. De outro modo, talvez a auto-afirmação da espécie humana não teria sido possível como, certamente, também o processo da objetivação científica. Mas, quanto mais o sujeito se apropriava das determinações do objeto, tanto mais ele se convertia, inconscientemente, em objeto. Eis a pré-história da coisificação da consciência. O que o cientificismo simplesmente apresenta como progresso sempre constituiu-se em sacrifício⁷⁶.

É assim que a autoconservação por meio da astúcia casa-se com a renúncia e o sacrifício, seja na aurora da espiritualidade humana, seja em sua hora tardia na ciência avançada. Questão que Adorno e Horkheimer já tinham adiantado em seu “Prefácio” ao dizerem que os conceitos de sacrifício e renúncia “revelam tanto a diferença quanto a unidade da natureza mítica e do domínio esclarecido da natureza”⁷⁷.

Isto posto, numa paráfrase do que Engels atribuiu a Adam Smith quanto à propriedade privada em sua economia política⁷⁸, pode-se dizer que, na aurora da civilização, Ulisses procedeu como Lutero ao tempo da Reforma. Lutero combateu a natureza exterior da religião para internalizar a religiosidade no homem. Ulisses combateu o sacrifício exterior para internalizá-lo como renúncia no homem. Historicamente, essa renúncia se radicalizou ao ponto de hoje a *hýbris* não estar mais nas atitudes antropofágicas de Polifemo, nem nos excessos do destemor de Aquiles na *Ilíada*, mas precisamente naquilo que Nietzsche diagnosticou: “Híbris é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza

⁷³ Adorno, T. W. *Mínima moralia*, p. 190.

⁷⁴ Matos, O. *Op. cit.*, p. 145-146.

⁷⁵ Para uma análise das relações de troca na *Ilíada*, obra que narra a guerra de Tróia, que precede a *Odisséia*, ver Türcke, C. O nascimento mítico do logos. In: De Boni, L. A. (Org.). *Finitude e transcendência*, p. 81-90.

⁷⁶ Adorno, T. W. *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. In: Benjamin, W. et al. *Op. cit.*, p. 230.

⁷⁷ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 16.

⁷⁸ Engels referiu-se a Adam Smith como “o Lutero da economia” (Engels, F. Esboço de uma crítica da economia política. *Temas de ciências humanas*, v. 5, p. 7), expressão que seria retomada por Marx, K. *Op. cit.*, p. 99.

com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos⁷⁹. Não esquecendo de que, na tragédia grega, *hýbris* significava o orgulho e a arrogância do herói – e estes, enquanto tais, eram os elementos responsáveis por sua queda.

Conclusão

No fim das contas, o elemento comum que permite apreender, tanto o malogro do programa do esclarecimento – em sua recaída na mitologia –, quanto a acusação de que o mito já era esclarecimento, deriva-se do processo geral e histórico de dominação da natureza. Elemento por sinal reputado por Rodrigo Duarte como aquele que desempenha um papel central em toda a obra de Adorno⁸⁰.

Para ilustrar com as palavras dos próprios autores:

A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação⁸¹.

Ou ainda, de forma mais clara, com as de Max Horkheimer, que assinalam o lugar do problema ao mesmo tempo em que acenam para a sua dimensão utópica: “A enfermidade da razão está no fato de que ela nasceu do impulso do homem para dominar a natureza, e a sua ‘recuperação’ depende da compreensão interna da natureza da doença original, e não de uma cura de seus sintomas posteriores”⁸².

Ao fim e ao cabo, a verdade inconveniente contida na dialética prototípica da autoconservação e do sacrifício interpõe uma questão de fundo para o dilema ecológico-social do capitalismo tardio e da sociedade de consumo, que não pode ser contornado com ardis eufemísticos sob pena de agravar ainda mais suas conseqüências: até que ponto e em que condições poderá a humanidade se conservar e se desenvolver sem meter-se num auto-sacrifício cada vez mais rotundo e irreversível? Certamente que não sob as condições do reinado do capital, que só se reproduz como produção destrutiva, onde o valor de troca, malgrado sempre pressupor um valor de uso, retroage sobre este aniquilando sua autonomia, com o interesse da troca sobrepondo-se à necessidade do uso, fazendo com que à natureza, fonte original do valor de uso, só se atribua reconhecimento quando presa aos fins instrumentais mercantis.

Se Ulisses, o mais astuto dos homens, que Adorno e Horkheimer apresentam como “trocador ocasional” e “protótipo do indivíduo burguês”⁸³, quando supõe-se a salvo, deseja reassumir seu verdadeiro nome em bazófia que lança do mar ao ciclope cegado, mas este, guiado pelo som, atira-lhe um rochedo que quase afunda a sua nau, isto indica simbolicamente que o sacrifício implicado na luta pela autoconservação não é algo de que se possa livrar facilmente. Tanto que Ulisses o carregou consigo até o próprio lar em Ítaca, para onde regressou, mesmo sob a proteção de uma deusa, ainda negando-se como um mendigo⁸⁴.

Essa original interpretação dos poemas homéricos por Adorno e Horkheimer, que considera a *Odisséia* “um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa

⁷⁹ Nietzsche, F. *Op. cit.*, p. 102.

⁸⁰ Cf. Duarte, R. *Mimesis e racionalidade*, p. 185. Um apanhado geral da argumentação que sustenta essa tese para o conjunto da obra de Adorno é condensado nas “Conclusões” desse livro (Cf. *Ibidem*, p. 185-195).

⁸¹ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 43.

⁸² Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 187.

⁸³ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 66 e 53.

⁸⁴ É Atena quem disfarça Ulisses num mendigo (Cf. Homero. *Op. cit.*, canto XIII, p. 204-205).

ocidental”⁸⁵, reitera a sua atualidade frente às evidências claras do colapso ambiental, ao passo que a teoria da imbricadura entre autoconservação e sacrifício soa como *luminar* advertência contra o discurso da racionalidade fundada no valor de troca, que segue impondo o seu brutal domínio da natureza como um progresso insuspeito, quando não se apropriando instrumentalmente dos próprios temas ambientais.

Luminar sim, pois, para Adorno e Horkheimer, não se trata de ceder indiretamente ao irracionalismo⁸⁶, desacreditando sem mais a razão e a ciência modernas, mas de evidenciar suas contradições e “preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega”, para desbloquear dialeticamente, pela força da negação da crítica, as tendências emancipadoras ainda existentes. Sem pôr em causa a cultura como valor, “a questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata”⁸⁷.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. 5. ed. Madrid: Taurus, 1992.

_____. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 215-263.

_____. *Mínima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992.

_____. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 173-199.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. 4. ed. e 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 2 v.

_____. *Mitologia grega*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. v. 1.

BUENO, Silveira. Prefácio. In: HOMERO. *A odisséia*. São Paulo: Atena, 1960. p. 7-16.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos*: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

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

ENGELS, Friedrich. Esboço de uma crítica da economia política. *Temas de ciências humanas*, São Paulo, v. 5, p. 1-29, 1979.

FRAGA, Paulo Denisar. Mito e ciência: a confluência turva do esclarecimento. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 72, p. 1-9, 2007. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/072/72fraga.htm>>. Acesso em: maio 2007.

⁸⁵ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 15.

⁸⁶ A propósito de tal leitura, contida inclusive na interpretação habermasiana dos autores, escreveu Jameson: “Habermas está errado em concluir que a implacável crítica da razão por Adorno (*Verstand*, mais do que *Vernunft*) o situa no canto do irracionalismo e não lhe deixa nenhum recurso implícito, a não ser o hoje familiar pós-estrutural recurso do *acéfalo*, cortando a intolerável cabeça hiperintelectual do outrora ser racional. Ele só pensa assim porque ele próprio não pode admitir a possibilidade ou a realidade de algum pensamento novo, genuinamente dialético que apresentasse um gênero diferente de solução numa situação na qual os limites e os fracassos – na verdade, os efeitos destrutivos – da razão ocidental ‘não-dialética’ são bem conhecidos” (Jameson, F. *O marxismo tardio*, p. 42). A posição de Habermas, que considerou a *Dialética do esclarecimento* o “livro mais negro” de Adorno e Horkheimer, pode ser vista no capítulo “O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno”, de Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 109-129.

⁸⁷ Adorno, T. W.; Horkheimer, M. *Op. cit.*, p. 15 – para as duas citações.

- HABERMAS, Jürgen. O entrosamento entre mito e iluminismo: Horkheimer e Adorno. In: _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1980. p. 109-129.
- HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. São Paulo: Loyola, 1997. v. II: A filosofia da natureza.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. 7. ed. rev. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002.
- HOMERO. *Odisséia*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, s.d.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Labor do Brasil, 1976.
- JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Ed. Unesp/Boitempo, 1997.
- KAFKA, Franz. O silêncio das sereias. *Folha de São Paulo*, 6 maio 1984. Disponível em: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/kafka2.htm>>. Acesso em: maio 2007.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento” (“Aufklärung”)? In: _____. *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.
- KURZ, Robert. Até a última gota. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 5:5, 24 ago. 1997.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- LUFT, Celso Pedro. *Pequeno dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Scipione, 1984.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MATOS, Olgária. A melancolia de Ulisses: a dialética do iluminismo e o canto das sereias. In: CARDOSO, S. et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 141-157.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. 4. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Práxis e responsabilidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- TIBURI, Marcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- TÜRCKE, Christoph. O nascimento mítico do logos. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 81-90.
- VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. 4. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.