

O projeto educacional emancipatório moderno e a crise do esclarecimento

The modern emancipatory educational project and the enlightenment crisis

Vicente Zatti*

O projeto educacional emancipatório moderno, como projeto do esclarecimento, foi fundamentado especialmente nas concepções de racionalidade e sujeito formuladas pelo filósofo Immanuel Kant. A partir do século XIX, filósofos como Nietzsche, Heidegger e Adorno põem sob suspeita esse projeto emancipatório ao demonstrar seus fundamentos não metafísicos. A racionalidade, na modernidade considerada como luz esclarecedora, passa a ser interpretada como um instrumento de dominação da realidade tendo em vista um interesse técnico-científico. Tais críticas expurgam as pretensões totalitárias do projeto educacional emancipatório moderno e nos remetem à sua revisão.

The modern emancipatory educational project, as a project of the enlightenment, was based especially on the concepts of rationality and subject formulated by the philosopher Immanuel Kant. From the 19th century, philosophers such as Nietzsche, Heidegger and Adorno question this emancipatory project by demonstrating their non-metaphysical fundamentals. The rationality, considered as enlightening in the modern age, is then interpreted as an instrument of controlling the reality towards technical-scientific interests. This criticism eliminates the totalitarian aims of the emancipatory educational modern project and invites us to review them.

Palavras-chave: Modernidade. Esclarecimento. Educação Emancipatória.

Key words: Modernity. Enlightenment. Emancipatory Education.

Introdução

Na modernidade a escola surge como “instituição universal” com a pretensão de formar sujeitos capazes de autonomia intelectual e moral, sujeitos capazes de superar as heteronomias, ignorâncias, opressões. A função principal da escola era promover o esclarecimento, emancipar o homem por meio de uma educação voltada para o desenvolvimento do sujeito racional. De acordo com Prestes (1996, p. 17), a escola nasce enraizada nas aspirações do projeto moderno de uma razão esclarecedora e encontra a fundamentação de sua ação na racionalidade e no princípio da subjetividade. A tarefa educativa moderna era formar um sujeito racional capaz de atingir a pretendida emancipação.

Immanuel Kant, com sua concepção de racionalidade e sujeito, foi o filósofo que mais influenciou o projeto educacional emancipatório moderno, por isso, nesse artigo, partiremos de Kant objetivando expor os fundamentos de tal projeto. Em

* Professor de Filosofia do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS). Doutorando e Mestre em Educação pela UFRGS, graduado em Filosofia pela FAFIMC – Rio Grande do Sul - Brasil

seguida demonstraremos que Nietzsche e Heidegger põem sob suspeita o projeto emancipatório moderno ao desconstruir aqueles fundamentos que possuíam caráter metafísico. Demonstram o caráter histórico de qualquer projeto humano e chegam ao ponto de postular a impossibilidade da emancipação. Por fim, analisaremos o pensamento de Adorno, que juntamente com Horkheimer, mantém a crítica ao projeto moderno no que se refere aos seus fundamentos metafísicos e demonstra que na origem do esclarecimento há um interesse em dominação e não em emancipação. No entanto, ele busca resgatar o conceito de emancipação sob bases não metafísicas, tendo em vista que tal conceito é um pressuposto necessário em sociedades democráticas e livres.

A existência de sociedades democráticas supõe pessoas emancipadas, que possam pensar e tomar decisões de forma livre e autônoma. Por isso é necessário revisar o projeto emancipatório moderno para refletirmos sobre as possibilidades de reconstruirmos uma educação vinculada à ideia de emancipação.

Immanuel Kant e o ideário emancipatório da modernidade

Segundo Prestes (1996, p. 17) as origens da racionalidade moderna remontam ao empirismo e ao racionalismo do século XVI, cujos principais representantes foram, respectivamente, Francis Bacon e René Descartes. O empirismo de Bacon lança os fundamentos da ciência moderna ao pensar que a racionalidade com aplicação científica pode chegar a resolver problemas por meio do controle e da previsão dos eventos naturais. Sua proposta de conhecimento está alicerçada em uma visão prática e utilitária, segundo a qual o conhecimento pode transformar a vida humana para melhor de forma concreta e seu critério de avaliação deve se concentrar nos resultados efetivos. Nessa concepção, o conhecimento é um instrumental de poder e sua legitimidade está em proporcionar ao homem o domínio e a manipulação da natureza, além de possibilitar a organização da sociedade de acordo com parâmetros científicos. O racionalismo de Descartes busca não apenas tematizar a natureza mas também a validade do conhecer. Por meio da elaboração e aplicação do método científico chega à verdade fundamental do *Penso, logo existo*, e estabelece o pensamento como ponto de partida da verdade e seu critério supremo. Em outras palavras, estabelece a subjetividade como instância de fundamentação do conhecimento. É o advento da metafísica da subjetividade, que estenderá seus desdobramentos em Kant.

Giacoina Junior (2005, p. 136) afirma que Francis Bacon e René Descartes, como pioneiros do projeto de esclarecimento, possuíam na base de seu credo científico um otimismo triunfalista: a razão, pela ciência e técnica, pode enfrentar e resolver os problemas humanos, de modo a garantir o domínio sobre as forças da natureza e realizar a justiça nas relações entre os homens. Para Prestes (1996, p. 19), “a modernidade que nasce com o iluminismo, no século XVIII, apoia-se justamente na possibilidade de a

razão de enunciar verdades universais, entender e dominar o mundo, superar os mitos e as forças mágicas, de forma a emancipar o homem”. E a educação desde a modernidade fundamentou-se nesse ideário emancipatório fundado pela razão moderna.

Para Prestes (1996, p. 20), a compreensão de como o conceito de razão fundamenta a educação, sobretudo ao justificar que a razão é capaz de enunciar princípios com validade universal, requer o entendimento da inserção de Kant no debate entre racionalismo e empirismo. Kant não podia concordar com os racionalistas que, por meio das noções *a priori* do espírito, as ideias inatas, pretendiam atingir verdades absolutas e constituir uma metafísica, mas também não concordava com os empiristas que não admitiam a possibilidade de a razão pensar *a priori* e estabelecer conhecimentos com validade universal e necessária. Então Kant interroga-se sobre as possibilidades da razão e chega ao que se denominou posteriormente Revolução Copernicana de Kant: o fundamento do conhecimento não é a natureza, mas o sujeito com suas leis da sensibilidade e do entendimento. Só conhecemos das coisas aquilo que nós mesmos colocamos *a priori* nelas. Para Kant há uma capacidade originária da razão e o sujeito impõe ao mundo suas condições de compreensão.

De acordo com Messer (1946, p. 342), o sentido da revolução copernicana consiste em ter Kant acabado com o predomínio absoluto do pensamento físico e da filosofia naturalista. A libertação do naturalismo iluminista, que impunha uma necessidade natural onipotente e não deixava lugar genuíno para a liberdade, consiste na descoberta de que o objeto considerado pela física como natureza não é a realidade absoluta. Assim, a natureza não é mais considerada coisa em si, mas o sistema regular daquilo que o eu representa. O eu se torna o Sol em torno do qual os objetos giram. Kant manteve a leitura empírica e matemática da natureza que era corrente desde Galileu, mas a manteve restrita à natureza, não a aplicando ao homem. Quanto ao homem, Kant o pensou como dotado de uma razão com o poder de pensar o universal, vinculando a isso sua liberdade e dignidade, sua autonomia.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant demonstrou como são possíveis as ciências matemáticas e naturais e acabou chegando à negação de uma metafísica que se apoia na mesma objetividade e universalidade dessas ciências. A razão teórica ficaria limitada ao âmbito da experiência. Só podemos conhecer os fenômenos que nos são acessíveis pelos sentidos; liberdade, imortalidade da alma e Deus, temas da metafísica, não são objetos de conhecimento. O progresso humano no campo especulativo não significa o progresso moral do homem. A partir da impossibilidade da metafísica enquanto conhecimento, Kant precisa construir uma crítica para conhecer as possibilidades de que a razão dispõe para elaborar uma metafísica. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant demonstra que a razão pura é prática por si mesma, ela dá a lei que alicerça a moralidade, ou seja, a razão fornece as leis práticas que guiam a vontade. Leis práticas são princípios práticos objetivos, regras válidas para todo ser racional. Elas se diferenciam das máximas que são princípios práticos subjetivos, regras que o sujeito considera como válidas apenas para sua própria

vontade. “Admitindo-se que a razão pura possa encerrar em si um fundamento prático, suficiente para a determinação da vontade, então há leis práticas, mas se não se admite o mesmo, então todos os princípios práticos serão meras máximas” (KANT, sd, p. 31).

Segundo Zatti (2007), para Kant, se os desejos, os impulsos, impressões, ou qualquer objeto da faculdade de desejar forem condições para o princípio da regra prática, então o princípio será empírico, não será lei prática, não haverá unidade nem incondicionalidade do agir, e assim, não garantirá a autonomia. A lei moral deve independe da experiência. Uma vontade boa determina-se a si mesma, independentemente de qualquer causalidade empírica, sem preocupar-se com o prazer ou a dor que a ação possa provocar. Somente a razão, determinando por si mesma a vontade, é uma verdadeira faculdade superior de desejar. “Um ser racional não deve conceber as suas máximas como leis práticas universais, podendo apenas concebê-las como princípios que determinam o fundamento da vontade, não segundo a matéria, mas sim pela forma” (KANT, sd, p.37). Um ser racional não pode conceber seus princípios subjetivos práticos, suas máximas, como leis universais. A vontade para ser moral não deve determinar-se pelo objeto, deve abstrair a matéria da lei para reter-lhe apenas a forma, a universalidade.

Em suma: ou um ser racional não pode conceber os seus princípios subjetivamente práticos, isto é, as suas máximas como sendo ao mesmo tempo leis universais ou, de forma inversa, deve admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual se capacitam eles para uma legislação universal, reveste esta de característico conveniente e apropriado. (KANT, sd, p.37).

Dessa forma, para Kant, a vontade só pode ser determinada pela simples forma legislativa das máximas. A mera forma da lei só pode ser representada pela razão e não pelas leis naturais que regem os fenômenos. A vontade deve ser independente da lei natural dos fenômenos, e essa independência se denomina liberdade. Então, a vontade que tem como lei a mera forma legisladora das máximas é uma vontade livre. “A razão pura é por si mesma prática, facultando (ao homem) uma lei universal que denominamos lei moral” (KANT, sd, p. 41). A força da lei moral está em sua absoluta necessidade e em sua universalidade. A universalidade da lei moral, para Kant, significa que ela tem de valer para todos os seres racionais em geral. Em Kant, universalidade significa racionalidade. Já a absoluta necessidade denota uma necessidade que não seja condicionada a nenhum outro fim, mas que seja necessária por si mesma. Por isso a lei moral deve ser um mandamento, um imperativo, que seja categórico e não hipotético. Em virtude de ser incondicional e universal, o imperativo categórico possui apenas conteúdo formal, sendo, portanto, uma fórmula. A lei moral deve ser assim formulada, em termos de imperativo categórico: “Age de tal forma que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, sd, p. 40).

Segundo Kant, nós temos consciência imediata dessa lei, ela se impõe como um fato da razão. Mas não é um fato empírico, é o único fato da razão pura que se manifesta como originariamente legisladora, impõe-se a nós de forma *a priori*.

Todavia, no homem, a lei possui [...] a forma de um imperativo, porque, na qualidade de ser racional, pode-se supor nele uma vontade pura; mas, por outro lado, sendo afetado por necessidades e por causas motoras sensíveis, não se pode supor nele uma vontade santa, isto é, tal que não lhe fosse possível esboçar qualquer máxima em contraposição à lei moral. Para aqueles seres a lei moral, portanto, é um imperativo que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada. (KANT, sd, p. 42).

No pensamento kantiano, a lei moral é um dever e é a consciência do dever que nos mostra que a razão é legisladora em matéria moral, que a razão é prática em si mesma e que o homem é livre. A partir disso, Kant na *Crítica da razão prática* formula o seguinte teorema: “A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres correspondentes às mesmas” (KANT, sd, p.43). O princípio da moralidade é a independência da vontade em relação a todo objeto desejado, ou seja, de toda matéria da lei e, ao mesmo tempo, a possibilidade da mesma vontade determinar-se pela simples forma da lei. Assim, a liberdade possui o aspecto negativo e o positivo, os quais convergem na ideia de autonomia. A lei moral apenas exprime a autonomia da razão pura prática, ou seja, a liberdade. A lei moral implica que a vontade possa ser livre na medida em que se determina por um motivo puramente racional. Mas o homem está sujeito às leis da causalidade enquanto pertencente ao mundo sensível, e por outro lado, tem consciência que é livre enquanto participante da ordem inteligível.

Pelo dever, o homem sabe, pois, que não é somente o que aparenta a si mesmo, isto é, uma parte do mundo sensível, um fragmento do determinismo universal, mas é também uma coisa em si, a fonte de suas próprias determinações. A razão prática justifica assim o que a razão teórica tinha concebido como possível no terceiro conflito da antinomia: a conciliação da liberdade que possuímos como noumenos, com a necessidade de nossas ações como objetos da experiência no fenômeno. (BRÉHIER, sd, p.205).

Assim Kant postula um homem participante de dois mundos, o mundo da causalidade, no qual não é possível prever o grau de liberdade para um fenômeno físico, e o mundo da liberdade, que é o âmbito da razão prática no qual é possível autonomia. O homem é considerado como fenômeno, sujeito à necessidade natural, e como *coisa em si*, ou livre. A liberdade só é possível porque a *coisa em si* não está determinada e, portanto, não é cognoscível. A razão teórica não atinge o “ser noumênico”, já a razão prática se refere ao “ser noumênico”. Assim, os conhecimentos devem limitar-se aos

fenômenos, ou seja, à síntese entre a sensibilidade e as categorias do entendimento. Já no domínio prático, “a razão se aplica a motivos determinantes da vontade, enquanto faculdade de produzir objetos correspondentes, podendo determinar-se a si mesma, engendrando sua própria causalidade, na sua atuação em relação a si mesma” (MARTINI, 1993, p. 114). Assim, como participantes do mundo noumênico, somos livres, e como participante do mundo fenomênico, somos determinados. No entanto, segundo Bréhier (sd, p. 199), o determinismo é uma lei do nosso conhecimento, não uma lei do ser, aplica-se à realidade tal como a conhecemos, e não tal como ela é.

Segundo Zatti (2007), é essa distinção kantiana entre dois mundos que abre um espaço legítimo para o livre-arbítrio, pois o mundo noumênico não é determinado pelas leis da causalidade que determinam o mundo fenomênico. Mas se o livre-arbítrio não se deixar fundamentar pelo dever, que é dado pela razão prática, ou se deixar fundamentar por algo que é contrário a esse dever, a ação será heterônoma. Em resumo, ação autônoma é aquela que se guia pela própria lei, que é lei da razão prática, e ação heterônoma é aquela que se guia por algo que é externo ou contrário à lei da razão prática. Para Kant, a liberdade prática é, então, a independência da vontade em relação a toda lei que não seja a lei moral. O homem não é determinado pela natureza e, pelo livre-arbítrio, pode escolher agir por dever. Nisso consiste sua autonomia.

Para Kant tudo que há na natureza se conforma com suas leis, exceto o homem. Isso porque o homem, na condição de ser racional, conforma-se às leis universais que ele próprio formula. Por isso os seres racionais são autônomos e têm uma dignidade particular, destacam-se da natureza por serem livres e autodeterminantes. (cf. TAYLOR, 1997, p. 467). Esse status racional nos impõe a obrigação de viver como agente racional. A natureza racional é a única coisa que existe como um fim em si mesma. Esse status de reivindicação de responsabilidade total ao homem aparece de forma clara quando Kant define *Aufklärung*:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]” (KANT, 2005, p. 63-64).

Essa citação de Kant expressa com muita força o ideal de homem emancipado que a modernidade funda. A *Aufklärung* significa mais que conhecer simplesmente. Acima de tudo, significa a realização de sua filosofia prática, que busca a moralização da ação humana através de um processo racional. Segundo Rouanet (1987, p. 209) o lema *Sapere aude* (ouse saber) refere-se à razão em seu sentido mais amplo, não exclusivamente

à razão científica. A *Aufklärung* implica a superação da menoridade, requer a decisão e a coragem de servir-se de si mesmo, ou seja, de servir-se de sua própria razão para pensar por conta própria, e guiar-se sem a direção de outro indivíduo. Segundo Mühl (2005, p. 309), o princípio fundamental da pedagogia kantiana está relacionado à palavra *Aufklärung*, o esclarecimento, dado pelas luzes da razão, “possibilita o indivíduo abandonar a ignorância, permitindo sua ascensão a um nível superior de cultura, educação e formação” (idem). Kant alerta que é difícil para um homem desvencilhar-se da menoridade quando ela se tornou para ele quase uma natureza, mesmo assim, para que tal ocorra, nada mais se exige a não ser liberdade de fazer uso público da razão em todas as questões. Kant (ibid, p.66) entende como uso público da razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público letrado. Entende como uso privado aquele que qualquer homem pode fazer de sua razão em um cargo público ou função a ele confiado. A liberdade de fazer uso público da razão é necessária para que possa pensar por conta própria, ou seja, segundo a própria razão.

Segundo Larrosa (2005, p. 86-87), Kant com a definição de *Aufklärung* acima citada, estabelece um conceito de liberdade com duas faces. De um lado a liberdade é libertação de qualquer tipo de tutela e exige coragem, esforço. É a face na qual o sujeito aparece como protagonista de uma luta pela libertação. Por outro lado a liberdade é algo que existe na forma de autonomia. A liberdade é a autonomia da vontade, a autonomia da razão prática, ou seja, a capacidade de o homem, individual ou coletivamente, dar a si mesmo sua própria lei. É livre o indivíduo que se submete obedientemente à própria lei. É uma forma de autogoverno cuja não arbitrariedade está garantida pela razão. É nisso que se reconhece a maioridade: um sujeito é livre quando se guia por princípios racionais.

A formulação kantiana de razão como algo não restrito à atividade dedutiva, manipuladora de objetos, mas como expressão de eticidade e liberdade, dá origem a uma concepção de sujeito de ação e conhecimento, portanto, é também sujeito moral. Segundo Vincenti (1994, p. 8), existir como sujeito significa não precisar referir-se a outro ser ou existência para definir, compreender ou justificar o que se é. Sujeito é aquele que se sustenta a si mesmo na existência. A concepção de sujeito de Kant funda as concepções de educação como formadora de sujeitos racionais, capazes de ação intelectual e moral, com condições de construir a si e ao mundo de forma emancipada. Segundo Hermann (1999, p. 47), a liberdade é uma qualidade central na filosofia do sujeito e implica elevar ao máximo a responsabilidade do homem pela própria construção. Como a liberdade se estabelece na medida em que se guia por princípios racionais, ela é a garantia do aperfeiçoamento. No pensamento kantiano, a educação do gênero humano surge como consequência disso e, fundamentada na metafísica da subjetividade busca a instauração do sujeito autônomo. O projeto educacional moderno perseguiu a formação desse sujeito racional capaz de autonomia, liberdade, emancipação.

Nietzsche: projeto emancipatório moderno sob suspeita

A não realização das expectativas emancipatórias da modernidade faz com que esse projeto seja colocado em suspeita. Para Habermas (2002, p.80), há em comum entre os pensadores/filósofos da suspeita a acusação contra uma razão fundada no princípio da subjetividade. Para eles a razão só denuncia a opressão, degradação, exploração e alienação, para implantar em seu lugar a dominação implacável de sua racionalidade. “Uma vez que esse regime de 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, 2002, p. 80).

Para Habermas (2002) Nietzsche é o ponto de viragem, que altera a direção da trajetória anteriormente seguida pelo discurso filosófico da modernidade. Essa virada representa a opção por uma crítica radical à razão, renunciando a uma nova revisão do conceito de razão, e uma postura contrária ao projeto da modernidade, desacreditando na razão como recurso capaz de promover a emancipação humana.

Trata-se agora de um total abandono da modernidade esvaziada pelo niilismo. Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral. A ruptura com o princípio da ‘individuação’ torna-se a via para escapar da modernidade. (HABERMAS, 2002, p. 137).

O projeto moderno, elaborado especialmente por Kant, centrava na emancipação na ideia de sujeito que, pela razão, chegaria à ação moral e intelectual esclarecidas. E o projeto pedagógico moderno funda-se na metafísica de subjetividade, aspira à universalidade e pressupõe a ideia de aperfeiçoamento moral, de emancipação, crê no sentido e no aperfeiçoamento histórico. Segundo Hermann (2001, p. 89), o pensamento de Nietzsche é uma das críticas mais profundas à ideia de ética universal, base para o projeto pedagógico moderno. Nietzsche percebe a impossibilidade de realização plena dos ideais iluministas e vai procurar tirar o *véu de Maia* (NIETZSCHE, 2003, p. 30) da realidade. Para ele, o sentido da vida, da história, os valores morais, não se estabelecem por um supra-sensível, por um *a priori*, mas se estabelecem como perspectivas humanas. Tanto o conhecimento quanto a moral são tentativas de o homem em impor ordem ao mundo. A força da qual deriva tanto a capacidade de conhecer quanto a capacidade de produzir valores é a vontade de poder.

Para Safranski (2001, p.294), Nietzsche pensa a vida como potência criadora e nesse sentido a chamou de *vontade de poder*. A vontade de poder é o impulso básico, está em obra em todo vivente, não se restringe à autoconservação, é uma busca por tornar-se mais. Os seres vivos não procuram apenas manter-se vivos, querem dar vazão à sua força. “Os fisiólogos deveriam refletir antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder-: a autoconservação é apenas uma das indiretas e mais frequentes consequências disso”. (NIETZSCHE, 2005, p.19). O ‘conceito chave’ vontade de poder está na origem inclusive da nossa atividade racional: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível – seja justamente vontade de poder e nada mais.” (NIETZSCHE, 2005, p. 40). Para Nietzsche “A razão não é mais do que poder, do que vontade de poder pervertida que esconde tão esplendidamente.” (HABERMAS, 2002, p. 81).

Safranski (2001, p.264) afirma que Nietzsche enxergou que o poder não é algo substancial, mas relacional e que a vontade de poder constitui a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. É o jogo e o contrajogo dessa multiplicidade de forças. As unidades de poder são mutáveis, a unidade é apenas organização, sob a ascendência transitória de vontades de poder dominantes. Dessa forma: “A unidade de formação de domínio, nas quais está inserida a multiplicidade de quanta de força, não tem nenhum ser.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75). O ser é uma ficção vazia. A unidade é uma tentativa de nosso intelecto para compreender e simplificar a realidade, o que leva ao engano e à ilusão. “De fato, nada até agora teve mais ingênua força persuasiva do que o erro do ser...” (NIETZSCHE, 1996, p. 375). Por isso, na tentativa de auto-afirmação, de criar, de querer mais, a vontade de poder cria um número infinito de “verdades”. Dessa forma, para Nietzsche, conhecer é um processo de poder no qual estão em jogo forças criativas, que produz figuras e ideias acabadas, que se afirmam como verdade na medida em que possuem poder para tal, na medida em que se impõem como tal. Se as verdades não são dadas a nós a priori e sim criadas por nós, elas são, portanto, interpretações que fazemos da realidade, são perspectivas em meio a inúmeras outras. O critério de verdade deixa de ser universal e passa a ser condicionado ao poder que a interpretação possui para se estabelecer.

Todas as interpretações são perspectivas; não há qualquer parâmetro de medida no qual se pudesse provar qual é mais correta e qual a menos correta, o único critério para a verdade de uma exposição da efetividade consiste em que medida ela está em condições de se impor contra outras exposições. Cada exposição tem tanto direito quanto tem poder. A compreensão da perspectiva de todas as interpretações, a que conduz a doutrina da vontade de poder de Nietzsche, pode por isso, propiciar aos que são fortes em poder a boa consciência para a incondicional imposição de seus ideais. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 131).

Segundo Zatti (2008, p. 105), Nietzsche refuta a existência de conhecimentos profundos no sentido metafísico, para ele o conhecimento é uma força de superfície. Para o filósofo alemão, o conhecer se faz por meio de conceitos e, assim sendo, o pensar é um denominar, decorre do arbítrio do homem e não provém de nenhuma essência. Afirma que os conceitos correspondem à imagem, portanto, são superficiais. Não havendo essência, o conhecimento permanece na superfície. “O que é verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos..., após longo uso, aparecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões...” (NIETZSCHE, 1996, p. 57). Verdades são ficcionais, são ficções úteis a serviço da autoconservação, mas não apenas, servem para a afirmação da vontade de poder. Dessa forma, Nietzsche põe em suspeita o poder esclarecedor da razão.

Não havendo um sujeito transcendental, não havendo um mundo em si, não havendo um absoluto que garanta a universalidade, só o sujeito pode constituir-se e constituir o mundo como forma de autoconservação e expressão de sua vontade de poder. Nietzsche mostra que o sujeito identifica-se com utilitarismo e subordinação, da mesma forma que a verdade, o sujeito possui caráter ficcional e se estabelece com função de autoconservação sob a forma de dominação e de disfarce. “O sujeito – tanto o sujeito da razão como o sujeito moral – é o grande invento no qual o próprio sujeito assume a dupla tarefa de vigiar e ser vigiado, de dominar e de ser dominado, de julgar e de ser julgado, de castigar e de ser castigado, de mandar e de obedecer.” (LARROSA, 2005, p. 113).

Nietzsche exclui a validade incondicional de qualquer construção que impõe o conhecer e o agir como fundamento absoluto. Para ele o único fundamento é o ato de fundar, impor, valorar, ato criativo que aprecia ou deprecia. Esse ato criativo é uma forma de interpretação que impõe sua perspectiva, também no campo moral. “A interpretação instituidora de novos valores, por parte dos futuros poderosos só pode ser, do mesmo modo, perspectivas” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 132). Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche (1998) procura mostrar que os conceitos de bom e mau não são conceitos que se estabelecem de acordo com uma razão prática universal. Esses conceitos são expressões do modo de ser daqueles que avaliam. Quem avalia estabelece um valor, que, portanto, não é fato moral e sim uma interpretação moral. Para Nietzsche (1998, p. 33-34), a instituição da moralidade teve papel central na formação do que chamamos de civilização. O homem foi tornado confiável, sociável, por meio do que Nietzsche chamou moralidade do costume, influência que teve papel fundamental para inscrever no homem o social, contendo-lhe os instintos. A moralidade do costume transformou o homem em animal manso, civilizado, doméstico. Só a partir do momento em que o homem foi capaz de fazer promessas foi possível um homem constante, uniforme, confiável. Mas, como o homem tem tendência natural para esquecer e apenas o que causa dor fica por mais tempo na memória, os povos utilizaram castigos, sacrifícios, martírios para que as promessas não fossem esquecidas. Isso foi feito em especial pelas

religiões. Com a ajuda dessa espécie de memória, chegou-se à razão, que proporciona seriedade e domínio sobre os impulsos.

Segundo Mühl (2005, p. 123), para Nietzsche, a compulsão por considerar como verdadeiros os prejuízos *a priori* da razão não resulta do fato de serem verdadeiros no sentido transcendental, mas seu sentido de verdade emerge da necessidade que temos em considerá-los de tal forma em função da exigência de nossa sobrevivência. A constituição da razão humana, da sua lógica, das suas categorias *a priori*, dos princípios práticos *a priori*, decorre da necessidade de sobrevivência da espécie, mas com o tempo essa origem é esquecida e toma status de verdade com pretensão de validade metafísica. Dessa forma, o processo civilizatório se desenvolve muito mais por meio de um interesse técnico de autoconservação do que por um interesse emancipatório.

Para Nietzsche, o mundo só pode ser justificado como fenômeno estético, não cabendo nenhum potencial crítico e emancipador à ciência, à moral, à razão. Apenas a experiência estética é capaz de recuperar o mito e reconstituir a unidade fragmentada pela modernidade.

Na experiência estética, a realidade dionisíaca é isolada por ‘um abismo do esquecimento’ contra o mundo do conhecimento teórico e da ação moral, contra o cotidiano. A arte permite o acesso ao dionisíaco somente ao preço do êxtase, ao preço da desdiferenciação dolorosa, da perda dos limites do indivíduo, da fusão com a natureza amorfa, tanto interior quanto exterior. (HABERMAS, 2002, p. 136-137).

A justificação estética do mundo é o escopo da crítica nietzscheana ao poder unificador, fundamentador e emancipatório da razão. Essa crítica está diretamente ligada à educação, por colocar em suspeita conceitos que estão na base do projeto educacional. “Nietzsche desmascara conceitos pedagógicos originários do contexto do idealismo alemão, tais como os de humanidade, autonomia, julgamento, razão, autenticidade como autotransparência e unidade de entendimento e de ação”. (HERMANN, 2001, p. 80).

Heidegger: destruição da metafísica ocidental

Segundo Habermas (2002, p. 141), Heidegger retoma os motivos essenciais do messianismo dionisíaco de Nietzsche, escapando, porém, das aporias de uma crítica auto-referencial da razão. Heidegger pressente um resto não extinto do pensamento iluminista na estratégia de desmascaramento da teoria do poder de Nietzsche. Ele quer atingir a meta de Nietzsche, mas, para tal, busca a destruição da metafísica ocidental de modo imanente. Para Heidegger, a concepção de ser presente na metafísica ocidental originou uma concepção de mundo que conduz à dominação e à exploração. Esses males da racionalidade científica e técnica, a racionalidade instrumental, não decorrem de um

desvirtuamento ou de uma patologia que se manifesta nas sociedades modernas, são resultado da perda do sentido do ser, que remonta ao início da racionalidade ocidental. De acordo com Habermas (2002, p. 189), Heidegger vê na essência totalitária de sua época, caracterizada pelas técnicas de dominação da natureza de abrangência global, de estratégia bélica e de criação de raças, a absolutização da racionalidade com respeito a fins, própria do ‘cálculo metucioso de toda ação e planejamento’. Essa racionalidade funda-se na compreensão especificamente moderna do Ser: o homem tornou-se meio e medida do ente. A dominação moderna do sujeito está inserida na história da metafísica, e a história da sociedade moderna é a história da metafísica, nascida na Grécia com Platão. Caracteriza-se como história do esquecimento do ser, por isso Heidegger vai remontar às origens da metafísica. Ele analisa a metafísica como o pensamento que se ocupa com o ente e se esquece do problema do ser.

Dessa forma, Heidegger (2005), em *Ser e Tempo*, busca a problematização da pergunta feita por Aristóteles no início da filosofia: o que é o ser? Para Heidegger, a pergunta é significativa, mas a resposta de Aristóteles é equivocada porque diz que o ser é algo, é isso ou aquilo. O ser do ente consiste, dessa forma, na entidade. Ao dizer que o ser é algo que aparece, somos determinados por uma estrutura de racionalidade como modo de pensar, pois o ser é aquilo que é identificado pela razão. Isso encerra a questão, porque estabelece uma resposta definitiva, determinista, ao entender o ser como aquilo que se desvela a nós. Por isso, Heidegger propõe dar um “passo atrás” e retomarmos à pergunta feita por Aristóteles para irmos além da chamada história oficial da filosofia ocidental.

A filosofia grega nasce com a atitude de admiração e de espanto diante do fato de que o ente é no ser. Mas o saber filosófico grego não se deteve somente nesse espanto, moveu-se na direção da busca de uma compreensão do ser do ente, para além da percepção do ente no ser. “Isso foi feito basicamente por Platão e Aristóteles, que certamente sabiam muito bem que o ente é no ser, mas estabeleceram nesse campo um pensamento do ser do ente: a *ideia* em Platão e a *enérgeia* em Aristóteles.” (WERLE, 2008, p. 24). Foi com essa ontologia que fundaram a metafísica que é base para o pensar ocidental e, concomitantemente, criaram dogmas fundantes para tal pensar.

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. Todo mundo emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico. (HEIDEGGER, 2005, p. 27-28).

Heidegger procura remontar o pensamento ao seu começo, à sua origem,

principalmente por ter havido um afastamento do homem de seu destino no mundo que, na linguagem heideggeriana, se traduz como sendo o esquecimento do ser na metafísica ocidental e redonda na confusão entre ser e ente. Para esclarecer essa questão, precisamos atentar à diferença ontológica entre ser, ente e *dasein* (pre-sença). As coisas que estão à nossa volta são os entes. O ser é o fundamento escondido, é uma imersão que ao aparecer nos entes se esconde. O *dasein* é o ser que interpreta. O ser humano possui uma relação com o próprio ser, que Heidegger chama de existência. “*Dasein* ou existência significam, pois: nós não apenas somos, mas percebemos que somos. E nunca estamos acabados, [...], mas em todos os pontos estamos abertos para o futuro.” (SAFRANSKI, 2000, p. 190). Heidegger (2005) define o homem como *dasein* (pre-sença), enquanto ente da linguagem, o único que faz a pergunta sobre o sentido do ser. Segundo Werle (2008, p. 26-27), com Heidegger, a noção de razão e, por conseguinte, de filosofia, sofre uma profunda mudança de registro, pois trata-se de pensar o logos pela sua forma inicial de manifestação e de surgimento, o que remete para o tema da linguagem como sendo justamente esse logos em estado nascente. A correspondência mais forte e original ocorre pela experiência da linguagem. É aqui a última instância em que se realiza propriamente o sentido do logos. Exercer a razão é torná-la processo de recolha, o que de fato ocorreu pela linguagem. A linguagem não consiste, então numa mera operação específica de emitir palavras ou sons com significado, mas num ato de se pôr ou de se inserir no ente em sua totalidade, de recolhê-lo deixando que seja.

Para Heidegger, o *dasein* (pre-sença) compreende seu ser, sendo. Ou seja, a presença sempre compreende a si mesma a partir de sua existência. Em outras palavras, a característica ôntica do *dasein* consiste em que ele é ontologicamente. “A expressão *ôntico* designa tudo o que existe. A expressão *ontológico* designa o pensar curioso, espantado, assustado, sobre o fato de que eu existo e que qualquer coisa exista.” (SAFRANSKI, 2000, p. 190). O homem é um ente que possui existência e, enquanto tal, não possui a essência previamente determinada, cabe a ele estabelecer os projetos para a própria existência. “Em *Ser e Tempo* Heidegger trabalha com a prova filosófica de que o *Dasein* humano não tem outro apoio senão esse *aí* (da), que é seu.” (SAFRANSKI, 2000, p. 187). Isso remete à interpretação do tempo como o horizonte possível de qualquer compreensão do ser. O tempo é o horizonte aberto. Temporalidade é a experiência do passar presente, futuro e finalmente mortal. A temporalidade estabelece dois aspectos para o *dasein*: o ser para-a-morte e o ser-possível. Dessa forma, o tempo é o sentido do ser, mas o tempo não nos dá sentido. Diante da pergunta pelo sentido há uma tendência em buscá-lo como algo no qual seja possível se orientar: Deus, moral, leis universais. Mas para Heidegger, isso representa uma fuga do *dasein* de sua temporalidade e de seu ser possível. Na tradição filosófica, a pergunta pelo sentido foi feita e respondida como uma metafísica da presença, e aí caiu em absurdo engano. Para Heidegger o verdadeiro sujeito da pergunta pelo sentido do ser é a situação fundamental da angústia. É na angústia pela morte que o homem indaga pelo sentido de seu ser. A angústia é

diferente do temor, ela é indeterminada e ilimitada. Temos angústia do mundo como tal. Diante da angústia tudo cai por terra, nu, despido de qualquer importância. “O que foi queimado pela angústia revelou o cerne de fogo do *dasein*: o ser-livre para a liberdade do escolher-a-si-mesmo e do apreender-a-si-mesmo.” (SAFRANSKI, 2000, 192).

A condição humana de ser-livre nos remete a um elemento central no pensamento de Heidegger, a historicidade. Sendo o homem um ente em especial (*dasein*), que escolhe-a-si-mesmo, o sentido só surge no homem e na sua história.

Heidegger quer fazer seus ouvintes despencarem no grande vazio, escutarem o rumor fundamental da existência, quer abrir o momento em que nada mais interessa, em que não se oferece nenhum conteúdo de mundo em que a gente possa se agarrar ou com que possa se preencher. (SAFRANSKI, 2000, p. 236).

Daí a crítica heideggeriana à objetificação. A vida humana nos escapa quando a queremos compreender de uma postura teórica, objetivadora. No pensamento objetivador desaparecem as relações de mundo e vida. Segundo Safranski (2000), para Heidegger, a objetificação científica do ser humano é um fugir da temporalidade inquietante do *dasein*. Para Stein (2002, p. 129) a subjetividade elevada ao extremo faz de tudo o que ela encontra apenas material para a objetificação, dessa forma, a técnica se estabelece como ‘deserto do ser’, nela o ser está ausente. A técnica olha apenas nessa perspectiva, esquece que tudo é sustentado por algo mais profundo, que subjaz, que se esconde e se vela. Por isso a técnica é o deserto do ser e o filosofar de Heidegger se volta para a “treva do mundo vivido”. “A técnica é a perfeita objetivação da representação, portanto da tendência essencial da metafísica.” (STEIN, 2002, p. 155).

Pela analítica existencial, em *Ser e Tempo* (2005), Heidegger busca demonstrar que a racionalidade humana não se esgota no nível lógico, epistemológico, metodológico. A modernidade, ao estabelecer uma relação objetivadora com as coisas, esquece-se do ser e busca na subjetividade individual, o subterfúgio para implementar um processo de controle e manipulação. O desenvolvimento das ciências modernas é feito às custas do desaparecimento do pensamento dos fundamentos últimos do saber e do ser. Para Habermas (2002, p. 194), Heidegger volta-se sempre contra a abordagem monológica da filosofia da consciência.

O homem possui diante de si um horizonte temporal aberto e disponível no qual tem de viver. Para Heidegger, o dispositivo fundamental para lidar com esse mundo é a preocupação (*Sorge*). “Heidegger usa a expressão no sentido de providenciar, planejar, importar-se, calcular, prever.” (SAFRANSKI, 2000, p. 198). Como estamos jogados na existência, somos acontecimento do ser, vislumbramos um horizonte aberto, temos que nos importar com aquilo que nossa vida é e pode ser. O pensamento não tem nada a criticar e a combater, deve apenas deixar o ser acontecer, revelar-se. O homem não determina o sentido da existência e da história, quem determina é o ser. “O homem não é mais o guardador de lugar do nada, mas o guardião do Ser, o ser-mantido-para-fora na angústia cede à alegria e ao agradecimento pela benevolência do Ser, a teimosia

do destino cede à submissão do destino do Ser, a auto-afirmação ao devotamento.” (HABERMAS, 2002, p. 214). O ser é o mistério que se revela ao homem de forma imprevisível, aleatória, contingente.

O acontecer do Ser pode ser apenas experimentado com devoção e exposto em narrativas não podendo ser alcançado nem explicado com argumentos. Heidegger rejeita o conceito de liberdade da ontologia existencial. O ser-aí não é mais considerado como o autor dos projetos do mundo à luz dos quais o ente se mostra e se retira de uma só vez; ao contrário, a produtividade da criação de sentido que abre o mundo passa para o Ser mesmo. O ser-aí submete-se à autoridade do sentido incontrolável do Ser e despoja-se da vontade de auto-afirmação, suspeita de subjetividade. (HABERMAS, 2002, p. 215).

Dessa forma, para Heidegger, a liberdade não diz respeito à vontade do ser humano, ela é inerente ao ser. Se não está ligada à vontade do ser humano, ela não pode ser entendida como autonomia e não possui poder emancipador. Liberdade representa antes o retorno ao estado autêntico do ser-para-a-morte. Para ele, não há liberdade no coletivo, este é sempre manifestação de perda da autenticidade. Dessa forma Heidegger nega o poder emancipador da humanidade na coletividade e, pela crítica ao sujeito solipsista, apresenta um indivíduo que encontra sua autenticidade ao assumir sua condição de ser mortal e elimina a possibilidade do sujeito consciente, ativo, transformador, crítico capaz de emancipação.

Adorno: a dialética do esclarecimento

Adorno (2006, p. 181), na obra *Educação e emancipação*, afirma que Kant definiu a emancipação de uma forma inteiramente consequente, como uma categoria dinâmica, como um vir-a-ser e não um ser, ao afirmar que não vivia em uma época esclarecida e sim de esclarecimento. Mas Adorno alerta que se não quisermos usar a palavra emancipação em um sentido meramente retórico, é preciso ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação em nossa organização do mundo. “[...] a organização do mundo converteu-se a si mesma imediatamente em sua própria ideologia”. (ADORNO, 2006, p. 143). Adorno e Horkheimer, na sua obra *Dialética do esclarecimento*, partem do diagnóstico da racionalidade prevalecente e constataam um paradoxo que não apresenta um horizonte de superação: a racionalidade perdeu seu caráter emancipador, concebida como esclarecimento, não consegue esclarecer-se a si mesma.

Segundo Adorno e Horkheimer (2006, p. 17), “[...] o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”, seu programa “[...] era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”. Bacon compreendeu bem a

mentalidade da ciência que se seguiu a ele ao perceber que o suposto casamento feliz entre entendimento humano e natureza se estabelece como uma relação “patriarcal”, ou seja, o entendimento vence a superstição ao imperar sobre a natureza desencantada. Esse saber não visa a conceitos, a imagens ou ao prazer do entendimento, mas ao método, à utilização do trabalho, ao capital, é portanto, técnico. “A técnica é a essência desse saber.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). Para os iluministas, por meio da técnica e da ciência, os homens se tornariam senhores do mundo libertos do mito e da magia, no entanto, o homem tornou-se vítima do progresso da dominação técnica. Dessa forma, a razão vai perdendo seus vínculos com a proposta originária de uma pretensa emancipação. Segundo Prestes (1996, p.28), a confiança na razão capaz de assegurar o progresso da humanidade é submetida a um desmoronamento pela não realização de metas previstas de libertação do homem e pelo advento de formas de tirania e de obscurantismo.

Por isso Adorno e Horkheimer elaboram uma crítica ao processo de instrumentalização da razão. Segundo Mühl (2003, p. 136), eles entendem que o sentido fundante da modernidade é o domínio sobre a natureza externa objetivada e a natureza interna reprimida, o que fez com que toda a racionalidade fosse submetida aos ditames da racionalidade instrumental, cuja expressão teórica suprema é a ciência moderna que, entendida positivamente, substitui toda aspiração de conhecimento do mundo por sua utilização técnica.

O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo.[...] O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18).

Dessa forma, Adorno e Horkheimer diagnosticam um paradoxo constitutivo no processo de esclarecimento para o qual não há um horizonte de superação. A razão, na medida em que é concebida e gerada como esclarecimento, perde seu caráter emancipador por não ser capaz de esclarecer-se a si mesma. Desse modo, o motivo básico da frustração do projeto emancipador moderno reside no conceito de razão que orientou tal projeto, a razão instrumentalizada. Segundo Jaehn (2005, p. 53), ela constituiu-se como razão que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins, portanto, acontece em sentido contrário ao projeto moderno de emancipação que exigia a determinação racional de fins. A racionalidade instrumental é um processo que absorve o sujeito, tolhe a reflexão sobre seu próprio pensamento e, produz assim, “[...] o pensamento coisificado e, por consequência, a coisificação do sujeito, que

para os autores de *Dialética do esclarecimento*, significa a subjetivação dos sujeitos em forma de ‘coisas’ ou ‘objetos’”. (JAEHN, 2005, p. 53). Esse processo tem início com a abstração da ciência moderna, o sujeito se distancia do objeto para conhecer e dominar a sua natureza, o que resulta num processo de intensa exploração que se estende para a natureza psíquica. Assim sendo, a ciência procede da mesma maneira com a natureza física e psíquica, oferecendo uma poderosa base de sustentação para a cultura moderna continuar com o processo de dominação e exploração. É a ‘coisificação do sujeito’, que em Luckács expressa-se como ‘reificação dos sujeitos’.

Adorno e Horkheimer iniciam a obra *Dialética do esclarecimento* falando sobre o conceito de esclarecimento, o que é fundamental para compreendermos a crítica que fazem à razão moderna. Como já vimos, para Kant o conceito de esclarecimento estava ligado a um processo de emancipação intelectual resultado da superação da menoridade auto-culpada, que levava o homem a pensar por conta própria, ou seja, de acordo com os ditames das próprias leis racionais. Segundo Almeida (1985, p. 7), em Adorno e Horkheimer o termo esclarecimento é usado para designar um processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, com poderes ocultos. Por isso, o esclarecimento de que falam se diferencia do conceito dos filósofos iluministas: é o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das forças míticas da natureza, “é o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência”.

Assim compreendem o esclarecimento como um movimento que se iniciou com a filosofia pré-socrática, tendo como característica o embate entre mito e razão e que culminou na modernidade com o embate entre razão e religião. (cf. JAEHN, 2005, p. 54). A ciência moderna ao tentar se sobrepor à mitologização por meio da instrumentalização racional, transforma-se em uma nova mitologia. Segundo Jaehn (2005, p. 54-55), para Adorno e Horkheimer, tanto o mito quanto a ciência trazem como característica central o desejo e necessidade de dominação da natureza e do próprio homem. Na magia a dominação era um processo explícito, significando a verdade das coisas e a base do mundo. Já no esclarecimento moderno, a dominação ocorre de maneira implícita. Por meio da abstração, que se caracteriza como fragmentação das partes e distanciamento do sujeito em relação ao objeto, estabelece-se um processo de redução, mensuração, controle, dominação. A concepção de verdadeiro passa a estar ligada ao mensurável. “O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 19). Pautado na calculabilidade, o esclarecimento busca construir um sistema através do qual todas as coisas possam ser deduzidas. “O esclarecimento é totalitário”. (Idem).

Para Adorno e Horkheimer (2006, p.20), nos últimos escritos de Platão exprime-se o anseio de desmitologização, tornando-se o número o cânon do esclarecimento. Para o esclarecimento tudo o que não se reduz aos números, à unidade, é ilusão. Essa busca por unidade exige a destruição dos deuses e mitos. “Mas os mitos que caem vítimas

do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. [...] O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 20). Os mitos, da forma como se encontram nos poetas trágicos, já estavam sob o signo da disciplina e do poder que Bacon enaltece como o objetivo a ser alcançado na modernidade. Com o desenvolvimento da filosofia o ser se resolve no *logos* e a distinção entre *logos* e realidade submete todas as outras distinções; o mundo é submetido ao domínio dos homens. “O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21). A unidade da razão estabelece a separação entre Deus e os homens, mas também impõe uma semelhança quanto à soberania, ao comando. Tanto na religião judaica quanto na religião olímpica o mundo aparece como submetido aos domínios do homem.

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. Assim como a unidade do sujeito, ela tampouco constitui um pressuposto da conjuração mágica. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21).

Na magia, os rituais se dirigiam aos fenômenos da natureza como seres espirituais, cujo exemplo são os ritos através dos quais o xamã se dirigia ao vento, à chuva, à serpente, e não a matérias ou exemplares da natureza. A ciência através da classificação e abstração, desqualifica a natureza para abstração. A partir da abstração e da conseqüente dominação sobre os objetos, a ciência consegue transformar em coisa não apenas os objetos mas o próprio homem. Segundo Habermas (2002, p. 157), Adorno e Horkheimer buscam demonstrar que os homens formam sua identidade na medida em que aprendem a dominar a natureza exterior ao preço da repressão da natureza interior. Tanto a ciência quanto a magia buscam alternativas para aproximar-se da natureza e compreendê-la. Ambas visam a fins, mas a magia os persegue pela mimese, e a ciência pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 22-23), para que as práticas do curandeiro fossem substituídas pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos.

Segundo Jaehn (2005, p. 57), a pretensão de explicar tudo através de um processo repetitivo de fragmentação da natureza, tendo por objetivo conhecê-la para

dominá-la e livrar o homem do medo e da insegurança do desconhecido é, para a ciência moderna uma defesa e superação da mitologia. Para Adorno e Horkheimer isso representa um retorno à mitologia, a ciência se transforma em um novo mito. Por isso desenvolvem a tese de que mito e ciência se comportam da mesma forma diante do objeto. “A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 24). De forma contraditória, a continuidade da tentativa de superação do mito e de dominação é sustentada pela tese da autopreservação. Segundo Maar (2004, p. 171), as pessoas aceitam as determinações objetivas porque esta aceitação é uma espécie de “passaporte” para viverem na sociedade vigente. Dessa forma as pessoas produzem a barbárie no próprio processo de reprodução material da vida em sociedade, produzem a barbárie que as aprisiona, ou produzem o produto a que se sujeitam. Mas o distanciamento entre sujeito e objeto e a conseqüente lógica discursiva que postula a universalidade do pensamento, estabelecem-se fundados na dominação do real, na distância em relação à coisa que o senhor conquista através do dominado.

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 25).

Dessa forma Adorno e Horkheimer visualizam uma cumplicidade entre mito e esclarecimento. Habermas (2002, p. 158), referindo-se às ideias de Adorno e Horkheimer, afirma que no processo histórico-universal do esclarecimento, a espécie humana distanciou-se cada vez mais de suas origens, mas não se livrou da compulsão mítica de repetição. O mundo moderno, como mundo racionalizado, é desencantado apenas na aparência. “Nos fenômenos de paralisia de uma emancipação a correr no vazio, manifesta-se a vingança dos poderes originários contra aqueles que precisavam emancipar e, todavia, não conseguiam escapar”. (Idem). A pressão para dominar racionalmente as forças naturais colocou os sujeitos num processo de formação que intensifica as forças produtivas em prol da autoconservação. Assim a dominação de uma natureza exterior objetivada e uma natureza interior reprimida são constituidores do esclarecimento. Segundo Mühl (2003, p. 145-146), para Adorno e Horkheimer,

a história mundial não é o progresso na consciência da liberdade, mas a totalização progressiva da dominação. O esclarecimento se faz por meio de uma contradição irremediável entre progresso e liberdade, a vitória sobre a natureza externa, por meio do desencantamento do mundo e do desenvolvimento das forças produtivas, traz o preço da repressão crescente da natureza interna. Portanto a história da racionalidade ocidental se configura pela dominação e pela abnegação. Assim a dominação e a reificação são fenômenos derivados da própria razão.

Adorno e Horkheimer compreendem o esclarecimento como a relação racional do homem com o mundo, como um processo de dominação do homem sobre a natureza, um processo de unificação da cultura ao redor de elementos abstratos do conhecimento. A cultura para nos dar liberdade em relação à natureza cobra a subjugação do homem ao aparato técnico que nos permite subjugar a natureza, assim, a dominação que os homens estabelecem em relação à natureza é repetida no interior da sociedade. O esclarecimento caminha na direção da unificação da cultura que se faz por meio da falsificação da vida humana, cobra o esquecimento dos aspectos individuais que são contrários à unificação. Portanto não são apenas os regimes totalitários que são unificadores, eles são um exemplo extremo daquilo que toda cultura buscou, a unificação total dos indivíduos. Foi a racionalidade que, ao longo da história, possibilitou aos seres humanos constituir a cultura que tende à unificação. Adorno e Horkheimer buscaram questionar esse movimento de unificação. Demonstraram que o pensamento mítico antigo já se configurava como um processo de racionalização, ou seja, ao mesmo tempo o uso de uma capacidade humana para dominar a natureza e a unificação dos seres humanos para degladear com ela de forma mais eficiente. O mito já é um processo de racionalização que opera por meio da repetição, remonta às origens e busca por meio da repetição atualizar um elemento fundamental. Adorno afirma que a ciência possui elementos mitológicos, estabelece verdades, formulações genéricas, explicações substanciais, que se repetem independentes das particularidades, dessa forma valem para todas as coisas. Isso é mais do que uma analogia entre mito e razão, ambos repetem elementos que são postos como fundamento e possibilitam a unificação, assim, ambos fazem parte do mesmo processo de dominação da natureza. Os filósofos frankfurtianos afirmam que o conhecimento nunca foi cultivado por meio de um desejo de verdade, que sempre houve um desejo técnico, operatório, que a origem da ciência está ligada ao desejo humano de dominar a natureza. O processo de unificação da cultura é repetido internamente e estabelece a dominação da natureza interna. Isso faz com que o homem ganhe identidade. A subjugação faz com que a sociedade produza uma identidade de progresso material em detrimento das diferenças individuais qualitativas, as pessoas tornam-se eficazmente iguais. Há a submissão aos processos de produção para que se renda mais, e isso anula as diferenças entre as pessoas. Essa padronização ocorre inclusive na indústria cultural.

Para Adorno e Horkheimer, o motivo básico da frustração do projeto

emancipador nascido na modernidade com o iluminismo foi o próprio conceito de razão, de racionalidade instrumentalizada. “A razão instrumental é reducionista, unidimensional, levando o sujeito a desenvolver um tipo de procedimento em que o mundo exterior é reduzido a um objeto que pode ser manipulado de acordo com seu interesse”. (MÜHL, 2003, p. 140). De acordo com Habermas (2002, p. 170), com o conceito de razão instrumental Horkheimer e Adorno querem acertar as contas com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão. Demonstram que a racionalidade instrumental, com respeito a fins, entertigada em totalidade, estreita a diferença entre aquilo que pretende validade e aquilo que é útil para a autoconservação, demolindo assim a barreira entre validade e poder, anulando aquela diferenciação conceitual básica que a apreensão moderna do mundo acreditava dever a uma superação definitiva do mito. Dessa forma, a razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou à sua força crítica. Horkheimer e Adorno, com sua crítica total à razão, descrevem a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, visto que no instante da descrição ainda tem de fazer uso da crítica que declararam estar morta. Denunciam que o esclarecimento se tornou totalitário com os meios do próprio esclarecimento.

Considerações finais

A proposta de esclarecimento da filosofia moderna que em educação expressou-se como uma proposta emancipatória, fundada em uma ideia de racionalidade com o poder de compreender de forma verdadeira a realidade, dominar a natureza pelo desenvolvimento técnico-científico e fornecer os princípios práticos da ação livre e moralmente boa, é colocada sob suspeita por Nietzsche, Heidegger, Adorno e Horkheimer. Esses filósofos demonstram que por traz dessa racionalidade que pretende status metafísico está uma vontade técnica de dominação que se impõe de forma totalitária.

Nietzsche e Heidegger são os filósofos que abalam profundamente a metafísica ocidental e seu otimismo de construção racional de sociedades esclarecidas. Nietzsche desconstrói a noção de *telos*; ao inverter o platonismo põe fim à visão dualista de mundo (sensível/suprassensível) e estabelece o niilismo como horizonte de interpretação da metafísica. Heidegger desconstrói a noção de *arché*, “nega o fundamentalismo do pensamento que se baseia em um primeiro, tanto faz se se apresenta nas formas tradicionais da metafísica ou nas da filosofia transcendental de Kant até Husserl.” (HABERMAS, 2002, p. 215). Enfim, vemos em ambos a desconstrução da abordagem metafísica de razão e sujeito que foram o fundamento sobre o qual a ciência e a educação moderna desenvolveram seu projeto de esclarecimento. O filósofo Adorno, com seu parceiro de pesquisas Horkheimer, demonstra que o esclarecimento possui uma dialética; escondido

no ideário de progresso material e liberdade individual da modernidade há um interesse técnico em dominar a natureza. Para ele, toda a metafísica ocidental nada mais é do que artifício totalitário para unificar os indivíduos ao redor dos mesmos elementos abstratos de cultura que, pela padronização, tornam-nos eficazmente iguais.

Adorno e Horkheimer corroboram com Nietzsche e Heidegger quanto à necessidade de desconstrução dos fundamentos metafísicos do projeto emancipatório moderno, e desmascaram as pretensões instrumentais contidas em tal projeto. Adorno, especialmente, aponta para a necessidade de resgatar o projeto educacional emancipatório pensado por Kant, pois sociedades democráticas supõem indivíduos emancipados. Portanto, a desconstrução do projeto emancipatório moderno não significa necessariamente a superação da concepção de educação ligada à ideia de emancipação. Demonstra apenas a impossibilidade de uma educação emancipatória fundada em ideais meta-históricos de sujeito e razão.

Desse modo, as críticas ao projeto educacional emancipatório moderno possuem uma importância terapêutica ao desmascararem seus fundamentos metafísicos e seus interesses instrumentais. Mas isso não significa esgotamento, a crise do esclarecimento aponta para a necessidade de redefinição do projeto emancipatório moderno, não para sua superação.

Referências

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Nota preeliminar do tradutor. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985. p. 7-8.

BRÉHIER, Émile. *Historia de la Filosofía*. Tomo Tercero. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, sd.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo – Parte I*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HERMANN, Nadja. *Validade em educação: intuições e problemas na recepção de Habermas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Pluralidade e ética em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, sd.
- _____. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*(Aufklärung). In: Textos Seletos. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- JAEHN, Lisete. *Educação para a emancipação em Adorno*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- MAAR, Wolfgang Leo. Educação, sujeição e crítica na perspectiva de Adorno. In: DALBOSCO, Claudio Almir; TROMBETTA, Gerson Luís; LONGHI, Solange Maria. (Orgs.). *Sobre filosofia e educação: subjetividade e interdisciplinaridade na fundamentação pedagógica*. Passo Fundo: UPF, 2004. p. 165-184.
- MARQUES, António. *Sujeito e perspectivismo: seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- MARTINI, Rosa Maria Filippozzi. Antecipação de Kant ao problema das vertentes epistemológica e ética da educação. *Educação & realidade*, Porto Alegre, v. 18, n.2, p. 109-118, jul./dez. 1993.
- MESSER, August. *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1946.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.
- MÜHL, Eldon Henrique. A criança e a educação para a maioridade: considerações a partir de Walter Benjamin. In: DALBOSCO, Claudio Almir; FLICKINGER, Hans-Georg (Org). *Educação e maioridade: dimensões da racionalidade pedagógica*. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Ed. da Universidade de Passo Fundo, 2005.
- _____. *Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O Nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Obras incompletas*. In. Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

_____. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Loyola, 1997.

VINCENTI, Luc. *Educação e Liberdade: Kant e Fichte*. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

WERLE, Marco Aurelio. Heidegger e a arte de questionar. *Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, Vitória da Conquista, v. 6, n. 10, p. 17-31, 2008.

ZATTI, Vicente. *Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

_____. Nietzsche e a Educação. In: *Leituras em Educação*. São Mateus: Opção, 2008. v. 2. p. 101-116.

Artigo recebido em: 17 jun. 2011
Aceito para publicação em: 5 set. 2012