

Universidade Federal de Uberlândia

Instituto de Filosofia

Ariadne Fernandes Lacerda

Duas Formas de Crítica à Modernidade:
Convergências, Divergências e um Meio-termo
Possível

Uberlândia
Fevereiro de 2023

Ariadne Fernandes Lacerda

Duas Formas de Crítica à Modernidade:
Convergências, Divergências e um Meio-termo
Possível

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel e licenciada em Filosofia.

Orientação: Profa. Dra. Fillipa Carneiro Silveira

Uberlândia
Fevereiro de 2023

Ariadne Fernandes Lacerda

Duas Formas de Crítica à Modernidade:
Convergências, Divergências e um Meio-termo
Possível

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à disciplina de Trabalho
de Conclusão de Curso do curso de
Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia - UFU, como requisito
parcial para a obtenção do título de
bacharel e licenciada em Filosofia.

Profa. Dra. Fillipa Carneiro Silveira (UFU)

Orientadora

Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva (UFU)

Uberlândia

Fevereiro de 2023

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais, Antônio Júlio de Lacerda e Níria Maria Martins Fernandes, pelo incentivo e apoio aos estudos desde sempre. Em especial agradeço a minha mãe pelos muitos sacrifícios que fez para que eu pudesse ter a oportunidade de ter uma educação de qualidade. Agradeço também a minha Tia Nilma Aparecida Fernandes por todo o cuidado e carinho durante a minha vida; a minha irmã Iris Fernandes Lacerda por toda a amizade e cumplicidade; a minha avó paterna Coleta Lacerda, pelo exemplo de força e intelectualidade feminina; aos meus avós maternos, José e Julia, pelas memórias felizes; e a Cli, Valter, Robinho, Kiara e Gaia pelas alegrias.

Agradeço ao professor de Filosofia que tive no Ensino Médio, José Moisés, uma referência para mim em muitos sentidos, mas que só depois fui perceber, que me despertou o interesse por essa disciplina que perdurou mesmo com o passar dos anos. Agradeço em especial a minha orientadora Fillipa Silveira e ao professor Rafael Cordeiro, membro da banca de defesa, por contribuírem de formas diretas e indiretas para a idealização e consolidação desse trabalho, para o meu amadurecimento intelectual e para minha formação acadêmica. Por fim, agradeço também aos demais professores que tive durante a graduação em Filosofia na UFU

Agradeço aos amigos que fiz em Uberlândia, aos que ficaram em Franca e demais pessoas que, de alguma forma, acompanharam e contribuíram para minha jornada. Por último, mas não menos importante, agradeço ao meu melhor amigo e amor André Luis Lindquist Figueredo, por todo apoio e motivação, pelas conversas, pelo carinho e por ser sempre minha dupla na vida.

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar duas formas de crítica à modernidade pertencentes a vertentes filosóficas distintas – ilustradas aqui por Adorno e Horkheimer, de um lado, e por Foucault, de outro. Ambas as posições enxergam na promessa kantiana do sujeito autônomo um fracasso – a humanidade não atingiu o estado de maioridade –, mas cada uma assume compromentimentos teóricos diferentes. Para isso, analiso como cada posição fundamenta um comum diagnóstico do entrelaçamento entre poder e conhecimento na sociedade moderna ocidental e de que forma esse entrelaçamento recai sobre o sujeito moderno. A partir disso, discuto qual seria a “saída” para esse estado em que se encontra o sujeito moderno em cada uma das posições. Por fim, mostro como algumas antíteses entre as posições podem, na verdade, ser convergentes e esboço um meio-termo para a “saída” desse estado que se encontra o sujeito moderno para além do diagnóstico de Adorno e Horkheimer, e de Foucault.

Palavras-chave: Foucault; Adorno e Horkheimer; modernidade; sujeito autônomo; emancipação.

Abstract

This work aims to analyze two forms of the critique of modernity belonging to different philosophical strands – illustrated here by Adorno and Horkheimer, on the one hand, and by Foucault, on the other. Both positions see a failure in the Kantian promise of the autonomous subject – humanity has not reached the state of majority –, but each assumes different theoretical commitments. For this, I analyze how each position supports a common diagnosis of the intertwining between power and knowledge in modern Western society and how this intertwining affects the modern subject. From this, I discuss what would be the “way out” for this state in which the modern subject finds himself in each of the positions. Finally, I show how some antitheses between the positions can, in fact, be convergent and outline a middle ground for the “exit” of this state that the modern subject finds beyond the diagnosis of Adorno and Horkheimer, and of Foucault.

Keywords: Foucault; Adorno and Horkheimer; modernity; autonomous subject; emancipation.

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 1: O comum diagnóstico do entrelaçamento entre poder e conhecimento.....	5
Capítulo 2: A “saída” para esse estado em que se encontra o sujeito moderno.....	16
Capítulo 3: Uma nova proposta.....	21
Considerações finais.....	28
Referências.....	31

Introdução

A crítica da modernidade é um tema intensamente explorado desde os expoentes clássicos da Teoria Crítica, que visavam pensar em uma articulação entre Filosofia e a sociedade de capitalismo avançado, tendo como objetivo um compromisso prático rumo à emancipação social. Essa crítica está na base da renomada obra *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947, na qual Adorno e Horkheimer dissertam, por meio de uma lógica dialética, sobre o percurso do pensamento até o esclarecimento. A obra tem como pano de fundo o opúsculo *Resposta à pergunta: Was ist Aufklärung?*¹ / *O que é Esclarecimento?*, escrito pelo filósofo Immanuel Kant, publicado no periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*, em 1784. Nesse opúsculo, que representa a mais pura expressão do pensamento iluminista – a exaltação da razão como forma de alcançar a liberdade –, Kant postula: “esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1985, p. 100). Ainda, segundo Kant, essa possibilidade de transição da menoridade para a maioria já contém “claros indícios” de ser um campo aberto, e somente a partir da liberdade da razão e a sua não submissão a nenhuma autoridade externa, o sujeito será de fato um sujeito que alcançou o estágio de maioria – sujeito autônomo. Desta forma, a modernidade, enquanto época do esclarecimento, é o momento que possibilita essa saída do estágio da heteronomia em direção ao da autonomia. Assim, anos depois do diagnóstico kantiano, Adorno e Horkheimer defendem, na obra *Dialética do Esclarecimento*, que a promessa do alcance de um estado de maioria da humanidade, proporcionado pelo cenário de crescimento intelectual, que alimentou a esperança do desenvolvimento e da liberdade da humanidade a partir do aumento da capacidade técnica – cujas condições já estavam postas, de acordo com Kant – não se concretizou. Isso porque a irrupção de uma nova racionalidade e de uma dominação cega teria culminado na completa dissociação entre

¹ De acordo com Siqueira (2006): “Muitas divergências pairam sobre a correta tradução de *Aufklärung*. Sabe-se que não há uma tradução exata dessa palavra para o português. A tradução para o português, baseada na versão francesa, traduziu *Aufklärung* como Iluminismo, talvez pela influência que essa obra tenha feito no movimento revolucionário francês no século XIX. Por sua vez, a tradução feita diretamente do alemão para o português considerou *Aufklärung* como esclarecimento, por considerar *Aufklärung* um processo de ‘elevação do ser humano’, uma forma de sair da menoridade e não apenas uma corrente de pensamento” (SIQUEIRA, 2006, p. 66).

progresso técnico e progresso humanitário: “no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 17). Nesse sentido, o uso do termo “esclarecimento” adotado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* é polissêmico, e diz respeito tanto à ciência, quanto à Filosofia, ou a um uso genérico da razão, a depender da posição no texto. Isso porque, segundo Allen, o termo:

Não se refere – pelo menos não exclusivamente e nem mesmo primordialmente – à época histórica do Iluminismo europeu que começou na França e floresceu na Alemanha no século XVIII, mas a um processo mais geral de racionalização progressiva que permite aos seres humanos exercer um poder cada vez maior sobre a natureza, sobre outros seres humanos e sobre si mesmos. É este significado de esclarecimento que permite a Horkheimer e Adorno vincular a racionalidade do Iluminismo com uma vontade de domínio, controle e dominação da natureza interna e externa; essa vontade de domínio se concretiza no período histórico conhecido como Iluminismo, mas não se origina ali. (ALLEN, 2014, p.13, minha tradução).

Ainda mais tarde, Foucault, em toda sua obra filosófica, desenvolve também uma crítica à modernidade, mas através de uma abordagem diferente a respeito da relação entre racionalidade e dominação, que se dá por meio da crítica das relações de poder e saber. No texto *O que são as Luzes*, de 1984, a partir do opúsculo *Resposta à pergunta: Was ist Aufklärung? / O que é Esclarecimento?* – que aparece aqui não apenas como mero pano de fundo, mas como objeto de análise – Foucault concebe a modernidade mais como um acontecimento do que como um período histórico, cuja relação com o esclarecimento ressalta o esboço de uma evidente “atitude de modernidade”: “um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 1995, p. 341-342). Nesse sentido, a atitude da modernidade se coloca como uma postura crítica à própria atualidade – enquanto acontecimento histórico único – e a si próprio – enquanto sujeito em constituição como sujeito autônomo. De acordo com Foucault, essa atitude – um *êthos* filosófico –, expressa por Kant, fundamenta o percurso para uma crítica permanente de nós mesmos enquanto sujeitos históricos, herdeiros da *Aufklärung*: uma ontologia histórica que deve recusar o universalismo. Segundo Foucault:

Esse *êthos* filosófico poder ser caracterizado como uma atitude-limite. Não se trata de comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos

limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. (FOUCAULT, 1995, p. 347).

Nesse contexto, o ponto de total conhecimento dos nossos limites históricos nunca poderá ser alcançado devido a nossa própria determinação histórica, o que relega a nossa experiência teórica e prática desses limites e de sua possibilidade de superação sempre a uma condição limitada, determinada, exigente de permanente revisão. Além disso, diante da promessa de crescimento técnico e de autonomia, aberta pelo Iluminismo, Foucault observa conjuntamente ao desenvolvimento intelectual, a intensificação das relações de poder. Nesse sentido, a função do *êthos* filosófico se torna urgente: “uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 1995, p. 351).

Esses autores ilustram aqui duas posições possíveis de crítica à modernidade². As duas posições – a primeira de Adorno e Horkheimer, na Teoria Crítica, e a segunda de Foucault³ – enxergam na promessa kantiana um fracasso: a humanidade não atingiu a sua maioria. No entanto, Adorno e Horkheimer acreditam que o projeto iluminista de conquista da emancipação ainda pode, em certa medida, ser cumprido – aceitando a possibilidade do sujeito autônomo por meio de uma autonomia intelectual que sustente uma racionalidade crítica e emancipatória. Já Foucault, critica e recusa a universalidade do sujeito autônomo, apontando os limites existentes de uma emancipação, postos pela própria determinação histórica do Iluminismo e dos sujeitos; resta-nos apenas fazer algo de nós mesmos, a partir do que foi feito de nós. Nesse sentido, as principais desavenças entre as duas posições se encontram nos comprometimentos teóricos sustentados pelos autores na crítica histórica à modernidade. Essas diferenças delimitam qual caminho a crítica à modernidade toma e qual seria a saída possível vislumbrada pelos autores.

Assim, o presente trabalho visa investigar: como cada forma de crítica histórica da modernidade se fundamenta, tendo como categorias de análise as relações entre “racionalidade” e “dominação”, utilizadas por Adorno e Horkheimer, e “saber” e “poder”,

² Como duas posições ilustrativas de possibilidades de crítica à modernidade, adotarei determinadas leituras desses autores sem a pretensão de discutir a sua plausibilidade exegética. Enfatizarei isso ao longo do texto.

³ Foucault é tipicamente associado ao pós-estruturalismo. Para os fins desse trabalho, não entrarei no mérito dessa associação.

usadas por Foucault. A partir dessa investigação, busca-se encontrar quais as aproximações, quais as divergências e qual possível conciliação entre uma posição e outra; busca-se também discutir, a partir do comum diagnóstico do entrelaçamento entre poder e conhecimento nas sociedades modernas, em que medida é possível pensar em cada uma das posições uma “saída” desse estado em que se encontra o sujeito moderno: atravessado por relações de poder violentas que atuam de forma mascarada na sociedade.

Para isso, o primeiro capítulo visa discutir como cada posição enxerga as relações de poder e sua interação com o conhecimento que surge na modernidade; no segundo capítulo, discutirei quais as possibilidades de “saída” desse estado em que se encontra o sujeito moderno que podem ser propostas por cada uma das visões; e no terceiro capítulo esboçarei de que forma poderíamos conciliar as duas posições tendo em vista a busca por essa “saída”, através de um meio-termo que enxerga o problema além do diagnóstico de Adorno e Horkheimer e de Foucault.

Capítulo 1: O comum diagnóstico do entrelaçamento entre poder e conhecimento

Tanto Adorno e Horkheimer quanto Foucault enxergam na promessa kantiana um fracasso: a humanidade não atingiu a maioridade. No entanto, enquanto para Adorno e Horkheimer ainda há esperança, em certa medida, para a realização do projeto iluminista de conquista da emancipação – aceitando a possibilidade do sujeito autônomo por meio de uma autonomia intelectual que sustente uma racionalidade crítica e emancipatória –, Foucault aponta para a recusa da universalidade do sujeito autônomo e para os limites existentes de uma emancipação, postos pela própria determinação histórica do Iluminismo e dos sujeitos. Nesse sentido, uma grande diferença entre essas duas formas de crítica à modernidade encontra-se no modo de compreender as relações de poder entre os indivíduos e/ou entre os grupos sociais. Foucault (2015) defende, em *História da Sexualidade I*, que, nos últimos séculos de história das sociedades ocidentais, não havia mais a atuação de um poder essencialmente repressivo. Isso porque essa representação comum de poder, cujo domínio é exterior ao desejo – objetivo – e cuja dimensão é meramente negativa – de interdição e repressão –, localizada apenas naquilo que diz a lei, não consegue mais conceber e explicar as atuais relações de poder na sociedade. Algumas de suas principais características justificam essa limitação explicativa: o caráter estritamente negativo desse poder repressivo, que se restringe ao regime binário do lícito e do ilícito, por meio daquilo que é estabelecido pela lei – isto é, pela instância da regra –; a divisão bilateral de lados entre o poder legislador de um lado e o sujeito obediente de outro; e a atuação uniforme que se dá do mesmo modo a todos os níveis por meio dos mesmos mecanismos de interdição e censura, independentemente dos aparelhos e instituições em que se apoie. De acordo com Foucault (2015), esse poder é “pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de intervenção e como que condenado a se repetir sempre” (FOUCAULT, 2015, p. 83): um poder negativo que tem como potência apenas o “não”. Assim, mesmo diante das limitações – e da obsolescência – explicativas, essa concepção de poder restrito à esfera jurídica, em que os dispositivos de dominação são reduzidos ao procedimento da lei de interdição, ainda permanece usualmente como a mais aceita devido a uma razão

geral e tática: “é somente mascarando uma parte importante de si que o poder é tolerável” (FOUCAULT, 2015, p. 81).

Segundo Foucault (2015), esse poder essencialmente jurídico, instaurado e consolidado pelas monarquias e suas intuições, foi penetrado por mecanismos de poder novos e, provavelmente, irreduzíveis às representações do direito. Há, portanto, na modernidade, um novo tipo de poder – um “dispositivo” –, mascarado pela visão predominantemente jurídico-discursiva, que atua “não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle, e que se exerce em níveis e formas que extravazam (sic) do Estado e de seus aparelhos” (FOUCAULT, 2015, p. 86). Seu exercício é feito de maneira amorfa, a partir de vários pontos, em meio a relações desiguais, em dimensões capilares e possui um caráter produtor: um poder positivo que produz subjetividades, saberes, práticas e normaliza as condutas. Trata-se, assim, de uma enorme teia de poder e saber que se entrelaça por meio de instituições e discursos, e que orienta as condutas dos indivíduos e a expressão de suas subjetividades⁴.

Essa concepção de poder foucaultiana – que se preocupa mais em responder “como o poder opera?” do que “o que é o poder?” –, pode ser compreendida mais profundamente em *O Sujeito e o Poder* (1995). Nesse escrito, Foucault aponta três tipos de relações fundamentais diferentes e explicita de que forma operam na sociedade:

1. As relações de poder que ocorrem entre indivíduos;

⁴ Foucault (2015) aborda principalmente o poder exercido sobre a sexualidade, que, **sob** a forma de “dispositivo”, instituído como um domínio científico e neutro do saber, na verdade, é um instrumento estratégico nas relações de poder. Nesse sentido, Foucault (2015, p 99-108) aponta que, a partir do século XVII, quatro grandes conjuntos estratégicos desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo: histerização do corpo da mulher, pedagogização do sexo da criança, socialização das condutas de procriação, psiquiatrização do prazer perverso. Como consequência, os principais elementos do dispositivo de sexualidade se tornam o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos, a especificação dos perversos – a família ocupa o lugar que melhor expressa o efeito desse dispositivo. Sendo assim, o dispositivo de aliança – que anteriormente atuava no sistema de matrimônios, na transmissão de nomes e bens, na fixação de parentesco e regulava as relações em família por meio de regras – abriu o espaço para que novas relações de poder sobre o sexo apareçam e atuem por meio de técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. O dispositivo de sexualidade, portanto, superpõe o dispositivo de aliança e, por conseguinte, reduz a sua relevância. Nesse contexto, o corpo ganha notoriedade como objeto de saber e, ao mesmo tempo, se torna elemento nas relações de poder. Assim, pelos rituais de confissão, inicialmente vinculados à religião, mas que se estendem a outros espaços – consultórios médicos, psiquiátricos, psicológicos –, o sujeito é levado a produzir uma verdade sobre si mesmo – fazer uma revelação da ordem de seu comportamento – que será utilizada para o diagnóstico a respeito de sua sexualidade. O desejo de estabelecer uma verdade sobre a sexualidade é dado a partir de uma suposta neutralidade positivista e esse novo campo discursivo do saber, que pode ser analisado cientificamente, e modifica o olhar lançado sobre a sexualidade. O dispositivo de sexualidade, criador do seu próprio objeto de atuação – a sexualidade –, age de modo discursivo, institucional e prático na constituição dos sujeitos e suas sexualidades.

2. As relações de comunicação que dizem respeito à transmissão de informação por uma língua, um sistema de signos, ou outro meio simbólico;
3. As capacidades objetivas ou técnicas que são todo poder exercido sobre as coisas a fim de modificá-las, utilizá-las, consumi-las ou destruí-las.

Essas três relações fundamentais, apesar de pertencerem a domínios distintos, no entanto, não se manifestam de forma separada, mas sempre de forma entrelaçada:

“Relações de poder”, “relações de comunicação”, “capacidades objetivas” não devem, então, ser confundidas. O que não significa que se trata de três domínios separados; e que haveria de um lado, o domínio das coisas, da técnica finalizada, do trabalho e da transformação do real, e, do outro, o dos signos, da comunicação, da reciprocidade e da fabricação do sentido; enfim, o da dominação dos meios de coação, de desigualdade e de ação dos homens sobre os homens. Trata-se de três tipos de relação que, de fato, estão sempre imbricados uns nos outros, apoiando-se reciprocamente e servindo-se mutuamente de instrumento. A aplicação de capacidade objetiva nas suas formas mais elementares, implica relações de comunicação (seja de informação prévia, ou de trabalho dividido); liga-se também a relação de poder (seja de tarefas obrigatórias, de gestos impostos por uma tradição ou um aprendizado, de subdivisões ou de repartição mais ou menos obrigatória do trabalho). As relações de comunicação implicam atividades finalizadas (mesmo que seja apenas a “correta” operação dos elementos significantes) e induzem efeitos de poder pelo fato de modificarem o campo de informação dos parceiros. Quanto às relações de poder propriamente ditas, elas se exercem por um aspecto extremamente importante através da produção e da troca de signos; e também não são dissociáveis das atividades finalizadas, seja daquelas que emitem exercer este poder (como as técnicas de adestramento, os procedimentos de dominação, as maneiras de obter obediência), seja daquelas que recorrem, para se desdobrarem, a relações de poder (assim na divisão do trabalho e na hierarquia das tarefas). (FOUCAULT, 1995, p. 240-241).

Nesse sentido, de acordo com Foucault, a ordenação entre relações de poder, relações de comunicação e capacidades objetivas não segue uma uniformidade prévia e constante que prevê um equilíbrio entre os três. Em parte dos casos, os diversos contextos sociais, lugares e eventos estabelecem a forma como essas inter-relações aparecem. Em outros, há “blocos” que obedecem a sistemas regulados e concordes de inter-relações, como, por exemplo, em instituições escolares, cujas organização espacial, regulamentação interna, atividades e sujeitos que transitam têm uma função ou lugar previamente e rigorosamente definidos:

A atividade que assegura o aprendizado e a aquisição de aptidões ou de tipos de comportamento aí se desenvolve através de todo um conjunto de comunicações reguladas (lições, questões e respostas, ordens, exortações, signos codificados de obediência, marcas diferenciais do “valor” de cada um e dos níveis de saber) e através de toda uma série de procedimentos de poder (enclausuramento, vigilância, recompensa e punição, hierarquia piramidal). (FOUCAULT, 1995, p. 241).

Assim, a partir desses blocos de capacidade-comunicação-poder, no qual esses três elementos estão fortemente unidos uns aos outros, é que se originam as “disciplinas”. Nesse contexto, as disciplinas podem ter proeminência das relações de poder – como as disciplinas penitenciárias –, proeminência das capacidades objetivas – como em oficinas ou hospitais –, proeminência das relações de comunicação – como em disciplinas de aprendizagem – ou ainda uma saturação entre os três tipos de relação – como disciplinas militares. A investigação das disciplinas se torna uma ferramenta potente para compreender a articulação entre sistemas de poder, comunicação e capacidade, e para observar o processo crescente de disciplinarização das sociedades europeias, a partir do século XVII, que promoveu “um ajuste cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico – entre as atividades produtivas, as relações de comunicação e o jogo das relações de poder” (FOUCAULT, 1995, p. 242).

Esse poder pode ser compreendido como um modo de ação de certos sujeitos sobre outros e, desta forma, só pode existir em ato, mesmo em um campo de possibilidades apoiado sobre estruturas permanentes. Por meio dessa concepção de poder, Foucault (1995) o retira da esfera do consentimento e da violência, de forma que ambos podem ser uma condição para a existência e permanência de uma relação de poder, ou mesmo uma causa anterior a essa relação, mas nunca constituem o princípio ou a natureza do próprio poder:

Ele não é em si mesmo uma violência que, às vezes, se esconderia, ou um consentimento que, implicitamente, se reconduziria. Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis, ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

De forma geral, para Foucault, o exercício de poder consiste em “conduzir condutas”, no sentido de conduzir o outro de forma coercitiva ou de promover certo comportamento dentro de um campo de possibilidade. Assim, como não pertence à ordem do consentimento nem da violência, o poder encontra-se na ordem do governo. Por governo, entende-se aquilo que não se restringe às estruturas políticas e gestão do Estado, mas assume uma concepção mais ampla e transcende o caráter meramente jurídico, como dito anteriormente, na direção da conduta dos indivíduos ou grupos de indivíduos. Desta forma, de acordo com Foucault, essa noção de governo “não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou

menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Portanto, o governo – enquanto atuação na estruturação do campo de ação de uns por outros – é o elemento que está inscrito no modo de relação próprio ao poder, de forma que o poder é imanente à vida em sociedade, onipresente nas relações humanas de forma profundamente enraizada ao nexo social.

Além disso, esse poder foucaultiano – o governo de homens sobre homens – só pode ser exercido sobre sujeitos livres, cujas condutas podem se dar em um campo de possibilidades – em um contexto de escravidão não há exercício de poder, somente coação violenta. Sendo assim, o poder e a liberdade coexistem, de forma que o exercício de poder pressupõe e necessita da liberdade. A liberdade, por sua vez, encontra-se em um conflito permanente⁵, em que se opõe a um poder que tende a determiná-la: “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem então ser separadas” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Tendo em vista o conflito essencial entre poder e liberdade, e a insubmissão da liberdade nas relações de poder, o que se coloca, inevitavelmente, pelo menos de modo virtual, é uma estratégia de luta: “entre relação de poder e estratégia de luta, existe atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua” (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Nesse sentido, a instabilidade – que possibilita a transformação de uma relação de poder em um confronto de adversários, e a relação de adversidade em um espaço para inserção de mecanismos de poder – faz com que os mesmos eventos históricos possam ser vislumbrados tanto pelo olhar de uma história das lutas quanto de uma história das relações de poder. Segundo Foucault, é na interferência dessas duas leituras que surge o fenômeno da “dominação”:

Uma estrutura global de poder cujas ramificações e consequências podemos, às vezes, encontrar, até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada num conjunto histórico de longa data entre adversários. Pode perfeitamente acontecer que um fato de dominação seja apenas a transcrição de um dos mecanismos de poder de uma relação de confronto e de suas consequências (uma estrutura política derivada de uma invasão); também pode ocorrer que uma relação de luta entre dois adversários seja o efeito do desenvolvimento das relações de poder com os conflitos e as clivagens que ela encadeia. Porém, o que torna a dominação de um grupo, de uma casta ou de uma classe, e as resistências ou as revoltas às quais ela se opõe um fenômeno central na história da sociedade é o fato de manifestarem, numa forma global e maciça, na escala do corpo social inteiro, a integração das relações de poder com as relações

⁵ Segundo Foucault (1995), é um conflito que é mais do que um antagonismo, mas um “agonismo”. Esse neologismo foi criado tendo como referência a palavra grega que significa “um combate”, e que sugere um combate físico, como uma luta.

estratégicas e seus efeitos de encadeamento recíproco (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Assim, para Foucault (1995), o poder enquanto exercido por um grupo social inteiro e com fins estratégicos é o que pode ser chamado de “dominação”, isto é, um poder exercido em determinado contexto e condições que representa apenas uma forma específica de exercício de poder. Diferentemente de Foucault, que considera as relações de poder como difusas e onipresentes ao social, é a partir da ideia de dominação como principal forma de analisar o poder – juntamente com o anseio pelo esclarecimento – que Adorno e Horkheimer (1985) sustentam outra posição.

Em *Dialética do Esclarecimento*, os autores afirmam que o esclarecimento enquanto ciência almejava o desencantamento do mundo a partir da destruição dos mitos e do animismo, e da substituição da imaginação pelo saber. Por meio desse processo, buscava-se a dominação da natureza como o caminho para a melhoria da vida humana, de forma que o esclarecimento científico pretendia, por meio do método e da técnica, combater o antropomorfismo dos mitos – a projeção de sentimentos e afetos na natureza, que impedia o conhecimento científico – e, por conseguinte, visava a completa neutralidade. Nesse ponto se coloca o antagonismo entre esclarecimento e mito.

O esclarecimento, a partir da análise de Adorno e de Horkheimer, não somente se impõe contra a narrativa mítica, mas também expulsa o conhecimento desinteressado: a Filosofia. O conceito filosófico foi substituído pela fórmula, a causa⁶ pela regra e pela probabilidade – consequências da demanda por eficácia postulada pelo esclarecimento científico. Nesse sentido, o esclarecimento é totalitário – e poderoso à medida que não faz divisão das razões, busca a completa aniquilação do mito – que é visto como seu oposto – e a sua prevalência como única forma de conhecimento. Com a rejeição do subjetivo na natureza – o antropomorfismo –, o esclarecimento reduz o conhecimento somente ao sujeito. Apenas através da regularidade observada, a ciência anuncia a universalidade. Portanto, só o que é captado pela unidade pode ser apreendido pelo esclarecimento científico em que “a lógica formal era a grande escola da unificação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20), pois estabelecia uma forma de calculabilidade do mundo. Assim como na justiça burguesa e na troca mercantil, “o número tornou-se o cânon do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20). Tudo aquilo que

⁶ O conceito de causa, na antiguidade, faz alusão a Aristóteles e sua teoria das quatro causas, e que, na filosofia moderna foi criticada por Hume. Na contemporaneidade, a causa dá origem à regra – marca do mundo administrado.

não pode ser quantificado ou expresso por números é falseado. Todavia, esse processo de dominação da natureza através do esclarecimento, que pretende a superação dos mitos, se enreda cada vez no mito. O esclarecimento ainda se reconhece nos mitos, por isso se fortalece a cada resistência mítica que encontra, de forma que “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento⁷” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

O nascimento da ciência moderna – isto é, o esclarecimento científico – acontece junto com o surgimento de uma nova relação econômica – o capitalismo –, de forma que ambos apresentam a técnica como essência racional. Sendo assim, a ciência moderna e a própria racionalidade científica são fundamentos para o sistema capitalista. Nesse contexto, conforme Horkheimer (2015, p. 106) apresenta em *Eclipse da Razão*, a dominação da natureza pela ciência também ocasiona a dominação de homens sobre homens. Esse processo se dá por meio de uma destruição violenta do mundo, uma vez que “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18). Como consequência, Adorno e Horkheimer afirmam que o esclarecimento contribuiu para coerção social na medida em que, pela exaltação da unidade, nega o próprio indivíduo: o princípio de identidade apaga a diferença e a subjetividade. Assim, a divisão do trabalho capitalista promove a realização do todo – do sistema –, entretanto, como consequência desse processo, o indivíduo é defrontado com o universal e tem o particular aniquilado, de forma que “a divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 30). Nesse contexto, Adorno e Horkheimer sustentam que o sujeito que, pela razão, se impõe à natureza externa através do distanciamento do mundo para sua calculabilidade científica e à natureza interna a fim de formar sua identidade, agora se encontra retirado de sua

⁷ Segundo Adorno e Horkheimer (1985), o mito e o esclarecimento tinham o mesmo propósito. Ao buscar uma forma de conferir sentido ao mundo, o mito é a dominação mágica da natureza enquanto a ciência é a dominação esclarecida. A possível diferença se encontra na relação com a natureza ao dominá-la: ciência cria uma segunda natureza – distanciamento – e o feiticeiro se faz igual à natureza – aproximação. No entanto, essa diferença também é questionável: através do conceito de *mana* – princípio de indiferenciação presente na cultura dos povos nômades e anterior à religião grega – os autores afirmam que o mito também duplica a natureza, assim como a ciência o faz por meio da abstração. O *mana* em oposição à ciência, é a supremacia da natureza, a força não dominada, a potência sobrenatural. A separação entre sujeito e objeto, grande marco do pensamento moderno, também estava presente no mito. Além disso, outro elemento que une mito e ciência – o princípio da necessidade fatal – se formula como necessidade causal, na ciência, e como necessidade do cumprimento de um destino, no mito. Ainda, a repetição como princípio de universalização das leis naturais, defendido pelo esclarecimento científico, provém do próprio mito ao se identificar com a natureza.

própria subjetividade. Isso porque a própria dinâmica da civilização – com a divisão, automatização e alienação do trabalho – faz com que o eu recaia na natureza da qual ele saiu pela razão: o sujeito é agora apenas uma peça fungível do sistema. Além disso, essa dominação promove não só a alienação entre os homens e os objetos dominados, mas também a coisificação das relações humanas e de cada indivíduo consigo mesmo – enrijecimento das relações.

Essa ideia de coerção social e perda da subjetividade dos sujeitos é permeada por uma concepção de dominação mais profundamente desenvolvida por Horkheimer (2021), em *Sobre a Sociologia das Relações de Classe*. Nesse texto, Horkheimer disserta sobre como a dominação de uma classe social sobre a outra – que sustentaria a categoria marxiana de luta de classes –, no capitalismo avançado e pós-liberal, se torna cada vez mais uma dominação por uma coletividade, que penetra todas as relações humanas, mesmo dentro de uma mesma classe social dominada. Para isso, Horkheimer utiliza o termo *rackets* – expressão coloquial estadunidense que, segundo Simone Fernandes (2021), faz referência à atuação do crime organizado e que foi utilizada por empresários para se referir de forma pejorativa às organizações sindicais que lutavam por demandas salariais – para elucidar a obsolescência das categorias de dominação de classes dadas as mudanças no sistema capitalista e a reestruturação da dominação dentro de todas as relações sociais:

Sob o monopolismo e o totalitarismo, torna-se flagrante a natureza perene da dominação, o seu caráter parasitário. Cada classe dominante sempre foi monopolista na medida em que se isolou da esmagadora maioria dos indivíduos. A sua estrutura tem sido aquela de *rackets* concorrentes. Até mesmo as funções socialmente úteis desempenhadas pela classe dominante foram convertidas em armas contra a população subalterna e contra os grupos concorrentes de sua própria classe. O padrão-racket, que tem sido típico do comportamento dos [grupos] dominantes em relação aos dominados, é agora representativo de todas as relações humanas, até mesmo aquelas no interior do trabalho (HORKHEIMER, 2021 p. 161-162).

Desta forma, “um racket (como nomenclatura sob a qual inclui associações como clero, corte, proprietários, raça, homens, adultos, família, polícia e crime) está orientado meramente à sua própria conservação” (FERNANDES, 2021, p. 133) e o chamado padrão-racket compreende:

A extorsão disfarçada de proteção aos seus membros; na exigência de obediência e submissão, modos de iniciação e formação subjetiva que coíbem o questionamento e favorecem a adaptação; seleção de líderes pragmáticos; podendo conter em diferentes graus uma atitude competitiva e conspiratória

contra outros grupos, ameaças constantes, estratégias coercitivas e perseguição implacável aos adversários do grupo. A dominação, portanto, é alimentada duplamente: internalizada pela formação subjetiva e fortemente coercitiva no exterior, já que a exclusão do grupo significava a perda da sua proteção. Some-se a isso os momentos de terror, ou seja, a perseguição de indivíduos de fora do grupo e as rivalidades internas ao grupo. (FERNANDES, 2021, p.128).

Nesse sentido, apesar de ainda bem distinto da proposta foucaultiana, essa concepção de dominação a partir do padrão-racket parece trazer a ideia de um poder menos centralizado e mais difuso nas relações sociais, diferente do poder meramente jurídico criticado por Foucault. Ainda, trata-se também de um poder associado ao saber, uma vez que, de acordo com Adorno e Horkheimer (1985), a ciência enquanto esclarecimento alastra qualquer outro discurso que não utiliza o crivo do método científico, apenas o verificável é considerado verdadeiro de forma que “poder e conhecimento são sinônimos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18).

Semelhantemente, a concepção foucaultiana de poder também está entrelaçada com o conhecimento. De acordo com Bevir (1999), Foucault postula que as relações históricas de poder e saber estabelecem regimes incomensuráveis entre si que sustentam tipos diferentes de subjetividades, de forma que o próprio conhecimento é oriundo do regime de poder, ao mesmo tempo que o poder é constituído pelo conhecimento:

Todo conhecimento surge de um complexo de poder: os regimes de poder definem o que conta como um enunciado significativo, quais tópicos devem ser investigados, como os fatos devem ser produzidos e assim por diante. Igualmente, porém, todos os regimes de poder são constituídos por formações discursivas: regimes de conhecimento definem quem tem e quem não tem autoridade intelectual para decidir questões, como as informações devem ser coletadas sobre quem e por quem, e assim por diante. Poder e saber sempre implicam um ao outro: eles se interpenetram em regimes específicos que fornecem os modos de sujeição, e também de libertação, pelos quais os sujeitos se constituem. (BEVIR, 1999, p. 66, minha tradução).

Nesse contexto, o tipo de relações de poder e saber característico da modernidade depende da supervisão e controle constantes dos indivíduos de acordo com um certo conceito de normalidade que impera na sociedade e define os sujeitos através de valores e práticas postuladas (BEVIR, 1999). Os sujeitos, portanto, emergem como uma construção social do regime de poder e saber, colocando em xeque a possibilidade de constituição de um sujeito autônomo que seja de fato livre desse regime. Além disso, em *A Ordem do Discurso*, Foucault (1998) estabelece uma relação estreita entre o poder e o saber, dadas por meio do discurso. Nesse contexto, a concepção do discurso enquanto mera representação do mundo e expressão daquilo que é verdadeiro é rejeitada devido a um processo de ordenação que ocorre de forma necessária: o discurso é sempre oriundo

de um determinado lugar de poder. Assim, os discursos, longe de qualquer neutralidade, estão ordenados e apresentam vinculados a si elementos políticos, de forma que a própria sociedade discursa de modo ordenado⁸.

Apesar da semelhança entre a associação de poder e saber em ambas as formulações, torna-se novamente evidente a capilaridade que o conceito foucaultiano de poder assume, de um lado, enquanto um poder negativo – que interdita – e, de outro, positivo – que produz subjetividades –, profundamente enraizado no nexos social. De acordo com Flynn (1989), a concepção de “poder” proposta por Foucault não tem intenção explanatória, mas diagnóstica sobre um aspecto das relações entre sujeitos até então negligenciada e, a partir desse diagnóstico, revela o entrelaçamento entre formas de governanças – de instituições, práticas e ações – e as contingências presentes naquilo concebido como valores e necessidades. Nesse sentido, Flynn (1989) afirma que o pensamento político de Foucault – enquanto uma “ontologia crítica do presente” –, oferece uma ontologia de nós mesmos enquanto sujeitos historicamente constituídos, que exercem e são submetidos a relações de poder: uma ontologia difusa e presente em quaisquer contextos, não dos sujeitos em si, mas da natureza e do funcionamento das relações de poder sobre sujeitos, na qual o poder é compreendido de forma ampla – não só o poder de dominação ou repressão, isto é, o poder negativo, mas também o poder positivo.

Por outro lado, a concepção de poder analisada por Adorno e Horkheimer, afirma Hewitt (1992), afasta-se de uma noção binária de relação de dominação entre sujeito e objeto para assumir uma noção de um sistema complexo de mediação e representação em

⁸ Foucault (1998) aponta três procedimentos discursivos de exclusão: a interdição, a separação entre razão e loucura, e a vontade de verdade. procedimento de interdição determina quem tem o direito de dizer algo em determinada circunstância e as interdições que atingem o discurso revelam, inevitavelmente, o desejo e o poder. Nesse sentido, o discurso torna-se em si mesmo uma instituição – cuja materialidade nos escapa, e tem durações e desdobramentos que não nos pertencem – e funciona como aquilo que, além de manifestar ou ocultar o desejo, é também o próprio objeto do desejo, uma vez que é forma de exercício de poder. A separação entre razão e loucura é reconhecida pelas palavras proferidas por aquele considerado louco – classificadas como simbólicas ou teatrais – e concede a ele um lugar de segregação ao definir o que pode circular no espaço da verdade. A vontade de verdade surge na separação dada pelo gesto platônico, que conjura a materialidade do discurso. A partir de então, o discurso não tem mais valor naquilo que ele é – e no poder vinculado a ele –, mas naquilo que ele diz. O discurso verdadeiro não é mais o que responde ao desejo ou o que exerce o poder, mas aquilo que é contemplado e que, posteriormente, se torna o verificável – a ciência experimental. Sendo assim, a ciência é uma instituição de verdade à medida que atende as condições instituídas para o lugar da verdade. Assim como os outros sistemas de exclusão, a vontade de verdade é sustentada e imposta de forma institucional e, ao mesmo tempo que é reforçada, é também reconduzida pelo modo como o saber é aplicado na sociedade. Desta forma, a instituição – isto é, as coisas que são instituídas por resultado de um modo de colocação – é a forma de ordenação do discurso, visto que aponta para uma materialidade do discurso na medida em que apresenta poder.

que tanto o sujeito quanto o objeto – o dominador e o dominado – funcionam, simultaneamente, como portadores de poder e como dominados por um sistema maior. Sendo assim, o pensamento e o poder, apesar de estarem postos a serviço do dominante, não estão sob a sua posse.

A Dialética do Esclarecimento oferece uma recontextualização histórica rigorosa da dialética senhor-escravo, levando o modelo hegeliano ao ponto extremo em que a própria categoria de escravização desmorona sob o peso coercitivo do consentimento universal. Motivados por uma tentativa de entender a emergência do fascismo como um movimento popular, Horkheimer e Adorno buscam entender por que ambos os participantes do complexo de dominação devem ser coniventes com o sistema que por sua vez os domina. Que o dominador – que, apesar de ser dominado por um sistema de poder mais amplo, não deixa de dominar – deve negociar sua própria subordinação a uma rede de poder para manter seu próprio privilégio direto é, talvez, demais compreensível. A questão, então, seria dirigida aos dominados – o que eles têm a ver com essa subordinação continuada? (HEWITT, 1992, p. 145, minha tradução).

Ainda, segundo Hewitt (1992), essa relação entre sujeito e poder é caracterizada pela perda da capacidade de autorrepresentação– a perda da sua própria subjetividade –, de forma que “a pessoa não possui poder – a pessoa é possuída por ele; a pessoa não possui, como indivíduo, o poder de representar – a pessoa é representada” (HEWITT, 1992, p. 146, minha tradução). Assim, de acordo com Hewitt (1992), Horkheimer e Adorno “não oferecem uma epistemologia do sujeito, e da implementação histórica desse sujeito através das relações de poder – à moda de Foucault –, mas insistem em uma mutação histórica na estrutura da subjetividade” (HEWITT, 1992, p. 144, minha tradução). Essa mutação tem como resultado a incapacidade de autorrepresentação e subjetivação dos sujeitos e, portanto, de alcance do ideal de autonomia iluminista que, por sua vez, é provocada pelo capitalismo como a instanciação racionalizada do pensamento iluminista cuja relação de poder se dá pela dominação da natureza interna e externa.

Capítulo 2: A “saída” para esse estado em que se encontra o sujeito moderno

As diferentes concepções de poder adotadas por Foucault e por Adorno e Horkheimer, abordadas no capítulo anterior, têm algumas implicações teóricas: como consequência das diferenças conceituais entre as duas posições, há também diferenças no que pode ser visto como o que chamarei aqui de uma “saída” desse estado no qual se encontra o sujeito moderno. De acordo com Allen (2014), em uma leitura mais “otimista” da *Dialética do Esclarecimento*⁹, o emaranhado entre a racionalidade do esclarecimento e as relações de poder – configuradas de forma orientada para a dominação da natureza interna e externa, e que levaram à barbárie e ao totalitarismo –, é compreendido como um fenômeno historicamente emergente e contingente, e, portanto, passível de mudança. Trata-se então de um resultado não necessário obtido pela união de fatores presentes na modernidade, principalmente europeia, dentre eles uma ciência moderna orientada para a tecnologia, o capitalismo, a moralidade burguesa e o antissemitismo (ALLEN, 2014).

Embora o conceito de esclarecimento em sentido amplo esteja emaranhado com relações de poder – nesse sentido, ele carrega em si a semente ou o germe de sua própria regressão, ou representa o sistema *in nuce* –, o modo particular como essa relação tem sido trabalhada na história do Ocidente – de tal forma que o potencial de regressão e dominação que está presente no conceito de esclarecimento cresceu e floresceu em plena barbárie – pode ser visto como contingente. (ALLEN, 2014, p. 20, minha tradução).

O esclarecimento, nesse sentido, regride em sua função inicial, dando origem ao germe da regressão que se materializa em uma forma de barbárie institucionalizada e onipresente na sociedade – essa tese faz referência principalmente ao totalitarismo e ao fascismo, movimentos que os autores testemunharam. No entanto, Allen (2014) aponta que Adorno e Horkheimer (1985), apesar de apresentarem uma visão comumente vista como pessimista sobre o esclarecimento, também sustentam a esperança de reversão dessa condição. Essa esperança pode ser vista no prefácio de *Dialética do Esclarecimento*:

Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto nas formas históricas concretas, as

⁹ Essa leitura será adotada para os fins desse trabalho. Não é o objetivo aqui entrar no mérito exegético dessa leitura. Para a discussão mais profunda das outras leituras possíveis da *Dialética do Esclarecimento*, ver Allen (2014).

instituições da sociedade com as quais está entrelaçado contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 13).

Nesse sentido, Allen (2014) aponta que Adorno e Horkheimer (1985) atribuem à *Dialética do Esclarecimento*, mais especificamente ao primeiro capítulo, o objetivo de, através do diagnóstico do atual mecanismo de funcionamento da relação entre racionalidade e dominação supostamente esclarecida, defender a possibilidade do resgate do esclarecimento enquanto uma possível forma de emancipação – “um conceito positivo do esclarecimento”:

O primeiro estudo, o fundamento teórico dos seguintes, procura tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza. A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um *conceito positivo do esclarecimento*, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega. (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 15, meu destaque).

No entanto, segundo Allen (2014), o principal propósito da *Dialética do Esclarecimento* não é traçar propositivamente a resolução do paradoxo do esclarecimento – cuja racionalidade baseada na dominação da natureza e dos seres humanos parece levar a sociedade à barbárie –, mas desmascará-lo. Desta forma, Allen (2014) aponta que o que provoca a corrupção do esclarecimento à barbárie é o medo da verdade de sua conexão profunda com as relações de poder, e, nesse sentido, a saída se encontra no reconhecimento dessa situação:

Ao erguer um espelho para esse aspecto do esclarecimento, Horkheimer e Adorno esperam não separar razão e poder de uma vez por todas, mas sim tornar a razão autoconsciente de seus inevitáveis emaranhados com o poder; portanto, o conceito positivo de esclarecimento nos libertará não do emaranhamento com o poder *per se*, mas sim com o “emaranhamento na dominação cega”. (ALLEN, 2014, p. 20, minha tradução).

Assim, o esclarecimento em si não é nem negativo – no sentido de necessariamente levar a dominação cega – nem positivo – de levar à emancipação –, mas ambivalente em sua potencialidade tanto de cair na barbárie quanto de proporcionar capacidades necessárias para refletir sobre si mesmo, identificar suas tendências regressivas e buscar a saída em direção à emancipação e autonomia – alcançando, assim, o ideal do sujeito autônomo (ALLEN, 2014). Isso porque somente um pensamento que reflete sobre si mesmo é capaz de superar o pensamento reduzido ao distanciamento da natureza e à dominação e, portanto, perceber o ser humano como natureza esquecida de si mesma. Por meio da rememoração da natureza no sujeito – e recuperação da capacidade

de se autorrepresentar – orna-se possível a reconciliação e a emancipação: é necessário um pensamento intransigente ao pensamento enrijecido para ancorar uma *práxis* revolucionária. Assim, o esclarecimento, além de dominação, também é emancipação na medida em que há a possibilidade de reconciliação entre a racionalidade instrumental ou subjetiva – isto é, a razão que busca meios para alcançar os fins tendo em vista a eficácia e a utilidade, emergente a partir do desejo iluminista de dominação da natureza interna e externa – e a racionalidade objetiva ou crítica – que determina e questiona os fins –, desfazendo assim o eclipse da razão¹⁰. Nesse sentido, a dificuldade dessa emancipação se encontra na própria estrutura da sociedade: o pensamento como dominação cega permanece preso nas relações de poder. Além disso, a elevação do nível de vida e a eliminação da miséria econômica dá lugar à permanência ilimitada do *status quo*, garantida pelas instituições e pelos rackets, em consonância com o sistema econômico.

Por outro lado, para Foucault, com a noção de poder difuso nas relações sociais, a possibilidade de uma “saída” das relações de poder é mais limitada. Como interpretado por Bevir (1990), como os sujeitos são construções sociais dos regimes de poder e saber, a autonomia, colocada em xeque, é substituída pela noção de agência¹¹, de forma que a existência do sujeito autônomo não é possível. Sobre o conceito de “agência” usado por Bevir:

Para considerar a validade de sua visão do sujeito, quero distinguir autonomia de agência. Sujeitos autônomos seriam capazes, pelo menos em princípio, de ter experiências, raciocinar, adotar crenças e agir, fora de todos os contextos sociais. Eles poderiam evitar a influência de quaisquer normas e técnicas prescritas por um regime de poder/saber. Esse conceito de sujeito autônomo se assemelha à ideia de um sujeito fundador soberano, que Foucault rejeita veementemente: sujeitos autônomos, pelo menos em princípio, poderiam fundar e governar a si mesmos sem a influência de outros. Os agentes, ao contrário, existem apenas em contextos sociais específicos, mas esses contextos nunca determinam como eles tentam se construir. Embora os agentes existam necessariamente em regimes de poder/conhecimento, esses regimes não determinam as experiências que podem ter, as formas como podem exercer sua razão, as crenças que podem adotar ou as ações que podem tentar realizar. Agentes são seres criativos; só que sua criatividade ocorre em um determinado contexto social que os influencia. (BEVIR, 1999, p. 67).

¹⁰ Para Horkheimer, a razão foi dividida e reduzida a sua função instrumental, que, ao se desvencilhar da sua função crítica e reflexiva, serve apenas para a autoconservação dos sujeitos em um sistema que os domina. Nesse sentido, o eclipse da razão ocorre quando a racionalidade subjetiva – instrumental – eclipsa a objetiva.

¹¹ Ao considerar a possibilidade de agência do sujeito, adota-se para os fins desse trabalho a leitura de um Foucault “moderado”, defendida por Bevir (1999). Não é o objetivo aqui entrar no mérito exegético dessa leitura. Para a discussão de outra possibilidade de leitura que recusa a agência do sujeito, ver Bevir (1999).

Trata-se, portanto, de um holismo, uma vez que, dado o regime de saber e poder e a constituição dos sujeitos sociais, um sujeito não é capaz de agir e exercer sua razão fora dos contextos sociais que o constituem, e, desta forma, não pode ser autônomo. Isso porque o sujeito autônomo proposto pela visão iluminista do conhecimento sustenta a existência de uma racionalidade neutra e universal que funcionaria na experiência pura, de forma que o sujeito possa superar todos seus preconceitos e conhecer objetivamente o mundo (BEVIR, 1999). Bevir (1999) aponta que essa tese se encontra no cerne do pensamento da modernidade juntamente com a visão liberal de liberdade, que defende a liberdade individual em oposição ao poder social, o que implica em sujeito autônomo capaz de evitar preconceitos e agir fora da coerção social – o que, para Foucault, é implausível, então toda essa promessa da liberdade não passa de uma forma de esconder o que de fato está em jogo, a saber, o regime moderno de saber e poder. Sob esse aspecto, o ideal da modernidade, disfarçado de libertador, é, na verdade, normalizador (BEVIR, 1999).

Nesse contexto, a crítica ao sujeito autônomo não acarreta a recusa da possibilidade de agência – o que implicaria em um completo determinismo dos indivíduos – visto que, apesar dos sujeitos serem constituídos, parece haver influência da subjetividade em suas ações e crenças. Sendo assim, de acordo com Bevir (1999), pessoas diferentes, constituídas por um mesmo pano de fundo e estrutura social, têm ações e crenças diferentes e, sendo assim, deve haver pelo menos um espaço indeciso diante dessas estruturas, onde os indivíduos decidem quais crenças manter e quais ações realizar, o que implica que deve haver espaço para a agência. Além disso, visto que o poder é exercido somente sobre sujeitos livres, isso implica a capacidade de resistência a esse poder e, portanto, de agência – caso contrário, tratar-se-ia de uma relação física e violenta de coerção que busca a aniquilação da capacidade de agência dos sujeitos. Nesse sentido, “uma rejeição da possibilidade de autonomia permite-nos questionar criticamente qualquer formação teórica ou social, como as aqui associadas ao Iluminismo e ao liberalismo, que pressupõem tal autonomia” (BEVIR, 1999, p. 70, minha tradução). Nessa leitura, a “saída” do estado em que se encontra o sujeito moderno implica também o conhecimento das relações de poder por trás do discurso do esclarecimento iluminista.

Foucault argumenta que o poder é ineliminável de uma forma que mina a própria ideia de sujeito autônomo: o indivíduo existe necessariamente em um contexto social anterior que o influencia. O conceito indiferenciado de poder que ele emprega se coloca, portanto, como uma crítica da modernidade, em que a modernidade é entendida em termos de um ideal de autonomia. Mas, na

medida em que seu conceito indiferenciado de poder implica que todos os sujeitos e todo conhecimento são meros produtos do poder social, não nos deixa nenhuma base para afirmar um ideal alternativo ao moderno de autonomia. Para superar esse problema, precisamos diferenciar os tipos de poder, e precisamos fazer isso em termos de um conceito adequado de agência. (BEVIR, 1999, p. 71, minha tradução).

Portanto, considerando a ação que o poder moderno tem sobre os corpos dos indivíduos, de forma violenta, difusa e impregnada em todas as relações sociais, e, considerando a possibilidade de agência dos sujeitos que, mesmo limitados dentro de contextos e condições sociais que os determinam – e nunca fora deles –, ainda conseguem agir e pensar, a partir do reconhecimento da violência implícita das estruturas imanentes de poder e saber na sociedade, resta-nos identificar e recusar aquelas mais violentas e favorecer aquelas que possuam atuação de um poder mais “benigno”. Em outras palavras, Bevir (1999) aponta que a saída possível, tendo em vista a impossibilidade de um sujeito autônomo que transcenda a sua própria determinação social enquanto assujeitado, é a consolidação de formas de poder que permitam ao sujeito a sua agência e forneçam maiores aberturas para a resistência.

Nesse contexto, o ponto de discordância chave entre as duas visões – Adorno e Horkheimer, de um lado, e Foucault, de outro –, em relação a uma possível saída desse estado no qual se encontra o sujeito moderno gira em torno do ideal de sujeito autônomo. Enquanto Adorno e Horkheimer aceitam a possibilidade de um sujeito autônomo, de uma racionalidade universal e de uma subjetividade totalmente autorreflexiva, Foucault recusa a racionalidade universal e o sujeito autônomo, mas permite o sujeito agente, que é capaz de uma subjetividade parcialmente autorreflexiva – isto é, não há uma capacidade reflexiva ontologicamente intacta, mas limitada pelas determinações sociais. Isso está relacionado à concepção de poder adotada por esses autores – um poder negativo e menos centralizado que impede a autorrepresentação e construção da subjetividade dos sujeitos, para Adorno e Horkheimer, e positivo e negativo, de forma totalmente difusa no nexos social, que produz subjetividades, para Foucault – e que impacta nas possibilidades de “saída”: uma verdadeira emancipação por meio da autonomia do sujeito ou uma reestruturação das relações de poder de forma a oferecer maior campo para a agência dos sujeitos e, em certa medida, maior “liberdade”, ainda que inevitavelmente determinada e limitada.

Capítulo 3: Uma nova proposta

Como defendido no capítulo anterior, a partir das leituras adotadas, ambas as críticas à modernidade propõem como “saída” do estado no qual se encontra o sujeito moderno a passagem de uma passividade dos sujeitos para uma atividade, seja parcial – a partir da possibilidade de agência, determinada historicamente pelo contexto social que constitui o sujeito – ou total – a partir da ação do sujeito autônomo. Assim, devido ao comum diagnóstico do profundo entrelaçamento entre razão e poder na sociedade moderna, a premissa para essa “saída” é a mesma, apesar de levar a resultados diferentes: o reconhecimento de relações de poder violentas que atuam de forma mascarada na sociedade. Para Foucault, essa violência é, da mesma forma que o poder, difusa nas relações, e recai sobre o corpo do sujeito moderno através de processos de disciplinarização; para Adorno e Horkheimer, essa violência é o que culmina em regimes totalitários e faz o esclarecimento cair na barbárie. Nesse contexto, ficam aqui as seguintes questões: tendo em vista a busca da “saída” desse estado em que se encontra o sujeito moderno, é possível conciliar ambas as posições, mostrando como certos comprometimentos parecem ser convergentes ou, em certa medida, miscíveis? E, caso antagônicos, é possível construir um meio-termo? Partilhando do ideal prático da Teoria Crítica que, pelo menos em seu propósito inicial, mantinha em seu cerne um compromisso em direção à emancipação social, e analisando os comprometimentos de cada posição, tentarei esboçar resposta a essas questões.

Por meio dessas leituras, as supostas “antíteses” existentes entre as vertentes filosóficas das duas posições que, como já apontado por Fraser (2018), são na verdade “falsas antíteses”¹², parecem ser mais falsas ainda. Isso porque comprometimentos

¹² No texto *Falsas antíteses: resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler*, Nancy Fraser dialoga com as visões supostamente conflitantes das duas autoras sobre o projeto feminista – Benhabib com uma visão de feminismo enraizado na Teoria Crítica e Butler com um feminismo construído a partir de Foucault. Nesse sentido, na Teoria Crítica, Benhabib está alinhada com o humanismo e com metanarrativas, como o conceito de “homem” e “sujeito”. Por outro lado, como o pensamento foucaultiano, em uma crítica ao modernismo, rejeita esses discursos que são autolegitimadores e dados como verdades absolutas, Butler, defende que as condições de verdade das metanarrativas são marcadas por vontade e poder, opressoras e insuficientes para explicar a realidade, rejeitando a universalidade do conceito de “homem” como crítica ao humanismo. Desta forma, o conflito mediado por Fraser se encontra, de um lado, na acusação de Benhabib de que a concepção butleriana da subjetividade é inconciliável com o *telos* da política feminista, uma vez que sua tradição filosófica rejeita o próprio sujeito enquanto unidade de uma história, e na acusação de Butler de que o feminismo embasado na teoria crítica contém um fundacionalismo autoritário antagônico ao feminismo e a multiplicidade contextual das mulheres. Fraser articula que esse conflito entre Butler e Benhabib traz falsas antíteses, e tanto a versão feminista de Butler, quanto a de Benhabib possuem pontos

teóricos usualmente associados a Foucault de recusa das metanarrativas de “homem”, “história” e “metafísica”, que, à primeira vista, parecem ser aceitos por Adorno e Horkheimer – e, portanto, transformariam as duas posições incompatíveis – não precisam ser adotados de forma robusta, isto é, em suas versões fortes.

A versão forte de recusa da metanarrativa sobre o “homem” implica a rejeição total da noção de autonomia, de emancipação humana e de subjetividade autorreflexiva, no entanto, como discutido, a leitura de um Foucault moderado, proposta por Bevir (1999), apesar de recusar a noção de autonomia – isto é, do sujeito autônomo –, aceita a noção de agência que permite uma subjetividade parcialmente autorreflexiva, limitada pela sua própria determinação histórica de sujeito moderno. Nesse sentido, mesmo que existam as capacidades críticas dos sujeitos somente de forma culturalmente construída, há ainda a possibilidade de modificação dos contextos históricos e sociais. Quanto à emancipação humana, rejeita-se o ideal emancipatório kantiano, que pressupõe a possibilidade do sujeito autônomo esclarecido, mas rejeita-se também um cenário de completo determinismo ao aceitar a possibilidade de uma reconfiguração das relações de poder de maneira que o sujeito possa ter maior campo de possibilidade para exercer sua agência e, portanto, ter maior liberdade. Nesse sentido, ao considerar a proposta foucaultiana de diagnóstico do poder moderno como uma forma mais ampla e profunda de enxergar a atuação das relações de poder sobre os sujeitos, não necessariamente exclui-se a análise de Adorno e Horkheimer sobre as relações de poder na época esclarecida e, principalmente, no capitalismo avançado. Pelo contrário, a análise de Foucault parece agregar maior amplitude à tese de que o esclarecimento regredido à barbárie e a racionalidade reduzida à instrumentalidade minam a capacidade de autorrepresentação e de subjetividade dos sujeitos – proposta por Adorno e Horkheimer – ao propor que os sujeitos, na verdade, não são completamente impedidos de terem subjetividades, mas possuem subjetividades que são produzidas pelo próprio poder positivo. Desta forma, assumindo aqui o poder foucaultiano, é possível se comprometer com uma versão fraca de recusa da metanarrativa de “homem”, que considera o sujeito como situado em relação a um contexto social, cultural e discursivo, mas que, ainda assim, permite o sujeito agente

importantes a oferecer à luta feminista em uma possível abordagem conciliadora das duas posições. Apesar do texto de Fraser dizer respeito à emancipação buscada pela luta feminista, tentarei aqui extrapolar para uma “emancipação” mais geral da humanidade, em especial, da ocidental ou daquelas fortemente influenciadas pela cultura e pensamento iluminista – a qual aqui chamo de uma “saída” desse estado no qual se encontra o sujeito moderno.

e uma saída para um estado de maior liberdade, e, portanto, é possível também sustentar um compromisso prático com a mudança social¹³.

Em relação à metanarrativa sobre a “história” – que implica um comprometimento com a fundamentação e a continuidade da história, isto é, uma relação necessária entre o sujeito e a história –, a leitura de Adorno e Horkheimer (1985) proposta por Allen (2014) parece não se comprometer com uma versão forte dessa tese como se imagina. Segundo Allen (2014), a estrutura dialética exposta na obra *Dialética do Esclarecimento* se encontra em forma de aporia – o que já é colocado pelos autores no prefácio quando afirmam que “a aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 13). Assim, Allen (2014) afirma:

A conversa sobre aporia aqui está relacionada à reivindicação deles [Adorno e Horkheimer] muito mais adiante no livro (citado acima). que a lei da não contradição contém o sistema de esclarecimento *in nuce*. Como nós todos sabemos, a lei da não contradição afirma que uma declaração e sua negação não podem ambas ser verdadeiras. Em outras palavras, de acordo com a lei da não-contradição, as duas afirmações “racionalidade iluminista é liberdade” e “racionalidade iluminista é dominação (não-liberdade)” não podem ser ambas verdadeiras. Mas esta é precisamente a verdade que a *Dialética do Esclarecimento* se esforça por expressar, e é uma verdade que só pode ser expressa através de um argumento fundamentalmente estruturado aporeticamente. Em outras palavras, a operação dialética aqui não é a noção de dialética que é implícita ou explicitamente assumida pelos críticos da teoria crítica de Horkheimer e Adorno – uma noção basicamente hegeliana em que as contradições são reconciliadas por meio da articulação de conceitos mais complexos e internamente diferenciados. Em vez disso, a *Dialética do Esclarecimento* emprega uma noção adorniana de dialética em que a contradição dialética não deve ser resolvida porque não pode haver reconciliação ou resolução sem resto. (ALLEN p. 16-17, minha tradução).

Nesse contexto, Allen (2014) defende que, em concordância com a filosofia da história adorniana, a possibilidade de alcançar o progresso só é dada com o abandono da própria narrativa de um progresso. Essa tese pode ser vislumbrada quando Adorno e Horkheimer afirmam que “a adaptação do poder ao progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41). Ademais, como a recaída do esclarecimento na barbárie é compreendida como um fenômeno historicamente

¹³ Nesse sentido, a leitura de um “Foucault moderado” proposto por Bevir (1999) já parece ser uma forma de conciliação entre a leitura de um “Foucault Excitante” – que desconsidera a possibilidade de agência do sujeito e, portanto, parece levar a um total determinismo histórico dos sujeitos, incapazes de promover mudança – e posição da Teoria Crítica.

emergente e contingente – resultado da conjunção entre a racionalidade do esclarecimento e as relações de poder configuradas de forma orientada para a dominação da natureza interna e externa –, e, logo, não necessário, não há, portanto, nessa posição, um comprometimento com a versão forte de “história” e nem com a noção de progresso, apenas o comprometimento com uma versão fraca que permita que o sujeito seja capaz de agir em busca de uma mudança na configuração histórica. Além disso, como na leitura de Bevir (1999) sobre Foucault, há também essa possibilidade de reconfiguração dos contextos sociais e de mudança histórica, parece que essa posição, assim como a de Adorno e Horkheimer, aceita uma versão fraca de “história” – ou uma versão fraca da recusa de “história”. Assim, nesse aspecto, ambas as posições parecem ser suficientemente convergentes.

No que diz respeito à recusa da metanarrativa sobre “metafísica” –que implica a rejeição de qualquer universalismo, isto é, uma verdade de algo dada fora dos contextos empíricos –, proponho aqui uma tese metafísica intermediária para a identidade do sujeito moderno. Com isso, pretendo propor um meio-termo entre a identidade metafísica forte do sujeito com a racionalidade universal, que possibilita o sujeito autônomo, presente em Adorno e Horkheimer, e a recusa forte de uma identidade do sujeito com a racionalidade universal que possibilita o sujeito autônomo devido a sua inevitável determinação histórica, presente em Foucault. Para tal, tendo em vista que ambas as posições consideram a modernidade como um evento contingente, considero que a identidade do sujeito moderno é uma construção social, fruto da racionalidade e do contexto moderno ocidental. Nesse sentido, uma construção social, de acordo com Haslanger (2012) é, de forma genérica, um produto, intencional ou não, das práticas sociais. Assim, em uma identidade construída socialmente e falibilista – passível de ser revisada – podemos propor que um sujeito S é considerado um sujeito moderno se e somente se¹⁴:

(i) S é pressuposto ter as capacidades [racionais] e acesso a elementos [culturais e sociais] necessários para ser um sujeito autônomo, sendo que se presume que essas capacidades racionais são universais e ontologicamente intactas.

¹⁴ Essa proposta de identidade metafísica foi construída tendo como referência as propostas de ontologia realista para gênero e raça de Haslanger (2012).

(ii) O fato de S ter as capacidades [racionais] e acesso a elementos [sociais e culturais] marca S dentro da ideologia dominante da sociedade – a saber, a iluminista – como alguém que deve ocupar uma posição social privilegiada;

(iii) O fato de S satisfazer (i) e (ii) desempenha um papel no privilégio sistemático de S, isto é, ao longo de alguma dimensão, a posição social de S é privilegiada, e S, ao satisfazer (i) e (ii), desempenha um papel nessa dimensão de privilégio.

Trata-se, portanto, de um meio-termo porque não aceita a possibilidade de existência do sujeito autônomo e nem recusa radicalmente essa possibilidade, mas aceita a existência do sujeito autônomo enquanto ideal que constrói a identidade do sujeito moderno. Através de uma capacidade presumidamente universal e ontologicamente intacta – a saber, a racionalidade que permitiria a existência de sujeitos autônomos – foi construída uma categoria de sujeitos sociais que se tornaram alheios à própria realidade e, nesse sentido, o sujeito autônomo existe enquanto algo que é suposto ser alcançado. Mesmo que não seja universal e ontologicamente intacta, a capacidade racional dos seres humanos é a objetividade a partir da qual é construído o ideal do sujeito autônomo – uma construção social consolidada em dependência a uma realidade objetiva¹⁵. Nesse sentido, por considerar a existência dessa capacidade racional em uma realidade objetiva, essa identidade construída socialmente é feita a partir de uma ontologia realista.

Presos na promessa de um esclarecimento necessário, dadas as condições que já estavam postas, como postulou Kant, o sujeito moderno se deixou levar por uma dominação cega da natureza interna e externa, a partir de Adorno e Horkheimer. Mais ainda, o sujeito moderno foi atravessado por relações de poder e saber tão difusas e profundas nas relações humanas, nos discursos, nas práticas, nas instituições, e que promovem um regime de violência e cerceamento da liberdade por meio de uma disciplinarização do corpo e da restrição do campo de possibilidade de agência do sujeito, a partir de Foucault. Nesse contexto, o sujeito moderno, enquanto construção social consolidada através de uma capacidade real, dada presumidamente como universal e ontologicamente intacta, é uma identidade possível que pode servir para, primeiramente, reconhecer a si mesmo e, em segundo lugar, reconhecer o “outro”. Isso porque, com a construção do ideal universal do sujeito moderno enquanto um sujeito autônomo em

¹⁵ Assim como, para Haslanger (2012), a objetividade que constrói o gênero e a raça são, respectivamente, a capacidade reprodutiva presumida (o papel biológico da fêmea) e as características corporais que são tomadas como evidência de uma ligação ancestral a uma certa região geográfica.

potência, também foi construído, em oposição, o sujeito não-moderno. O sujeito moderno é, portanto, o sujeito ocidental, herdeiro da tradição iluminista, que, apesar de se encontrar em um contexto de relações de poder violentas, também se encontra em uma relação de privilégio e dominância em relação ao seu “outro” direto – o não-ocidental. Essa relação de privilégio do sujeito moderno pode ser vislumbrada por ii) e iii). Nesse sentido, a partir do reconhecimento da identidade de um sujeito socialmente construído pela promessa do esclarecimento que aconteceria de forma necessária, é possível perceber o contexto de dominação cega e de relações de poder e saber violentas existentes de caráter contingente nessa racionalidade iluminista e buscar a “saída” para uma nova reconfiguração de poder menos danosa, de forma que essa identidade mais geral – do sujeito moderno ocidental e do sujeito não-ocidental, isto é, o “outro” – também pode ser direcionada para o reconhecimento de outras identidades mais específicas que operam dentro da racionalidade iluminista, como as identidades referentes à gênero – homem e mulher –, identidades referentes à raça, a relações entre humanos e não-humanos, entre outras ¹⁶.

Portanto, por fim, o ideal universal da modernidade – a possibilidade de um sujeito autônomo – esconde em si uma rede de relações de poder e saber, em um sentido foucaultiano, que subordina os sujeitos em relação a si mesmos e à própria estrutura social, e, nesse sentido, a análise de Adorno e Horkheimer sobre a dominação de uns

¹⁶ Desta forma, apesar de nem Foucault nem Adorno e Horkheimer terem fundamentado a crítica à modernidade e ao esclarecimento iluminista por meio de uma perspectiva pós-colonial – como apontam Carey e Festa (2009) –, a crítica à modernidade sobre o sujeito moderno pode ser estendida a uma crítica ao efeito da modernidade também sobre os sujeitos não-ocidentais, que tiveram sua subjetividade moldada por esse ideal de universalidade. Nesse sentido, da mesma que forma que, segundo Adorno e Horkheimer, o esclarecimento visava a completa aniquilação dos mitos e do pensamento mítico, foram também aniquilados aqueles que cultivavam esse pensamento. Segundo Fitzpatrick: em meio ao pensamento transformador do Iluminismo, a cultura confronta a natureza nos termos míticos padrões. Os selvagens pertencem à natureza ao invés da cultura e a eles são negados o pensamento transformador ou a razão. Assim como os demônios da crença cristã, a quem eles foram frequentemente comparados, os selvagens não podem escapar da luz, sendo eternamente expulsas por ela. As identidades do Europeu e do Direito europeu foram conquistadas em meio a uma diferenciação desses seres (FITZPATRICK, 1992, p. 63) Além disso, Federici (2019) aponta que o pensamento iluminista, ao buscar a destruição de um universo de práticas consideradas míticas, afetou não somente o não-ocidental, mas também as mulheres – primeiramente as ocidentais, mas, posteriormente, as não-ocidentais, por meio da colonização – que culminou em uma nova divisão sexual do trabalho, mantendo as mulheres em subalternidade. Ainda, sobre esse pensamento esclarecido ocidental e as várias relações entre sujeitos formadas a partir dele, Haraway afirma que: Certos dualismos têm sido persistentes nas tradições ocidentais; eles têm sido essenciais à lógica e à prática da dominação sobre as mulheres, as pessoas de cor, a natureza, os trabalhadores, os animais – em suma, a dominação de todos aqueles que foram constituídos como outros e cuja tarefa consiste em espelhar o eu [dominante] (HARAWAY, 2000, p. 90-91). Ainda, como apontado por Gayatri Spivak (1990), o sujeito desse suposto esclarecimento é, na verdade, o homem europeu branco.

sobre outros é muito pertinente. A partir dessa rede de relações de saber e poder, foram construídos vários “outros” em nome de um “eu” inalcançável. Há, portanto, a construção de várias identidades, cujas relações de poder desiguais operam de forma amorfa e relacional, profundamente enraizada no nexos social e que produzem subjetividades que perpetuam a injustiça – e, nesse sentido, a análise de Foucault sobre o poder produtivo é muito pertinente. No entanto, é preciso olhar além da premissa em comum de Adorno e Horkheimer e de Foucault para que possamos vislumbrar alguma saída: é pelo reconhecimento não só da identidade do sujeito moderno e do seu “outro” direto – o não-ocidental –, como também o reconhecimento da identidade dos demais sujeitos atravessados por esse ideal universal da modernidade, que o caminho para a “saída” desse estado em que se encontra o sujeito moderno, proposto por Foucault e por Adorno e Horkheimer – a saber, o reconhecimento de relações de poder violentas que atuam de forma mascarada na sociedade – parece ser mais facilmente atingido. Em outras palavras, a “saída” implica reconhecer todas essas relações escondidas por trás da identidade do sujeito moderno como sujeito autônomo em potência. Isso porque, assumindo o compromisso prático com a emancipação social da Teoria Crítica, segundo Haslinger (2012), “se vamos mudar o mundo, precisamos saber como as partes problemáticas são criadas e mantidas. Precisamos encontrar as alavancas para a mudança” (HASLANGER, 2012, p. 215, minha tradução) e, nesse sentido:

O objetivo das análises construtivistas sociais é localizar os mecanismos (muitas vezes obscuros) da injustiça e as alavancas para a mudança social. É difícil reconhecer as estruturas sociais, como tal, e ter uma compreensão diferenciada de como as estruturas sociais funcionam é politicamente valioso. A metáfora construcionista permanece adequada, apesar da ontologia realista, porque em muitos casos é compreendendo como os artefatos sociais complexos são colocados juntos que podemos aprender como separá-los e o que pode nos restar quando o fizermos. (HASLANGER, 2012, p. 183-184, minha tradução)

Considerações Finais

Tendo como base o opúsculo *Resposta à pergunta: Was ist Aufklärung? / O que é Esclarecimento?*, escrito pelo filósofo Alemão Immanuel Kant, publicado no periódico alemão a *Berlinische Monatsschrift*, em 1784, vimos como Foucault, de um lado, e Adorno e Horkheimer, de outro, fundamentam uma crítica à modernidade. Nesse opúsculo, Kant defende que o caminho em direção ao esclarecimento, aberto pelas condições culturais e sociais postas pela modernidade, é a única forma do ser humano sair do seu estado de menoridade para um estado de maioridade. Esse estado de maioridade é o que constitui o sujeito enquanto sujeito autônomo, que obtém, portanto, a liberdade da razão e a sua não submissão a qualquer autoridade externa: o sujeito autônomo é o sujeito livre e emancipado. Como Adorno, Horkheimer e Foucault são autores pertencentes a vertentes filosóficas diferentes, os comprometimentos conceituais têm implicações teóricas que levam a conclusões distintas. Adorno e Horkheimer, através do diagnóstico do fracasso da promessa do progresso humanitário rumo à emancipação humana por meio do sujeito autônomo, apontam um processo de regressão do esclarecimento em direção à barbárie, perceptível pela irrupção de regimes totalitários. No entanto, Adorno e Horkheimer ainda consideram que é possível atingir a autonomia humana e concretizar a promessa kantiana. Foucault, através do mesmo diagnóstico do fracasso da promessa de emancipação humana por meio do sujeito autônomo, reconhece a impossibilidade de um sujeito autônomo, livre de qualquer determinação histórica. Desta forma, Foucault extrai dessa promessa kantiana um *êthos* filosófico que fundamenta o percurso para uma crítica permanente de nós mesmos enquanto sujeitos históricos, herdeiros da *Aufklärung*: uma ontologia histórica que deve recusar o universalismo.

Para entender melhor cada posição, propus analisar as concepções de poder – e a relação que o poder estabelece com o conhecimento – e, a partir disso, analisar qual seria a possível “saída” de estado em que se encontra o sujeito moderno, como assim chamei. Sendo assim, no primeiro capítulo desse trabalho, discorri sobre em que medida a concepção foucaultiana de poder – como um poder não só negativo, mas também positivo, produtor de subjetividades e profundamente enraizado nas relações sociais – se diferencia do poder adotado por Adorno e Horkheimer – um poder que, por mais que seja difuso nas relações sociais com o padrão-racket, como consequência da racionalidade moderna, atua como dominação de uns sobre outros, de forma que é retirado dos sujeitos a capacidade

de autorrepresentação e de formação de subjetividades. Ambas as concepções de poder têm relações estreitas com o conhecimento, no entanto, assim como o poder foucaultiano, as relações de poder e saber propostas por Foucault operam na capilaridade social e na produção de subjetividades. Por outro lado, as relações de poder em Adorno e Horkheimer parecem ser uma consequência da racionalidade moderna – de dominação externa e interna – que fundamenta o conhecimento dominante: o conhecimento científico.

No segundo capítulo, a partir das relações de poder e saber de cada posição, investiguei quais as possibilidades de “saída” desse estado em que se encontra o sujeito moderno. Nesse sentido, ambas as posições postulam um mesmo caminho para essa “saída”: o reconhecimento de relações de poder violentas que atuam de forma mascarada na sociedade. Contudo, enquanto Adorno e Horkheimer aceitam a possibilidade do sujeito autônomo, de uma racionalidade universal e de uma subjetividade totalmente autorreflexiva que, como resultado dessa “saída”, levaria a humanidade ao progresso humanitário e à emancipação humana, Foucault recusa a racionalidade universal e o sujeito autônomo, mas permite o sujeito agente, que é capaz de uma subjetividade parcialmente autorreflexiva – isto é, não há uma capacidade reflexiva ontologicamente intacta, mas limitada pelas determinações sociais – capaz de mudar os contextos sociais e promover a reconfiguração das relações de poder para uma forma menos violenta e com maior campo para a agência dos sujeitos.

Por fim, no último capítulo, a partir desse caminho comum entre as duas posições – o reconhecimento de relações de poder violentas que atuam de forma mascarada na sociedade –, tentei esboçar uma conciliação possível e uma melhor delimitação do que seria, a meu ver, a verdadeiro caminho para “saída” desse estado em que se encontra o sujeito moderno. Para isso, tentei propor um meio-termo entre as duas posições que considere os pontos mais consistentes de cada uma. Primeiramente, adotando a concepção de poder proposta por Foucault, mostrei como a posição foucaultiana, por meio do sujeito agente, pode aceitar uma versão fraca de “homem” que não rejeite totalmente a análise sobre a dominação na modernidade, proposta por Adorno e Horkheimer, mas que a amplifique. Em relação à metanarrativa de “história”, mostrei como ambas as posições parecem aceitar uma versão fraca dessa tese por recusarem a necessidade e o progresso histórico, mas aceitarem que os sujeitos são capazes de modificar os contextos sociais, apontando uma convergência entre as posições. Por fim, em relação à metanarrativa de “metafísica”, propus uma identidade do sujeito moderno como construção social

consolidada através do ideal universal que postula a possibilidade do sujeito autônomo. Essa identidade do sujeito moderno seria um meio-termo entre o aceite da metanarrativa de “metafísica” – com a possibilidade de existência do sujeito autônomo, proposta por Adorno e Horkheimer – e a recusa da metanarrativa de “metafísica” – com a impossibilidade de existência do sujeito autônomo e qualquer universalidade, proposta por Foucault. Com essa identidade, defendo que a “saída” desse estado em que se encontra o sujeito moderno deve ir além do diagnóstico de Adorno e Horkheimer e de Foucault: devemos reconhecer, além das relações de poder e saber violentas que atuam sobre o sujeito moderno, como essas relações atuam sobre as demais identidades que se formam a partir do sujeito moderno – e isso pode ser atingido por meio do reconhecimento das identidades do sujeito moderno e desses “outros”.

REFERÊNCIAS:

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

ALLEN, Amy. Reason, power, and history: Re-reading the Dialectic of Enlightenment. *Thesis Eleven*, v. 120, n. 1, p. 10-25, 2014.

BEVIR, Mark. Foucault and critique: Deploying agency against autonomy. *Political theory*, v. 27, n. 1, p. 65-84, 1999.

CAREY, Daniel; FESTA, Lynn (Ed.). *The postcolonial enlightenment: Eighteenth-century colonialism and postcolonial theory*. Oxford :Oxford University Press, 2009.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sicorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERNANDES, Simone. Os fragmentos de uma teoria de rackets e a Dialética do esclarecimento: apresentação à tradução de “Sobre a sociologia das relações de classe” (1943), de Max Horkheimer. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 26, n. 1, p. 127-140 2021.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura F. A. Sampaio. Campinas: Loyola, 1998.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carreiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber [1976]*. Tradução de Maria T. da C. Albuquerque e J.A G. Albuquerque. São Paulo: Paz e terra, 2015.

FITZPATRICK, Peter. *The Mythology of Modern Law*. London: Routledge, 1992.

FLYNN, T. R. *Symposiums Papers: Foucault and the Politics of Postmodernity*. *Noûs*, 23(2), 187, 1989.

FRASER, N. Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. In: BENHABIB, Seyla. [et. al]. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 33-118.

HASLANGER, Sally. *Resisting reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford : Oxford University Press, 2012.

HEWITT, A. *A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited*. *New German Critique*, (56), 143, 1992.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HORKHEIMER, Max. Sobre a sociologia das relações de classe. Tradução de Simone Fernandes. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 26, n. 1, p. 140-164, 2021.

SIQUEIRA, Gustavo Silveira. Breves Considerações Sobre o Esclarecimento ou Iluminismo no Pensamento de Kant. *Revista Jurídica da UniFil*, v. 3, p. 66-69, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Post-Modern Condition: The End of Politics? In: HARASYM, Sarah (org). *The Post-Colonial Critic: Interview, Strategies, Dialogues*. London: Routledge, 1990c, pp. 17-34.