

O DESPERTAR DA RAZÃO NO INDIVÍDUO

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva¹
Leila Silvia Latuf Seixas Tourinho²

RESUMO

Este trabalho tem o propósito de investigar os aspectos julgados importantes para o entendimento da noção de razão, o seu despertar e suas conseqüências sobre o indivíduo, traduzidas na sua relação com a natureza, a fim de fornecer subsídios para a compreensão da história crítica da razão feita, no século XX, por Max Horkheimer. Focalizam-se as obras horkheimerianas da década de quarenta, que assentam as bases dos conceitos em questão e constroem o entrelaçamento da idéia central entre “mito e esclarecimento”. Transita-se entre o despertar da razão que se inicia no *Cosmos* e na *Physis*, caminha através da ciência na busca do progresso e da emancipação humana, mas que termina por regredir o indivíduo, tornando-o um produto dessa razão, motivo que o obriga a renunciar a si mesmo para continuar existindo. Compreender esse paradoxo é acreditar na força do pensamento crítico-reflexivo que denuncia essa regressão.

Palavras-chave: Indivíduo. Razão. Max Horkheimer

ABSTRACT

This paper aims at investigating the aspects that seem to be important to understand the notion of reason, its awakening and its consequences to the individual, translated in his/her relation to nature in order to provide subsidies to comprehend the critical history of performed reason by Max Horkheimer in the twentieth century. The horkheimerean studies from the 40s are focused once they pose the basis of concepts involved and they build the conjoining of the central idea between “myth and clearing”. It moves through the awakening of reason that has its starting point in *Cosmos* and in *Physis*, walks through science in reaching progress and human emancipation but it ends in bringing back the individual, changing him/her in a product of this reason a reason that forces him in resigning himself in order to keep existing. To comprehend this paradox it to believe in the force of critical-reflexive thought that states this regression.

Key-words: Individual. Reason. Max Horkheimer

Este trabalho tem o propósito de investigar os aspectos julgados importantes para o entendimento da noção de razão, o seu despertar e suas conseqüências sobre o indivíduo, traduzidas na sua relação com a natureza, a fim de fornecer subsídios para a compreensão da história crítica da razão feita, no século XX, por Max Horkheimer. Focalizam-se as obras horkheimerianas da década de quarenta, que assentam as bases dos conceitos em questão e constroem o entrelaçamento da idéia central entre “mito e esclarecimento”. Transita-se entre o despertar da razão que se inicia no *Cosmos* e na *Physis*, caminha através da ciência na busca do progresso e da emancipação humana, mas que termina por regredir o indivíduo, tornando-o um produto dessa razão, motivo que o obriga a renunciar a si mesmo para continuar existindo.

¹ Mestre em Filosofia pela PUC-SP. Professor da Universidade de Taubaté (UNITAU).

² Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA). Mestranda em Filosofia pela PUC-SP.

Compreender esse paradoxo é acreditar na força do pensamento crítico–reflexivo que denuncia essa regressão.

1. A RAZÃO

1.1. A BUSCA PELA ORIGEM

A etimologia da palavra razão serve de orientação para a compreensão de seu sentido originário. A palavra razão vem do grego *lógos* e, naquela língua, se escrevia da seguinte forma: *λόγος*. Oriunda do verbo *légein*, que tomou o sentido de razão e palavra, linguagem, usualmente se traduz por contar, reunir, juntar, calcular. (CHAUÍ, 1994, p. 59).

Chauí (1994, p. 59) descreve *logos*, *ratio* e razão como palavras que se articulam intrinsecamente. Significam pensar e falar ordenadamente, com medida e proporção, com clareza e de modo compreensível para os outros. Assim, na origem, razão é a “capacidade intelectual para pensar e exprimir-se correta e claramente, e dizer as coisas tais como são”, ou também a maneira de “organizar a realidade pela qual esta se torna compreensível” e, ainda, a “confiança de que podemos ordenar e organizar as coisas porque são organizáveis, ordenáveis, compreensíveis nelas mesmas e por elas mesmas, isto é, as próprias coisas são racionais”.

Para Bornheim (1997, p. 97), a razão que emanou em nossa cultura ocidental através do homem primitivo, inicialmente apresentava uma índole essencialmente instrumental, totalmente voltada para os afazeres práticos; “a mão e o pensamento não se distinguiam, e, entrosados perseguiam objetivos comuns”. A razão servia, assim, para o homem prover-se, defender-se e, em última instância, para inventar sua própria criatividade.

Ao romper-se com essa concepção da razão como essência ou faculdade, e considerar-se não mais a história humana, mas sim a história dos sistemas de pensamento, a história dos modos de seleção dos discursos socialmente legítimos, a história das técnicas da verdade, então se poderão constatar momentos de ruptura na organização geral do saber, ocorridos na Grécia entre os séculos VI e V a.C., comumente chamados de “passagem do mito à razão”³.

1.2. O “ILUMINISMO GREGO”: PASSAGEM DO MITO À RAZÃO

³ O declínio do mito data de quando os sábios puseram em discussão a ordem humana, procuraram defini-la em si mesma, traduzi-las em formas acessíveis à sua inteligência, aplicar-lhe a norma do número e da medida .

Para Tarnas (2003, p. 86), o desenvolvimento intelectual na busca pelo saber foi a grande façanha do pensamento grego clássico⁴ compromissado com a razão. Os gregos teriam sido os primeiros a ver o mundo como uma pergunta a ser respondida. “Estavam singularmente absorvidos pela paixão de entender, de penetrar no fluxo incerto dos fenômenos e captar uma verdade mais profunda”. Estabeleceram para isso uma tradição dinâmica do pensamento crítico e o nascimento da cultura ocidental.

Wolff (1996, p. 68), relata que a passagem do mito à razão designa o aparecimento de uma nova ordem do saber que organiza, conjuntamente, novos campos de conhecimentos, que supõem, implicitamente, novos modos de validação e reconhecimento dos discursos verdadeiros, entre os quais se contam a demonstração matemática, que se formaliza com Tales, a investigação cosmológica, que gradativamente se afasta do mito e a investigação histórica, que rompe com a lenda e adquire um caráter sistemático com Heródoto.

Ainda segundo Wolff (1996, p. 69), só é possível datar a razão - faculdade mais ou menos misteriosa, mas necessariamente una, indivisível e atemporal - a partir do instante em que se deixa de torná-la determinante não do homem, mas sim de seus sistemas de pensamento, levando-se em conta a constituição de modos de conhecimento ou a gênese de práticas discursivas, mas com a condição de ver na razão apenas o caráter do que é pensado ou realizado racionalmente. O substantivo razão é substituído pelo adjetivo ou pelo advérbio. Percebe-se daí que não foi a razão que veio substituir de maneira inteiramente uniforme o mito, mas racionalidades diversas e conflitivas.

A partir do momento em que se admite que as formas de pensamento deixaram de flutuar no céu das idéias e encarnaram nas instituições sociais, determinadas por práticas políticas e discursivas, percebe-se com clareza que o pensamento racional, desde sua origem, desenvolveu-se de modos antitéticos.

Jamais houve uma nova ordem do saber – racional – substituindo a ordem antiga – mítica. O que ocorreu foi inclusive o contrário: a ordem antiga foi substituída por diversos sistemas igualmente racionais, mas rivais e antagonistas – e é talvez nisso que eles sejam racionais! (WOLFF, 1996, p.69).

1.3. *LOGOS*: INTELIGÊNCIA REGULADORA DO UNIVERSO

⁴ Por pensamento clássico, entende-se o século V a.C., em Atenas – Época de Péricles.

Segundo Tarnas (2003, p.63), um dos princípios mais recorrentes e característicos na tradição grega era a crença de que o Universo possui e é governado segundo uma inteligência reguladora abrangente, e essa, quando é refletida à mente humana, torna-a capaz de conhecer a ordem cósmica. Depois de Platão, os termos *logos* e *nous* passaram a ser normalmente associados aos conceitos filosóficos do conhecimento humano e da ordem universal. Tais conceitos eram distintamente empregados tanto à razão humana quanto a uma inteligência universal, no sentido de espírito, razão e intelecto, princípio organizador, pensamento, palavra, discurso, sabedoria e significado. Essa idéia pode ser ressaltada através da seguinte citação:

O Logos era um princípio revelador divino, que funcionava simultaneamente na mente humana e no mundo natural, pelo qual a inteligência humana podia chegar à compreensão universal. A busca mais sublime do filósofo era atingir a percepção interior dessa Razão de mundo arquetípica, apreender e ser apreendido por este princípio racional e espiritual supremo que ordenava e ao mesmo tempo revelava. (TARNAS, 2003, p. 63)

A visão de Bornheim, que encontra semelhanças com as idéias de Tarnas, acredita numa certa ambigüidade contida em suas origens. Para ele a atividade da razão deixou-se perturbar, muito cedo, por elementos de natureza teológica. Tales, primeiro filósofo, já asseverava que tudo estava cheio de deuses, ou seja, havia uma forma de inteligência aderida a todas as coisas. Também em Heráclito pode-se perceber idéia semelhante: “É sábio escutar não a mim, mas minha Palavra [...]”⁵. Essas palavras, segundo Bornheim (1996, p. 98), vêm do Logos, do pensamento divino: o critério do pensamento está no absoluto e não no homem. Tal concepção encontra-se também no poema de Parmênides que relata a deusa, Diké, a Justiça, possuidora e responsável por mostrar ao filósofo o caminho da verdade.

Bornheim é enfático em afirmar que, em vista desse poder outorgado à razão, tudo acaba sendo teologia. Mesmo em Platão, há uma palavra recorrente em seus diálogos: inspiração; que habita o homem e tem origem divina, parecido com o *daimon* socrático. Portanto, segundo ele, o divino faz-se presente em tudo de múltiplas maneiras, principalmente no pensamento, tomando a si a tutela da razão humana.

Essa relação integrada irrompe na História sob outra forma, na qual o Logos, agora Criador, penetra totalmente no mundo imperfeito e finito da Natureza e da História humana, por meio de Jesus Cristo cuja vida e morte deram início à reunião de dois reinos

⁵O *λόγος* [*logos*] é, primordialmente, o discurso do próprio Heráclito, embora sendo ele um profeta, possamos chamá-lo de sua Palavra. Em jônico, *έών* [*éon*] significa “verdadeiro” quando associado a palavras como *λόγος* [*logos*]. (BURNET, 2006, p. 177).

anteriormente separados – transcendental e mundano, divino e humano. “E o *Logos* fez-se carne e habitou entre nós” (Jo 1, 14)⁶.

1.4. REVOLUÇÃO CIENTÍFICA: RITO DE PASSAGEM DO HOMEM MODERNO

O mundo moderno nasce com o desmoronamento da cosmologia antiga, ancorado pela Revolução Científica e com o nascimento de uma extraordinária reavaliação das autoridades religiosas. Esses dois movimentos possuem em comum uma profunda origem intelectual:

Não apenas a ciência reavalia as posições que a Igreja havia fixado, mas também em seus fundamentos, ela convida os seres humanos a adotar uma atitude permanente de dúvida e de espírito crítico, bem pouco compatível, sobretudo na época, com o respeito pelas autoridades. (FERRY, 2007, p. 117).

Para Ronan (1987, p.72), a reorientação de Copérnico⁷ mudou a visão que o homem tinha de si mesmo como também o modo pelo qual ele iria encarar sua ciência, pois deixou de colocar a autoridade acima da observação. Descreve que o homem “avançou por si mesmo, testando cada nova hipótese contra a pedra de toque da experiência. Era uma técnica que produziria alguns resultados espantosos, como iriam mostrar os séculos subseqüentes”.

Percorrido o itinerário, o *Cogito ergo sum*, “penso, logo existo”, de Descartes, inaugura uma nova época, alcança a certeza absoluta, e se torna o ponto de partida de toda edificação filosófica. A experiência absoluta já não coincide com a experiência do absoluto, pois ela, em termos humanos, se põe em xeque. É o homem, o sujeito humano, que se torna o fundamento de todos os pensamentos e de todos os projetos. É o exercício da razão preso a sua própria imanência.

E, como retrata Bornheim (1996, p. 98), varrido o passado, inventa-se o homem moderno.

O sonho de uma razão autônoma, livre de superstições, crenças, conduziria o Homem ao sonho da liberdade e da realização nesse mundo. A humanidade atingiria uma era iluminada.

⁶ Não é nossa pretensão tratar o elemento Revelação que, de alguma maneira, transforma a concepção do *Logos*.

⁷ Sob influência do neo-platonismo italiano, desenvolveu em sua obra intitulada *Das Revoluções dos Orbes Celestes (1543)* a idéia do universo heliocêntrico, contrariando diretamente o modelo aristotélico-ptolomaico, vigente na época. Foi um dos responsáveis pelo enfraquecimento do sistema da cosmologia antiga e medieval, possibilitando o nascimento da astronomia moderna, desenvolvida com Galileu Galilei, Kepler e Newton.

2. ILUMINISMO

O Iluminismo moderno compreende do final do século XVII ao final do século XVIII. Este movimento surgiu na França e defendia o domínio da razão sobre a visão teocêntrica que dominava a Europa desde a Idade Média. Segundo os filósofos Iluministas, esta forma de pensamento tinha o propósito de iluminar as trevas em que se encontrava a sociedade.

A filosofia iluminista possui uma confiança decidida na razão humana, propõe um despreconceituoso uso crítico da razão voltada para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas e às tiranias políticas, os quais representam para os iluministas heteronomia. A libertação dessas heteronomias por meio do uso crítico da razão possibilitaria experiências de autonomia.

A autonomia intelectual, segundo Rouanet (1993, p. 37) é o ideal mais irrenunciável do Iluminismo, recebido através dos filósofos do século XVIII e, sobretudo através de Kant, que formulou para o seu tempo o objetivo da maioria cultural, a recusa de todas as tutelas e o resumiu na palavra de ordem que está inscrita no pórtico da cidade iluminista: *sapere aude*⁸, “ousa servir-te de tua razão.”

2.1. IMMANUEL KANT: O QUE É O ILUMINISMO?

O filósofo Immanuel Kant viveu em Königsberg, na antiga Prússia, desde seu nascimento em 1724 até sua morte em 1804. É considerado um marco na história da filosofia alemã, tendo realizado a grande revolução no pensamento, inaugurando um novo caminho na reflexão filosófica. Em todos os seus escritos tem destaque uma unidade do pensamento marcada por sua visão crítica.

Para Kant, a *Aufklärung*⁹ [as “Luzes”, o movimento iluminista], não designava um período como outro qualquer, mas sim o presente mesmo se fazendo. O filósofo dedica à época, alguns anos antes da Revolução na França, um pequeno artigo de 1784, acerca do estatuto da *Aufklärung*.

Nesse artigo dedicado ao Iluminismo, *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo*, Kant não paira acima dos séculos, ele está imerso em seu tempo, sem o seguir. Ele o

⁸ O lema em latim *Sapere Aude!* é atribuído ao poeta romano Horácio, nas suas epístolas I (2,40), coleção de cartas sobre vários assuntos.

⁹ Guido Antonio de Almeida, tradutor da *Dialética do Esclarecimento* para o português, observa que o termo “esclarecimento” – *Aufklärung* em alemão – é usado por Adorno e Horkheimer para designar a perda do encanto e do medo da natureza desconhecida e sua substituição pela racionalização na filosofia e na ciência.

interroga, o avalia numa filosofia não dirigida ao presente de modo passivo; por sua capacidade de reflexão e distanciamento, ele o interpreta e sonda todas as suas contradições.

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

Kant (s/d, p. 13) ressalta que a maior restrição que se opõe ao Iluminismo é a liberdade, chave primordial para a ilustração. A liberdade de que se serve o indivíduo para se orientar, bem como a liberdade de fazê-lo em uso público da sua razão, em todos os elementos. “O uso público da razão deve ser sempre livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens.” O uso privado da razão pode, porém, muitas vezes, restringir o indivíduo, mas nem sempre impede o progresso da ilustração.

Michel Foucault ao analisar o texto de Kant sobre a *Aufklärung*¹⁰, “as Luzes”, observa a presença de uma nova preocupação na filosofia kantiana: a interrogação sobre o tempo presente, a preocupação com a atualidade. Retrata o fato de a *Aufklärung* se auto-interrogar, chamando a si mesma de *Aufklärung*, por se tratar de um processo cultural, singular, consciente de si mesmo, nomeando-se, situando-se em relação ao seu passado e em relação ao seu futuro e designando as operações que devia efetuar no interior de seu próprio presente.

A *Aufklärung* é uma época, uma época que formula ela mesma seu lema, seu preceito e que diz o que se tem de fazer, tanto em relação à história geral do pensamento, quanto em relação a seu presente e às formas de conhecimento, de saber, de ignorância e de ilusão nas quais ela sabe reconhecer sua situação histórica. Parece-me que nesta questão da *Aufklärung* vê-se uma das primeiras manifestações de uma certa maneira de filosofar que teve uma longa história desde dois séculos. Uma das grandes funções da filosofia dita “moderna” (esta que se pode situar o início no finalzinho do século XVIII) é de se interrogar sobre sua própria atualidade.

2.2. IMMANUEL KANT: QUE SIGNIFICA ORIENTAR-SE NO PENSAMENTO?

No texto “*Que significa orientar-se no pensamento?*” publicado em 1786 na *Berliner Monatsschrift* (Mensário Berlinense), uma publicação dos ilustrados de Berlim, ao intervir na polêmica spinoziana, entre Jacobi e Mendelssohn, escreve Kant:

¹⁰ Michel Foucault, “*Qu’est-ce les Lumières?*”, Magazine Littéraire, nº 207, mai 1984, p. 35-39. Traduzido a partir de Foucault, Michel. Dits et Écrits. Paris:Gallimard, 1994, vol.IV, p. 679-688 por Wanderson Flor do Nascimento.

Sem dúvida ouve-se dizer: A liberdade de falar ou de escrever pode nos ser retirada, mas não a liberdade de pensar. Mas quanto e com que correção poderíamos pensar se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles os comunicam os deles? Portanto, podemos dizer com razão que esse poder que retira dos homens a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de pensar, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males dessa situação. (KANT, s/d, p. 52).

Nesse texto Kant explica a atitude do criticismo, que almeja o respeito aos limites do conhecimento humano, e combate o falso saber metafísico que deu lugar à fé, tomando como apoio a teoria da idealidade do tempo e do espaço, a seu ver a única saída à maioria.

Kant é um autêntico ilustrado que baseia sua filosofia na autonomia do ser humano, não seguindo cegamente as idéias que circundam sua vida, mas submetendo-as a exame, enfraquecendo-as, contradizendo-as e, por que não, combatendo-as. Tudo isso mostra a dificuldade que há no pensamento autônomo em “ser de seu tempo” quando se faz profissão de lucidez.

Kant marca sempre sua posição ao estabelecer a necessidade da razão no seu uso prático, pois é imperioso ao indivíduo o “dever julgar”. O puro uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais, menos para derivar o aspecto obrigatório dessas leis, ou os motivos para os seus cumprimentos, mas para dar-lhes realidade objetiva, isto é, para impedir que, juntamente com a vida ética, se considerem apenas um puro ideal. Não é, portanto, o conhecimento, mas a necessidade sentida¹¹ da razão o caráter primordial para orientar-se no pensamento.

Essa necessidade sentida da razão tem na liberdade de pensar o maior tesouro para os homens, por se opor à pressão sobre a consciência moral ao banir todo o exame da razão, através de fórmulas de fé e, por outro lado, de dar a razão o poder de não submeter-se a nenhuma outra lei a não ser àquela que ela dá a si mesma.

2.3. A CRISE DO ILUMINISMO

A Ilustração confiava na harmonia entre o progresso das ciências e a organização racional da sociedade. Confiava numa razão cientificamente constituída que, sem solução de continuidade, estendeu-se à esfera da filosofia prática, da moral, da política e da economia,

¹¹ A razão não sente; discerne a sua deficiência e, mediante a tendência para o conhecimento, realiza o sentimento da necessidade. Passa-se aqui o mesmo que com o sentimento moral, o qual não produz lei moral alguma, pois esta brota totalmente da razão; mas o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, por conseguinte, pela razão, na medida em que a vontade impulsionada e, no entanto, livre requer motivos determinados (KANT, s/d, p. 47)

com um sentido emancipador. Porém, essa harmonia tornou-se duvidosa, pois o desenvolvimento científico na civilização industrial desembocou e continua afluindo num processo de acumulação indefinida e incontrolável. Com ela, o progresso da razão foi hipostasiado como valor autônomo, “existe por si e é indiferente a tudo”. Nessa situação, cinde-se também a unidade entre razão e emancipação, entre ciência e luta pela sobrevivência, entre indivíduo e sua liberdade.

O espírito das novas ciências, anunciado como a defesa da sobrevivência individual e da liberdade social, foi objetivado numa nova forma de instituição absoluta: a do conhecimento pelo conhecimento, e do progresso da ciência e da técnica como princípio absoluto e fim em si mesmo. Ao invés de se fortalecerem frente à ameaça da natureza e das opressões sociais, os indivíduos se viram, gradativamente, debilitados, na medida em que o espírito da ciência os separava irreversivelmente da natureza e da sua própria natureza.

A própria autonomia da razão, premissa da Ilustração, destruiu os indivíduos submetendo-os a uma série de dependências institucionais constituídas pelo seu próprio desenvolvimento. Essa destruição regida por essa autonomia coage de forma totalitária esses indivíduos proibindo-os de qualquer confronto espontâneo com o mundo que os cerca.

Subirats (1986, p.118) escreve que a ambivalência retratada por Kant, em seus escritos sobre a *Aufklärung*, se enrijece no pensamento epistemológico posterior, notadamente em Max Horkheimer e Theodor Adorno. Suas críticas conduzem a uma cisão que ocorre no interior do indivíduo, retratada como uma esquizofrenia da alma, onde se estabelece a corrupção histórica e institucional da crítica ilustrada, com a qual a razão, o conhecimento e a ação do esclarecimento se dissociam da experiência individual. “O aparato da razão constituinte é o reflexo do mecanismo social produtivo destinado à subordinação da natureza, através da subordinação dos indivíduos humanos”.

Para Adorno e Horkheimer, retrata Subirats, a humanidade não só alcançou a plenitude do conhecimento, como se afundou em um novo estado de selvageria.

3. MAX HORKHEIMER: UM INTÉRPRETE DA RAZÃO NA NATUREZA HUMANA

Max Horkheimer é, em larga medida, aquele que levou a Escola de Frankfurt à maturidade intelectual, e precisamente por isso, faz-se necessário uma breve incursão na

história dessa Escola para perceber a riqueza quanto à diversidade de pensamento de seus intelectuais.

A Escola de Frankfurt, antes denominada *Institut fuer Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), foi oficialmente criado em 03 de fevereiro de 1923. A Escola é considerada mais do que uma corrente que expressa uma teoria social, uma teoria crítica da sociedade. Ela não se pretende como uma orientação teórica, mas sim como um momento da história das ciências. Ao descrevê-la de maneira imediata através das categorias “filosofia”, “sociologia” e “política” corre-se o risco de limitar suas idéias, suas concepções, sua identidade, pois ela pode ser vista como muito mais que uma escola filosófica, um discurso sociológico e um movimento político. Sua identidade caminha numa pluridisciplinaridade. No dia 24 de janeiro de 1931, Horkheimer assumiu a direção do Instituto de Pesquisas Sociais.

Para Assoun (1991, p. 19) a Escola de Frankfurt deve ser abordada como uma realidade dinâmica, como algo mais que um dado, antes como um processo de constituição e questionamento.

A Escola de Frankfurt é assim a etiqueta que serve para marcar um acontecimento (a criação do Instituto), um projeto científico (intitulado ‘filosofia social’), uma atitude (batizada de ‘Teoria Crítica’), enfim uma corrente ou movimentação teórica ao mesmo tempo contínua e diversa (constituída por individualidades pensantes). Sendo isso tudo, é mais do que isso: um fenômeno ideológico que produz curiosamente os seus próprios critérios de identificação através do seu processo criador: é pelo menos a validade desta aposta crítica que é preciso examinar.

3.1. A FRAGILIDADE DO INDIVÍDUO NO “PRIMEIRO” HORKHEIMER

Como diretor do Instituto, Horkheimer desempenhou incontestavelmente um papel fundamental, tanto na determinação quanto na condução das principais linhas de investigação nele desenvolvidas.

A crítica social desenvolvida por Horkheimer aponta, entre outras coisas, para a fragilização do indivíduo que vive numa sociedade eliminadora das diferenças e dominadora dos espaços subjetivos, destinados aos exercícios das particularidades, tornando-os meros espectadores da realidade que os dissolvem em relações parciais.

Chiarello (2001, p. 51) retrata que o “materialismo dialético interdisciplinar da década de 30 confiará numa teoria impulsionada pelas ciências especializadas e estabelecerá como exigência programática a unificação de filosofia e ciência”. Nos ensaios publicados por Horkheimer entre 1931 a 1938, a ciência

é considerada em si mesma portadora de elementos racionais emancipadores da sociedade. Ela é uma força empenhada na melhor estruturação das condições humanas, sendo sua crise reflexo de uma crise econômica geral; o processo histórico trouxe consigo o seu esclerosamento: ‘Na medida em que se pode falar com razão de uma crise da ciência, é impossível separá-la da crise geral’. Inserida no processo de vida da sociedade, a ciência espelha suas contradições. (CHIARELLO, 2001, p.51-52)

Esses ensaios da década de 30 mostram um Horkheimer preocupado com a ausência de uma racionalidade globalizante, tendo a filosofia a função social de introduzir a razão no mundo, bem como, contrariamente à ciência, superar os saberes parciais e unilaterais em vista do todo. “A filosofia é o intento metódico e perseverante de introduzir a razão no mundo” (HORKHEIMER, 1939, p.347; *apud* CHIARELLO, 2001, p.74).

Nota-se, porém, no segundo Horkheimer uma mudança no conceber a racionalidade burguesa como uma forma de um germe recessivo, e não tão-somente considerá-la a forma racional específica da sociedade burguesa, cujo desenvolvimento promoveria tanto sua superação quanto a emancipação da sociedade.

3.2. OS ANTAGONISMOS DA RAZÃO NO INDIVÍDUO, NO “SEGUNDO” HORKHEIMER

Horkheimer procede a uma reformulação na sua teoria crítica, de acordo com a qual a própria razão imperante na história da civilização, a razão instrumento de autoconservação, passa a ser responsabilizada, em primeira instância, pela reificação vigente.

Para Horkheimer é imperioso entender o seguinte movimento: de um lado o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos; de outro lado a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram uma redução.

Quando, a partir da Modernidade, a técnica dominadora estabelece condições para o aprimoramento da vida ao acoplar à atividade de conhecer o domínio da realidade, consolidam-se daí os meios de dominação proporcionados pelo conhecimento como uma tarefa da **racionalidade instrumental**. E, no estabelecer finalidades a que tais meios deveriam servir para a consecução dos fins, constitui o objetivo de uma **racionalidade prática**.

O processo civilizador, enquanto dominação progressiva tanto da natureza exterior como interior, se dá na consciência ao mesmo tempo em que se efetiva sobre tudo o que constitui o mundo além da consciência: sobre todos os demais seres animados e inanimados. O espírito desaparece, cedendo lugar à lógica imanente de sua história. Seu desfecho: a total administração. O processo civilizador carrega em si o fim da civilização, através da transformação da humanidade numa sofisticada espécie animal. É a natureza que triunfa sobre uma civilização que, paradoxalmente, fez de sua renegação sistemática a condição de seu triunfo.

Segundo Horkheimer, o que aparentemente está em jogo nesse processo civilizador é que a redução da racionalidade, ao que ele denomina **razão subjetiva**, depende da relação entre fins contingentes e meios *ad hoc* para o seu alcance por parte do indivíduo, a qual coincide com o momento histórico em que a concepção de uma **razão objetiva** – razão que existe fora do intelecto individual como índice do grau de racionalidade da sociedade - está completamente desacreditada.

Durante longo tempo predominou uma visão diametralmente oposta do que fosse a razão. Esta concepção afirmava a existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações. (...) Esse conceito de razão jamais exclui a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas (HORKHEIMER, 2002, p. 14).

Por razão subjetiva entenda-se a forma da razão mediante à qual as decisões são realizadas nos termos de uma relação instrumental, entre meios e fins, ou seja, na perfeita adequação dos meios para o cumprimento de seus respectivos fins. Essa razão carrega em si a idéia de que não existe razão que exceda o sujeito, ou seja, ela se faz um instrumento do eu.

Por razão objetiva entenda-se o movimento que reflete sobre os fins, nos termos de sua racionalidade, porém algo que não se limita ao sujeito, pelo contrário, algo que o excede.

A força que basicamente torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Este tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais.(...) O sistemas filosóficos de razão objetiva implicam a convicção de que se pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano. Entendem a ciência, quando digna desse nome, como o empreendimento de tal reflexão ou especulação. Opõem-se a qualquer epistemologia que reduza a base objetiva do nosso entendimento a um caos de dados não-coordenados e identifique nosso trabalho científico com a mera organização, classificação ou computação de

tais dados. (...) A razão objetiva aspira substituir a religião tradicional pelo pensamento filosófico metódico e tornar-se assim uma fonte de tradição por si mesma. (HORKHEIMER, 2002, p. 13 e 21).

É importante ressaltar que essa dicotomia geradora da crise é tratada por Horkheimer não como mera opositora, mas ambas – razão objetiva e razão subjetiva – existiram, muitas vezes, de forma concomitante. Aqui se reforça a denúncia do vício de uma situação em que o pensamento, sob a forma de razão subjetiva, anulou sua contrapartida, a razão objetiva.

A relação entre esses dois conceitos de razão não é simplesmente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o último se realizou no decorrer de um longo processo. (HORKHEIMER, 2002, p. 16).

Como pode ser observado, para Horkheimer essa crise se reflete na crise do indivíduo. Obedecendo às leis da lógica formal, a razão subjetiva reduz-se a uma faculdade da mente do indivíduo, atendo-se exclusivamente ao que é razoável e útil para o sujeito pensante. O racional, em sentido subjetivo, significa tudo aquilo que “serve aos interesses do sujeito, para sua autoconservação econômica e vital; se não do indivíduo isolado, pelo menos do grupo com que se identifique” (HORKHEIMER, 1952, p.23; *apud* CHIARELLO, 2001, p. 98).

Indivíduo e razão estão entrelaçados, já que a condição para a realização plena do indivíduo e da razão é a autoconsciência. Mais que se opor à pressão do sistema de seu mundo e se diferenciar dos demais, é prioritário ao indivíduo que essa posição seja acompanhada pela consciência das raízes daquele conflito que, naturalmente, irá contrapor seu eu e seus desejos aos desejos e necessidades do respectivo sistema.

Segundo Horkheimer, a ascensão do indivíduo só ocorre à época da *polis* grega.

Essa predominância da *polis* antes facilitou do que embaraçou a ascensão do indivíduo: estabeleceu um equilíbrio entre o estado e seus membros, entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade, que em nenhum lugar foi tão bem retratado como na Oração Fúnebre de Péricles (HORKHEIMER, 2002, p. 133).

Falar sobre um equilíbrio entre o estado e seus membros e entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade remete à idéia de uma relação harmoniosa entre partes. É fundamental salientar que essa idéia de harmonia, como bem retratado por Chiarello (2001, p. 104) demanda “que se encontre um *juste milieu* entre esses conceitos opostos mediante uma crítica de suas limitações complementares”.

Fica evidente que a própria estruturação social da *polis* grega contribuiu para a existência de indivíduos capazes de se afirmarem. Horkheimer nos mostra outro exemplo no

juízo de Sócrates, que segundo o autor, foi o verdadeiro arauto da idéia abstrata de individualidade, o primeiro a afirmar explicitamente a autonomia do indivíduo:

A afirmação da consciência por Sócrates elevou a relação entre o indivíduo e o universo a um novo nível. O equilíbrio não era mais inferido da harmonia estabelecida dentro da polis; pelo contrário, o universal era agora concebido como uma verdade interior, quase auto-certificadora, instalada no espírito humano. Para Sócrates (...) não bastava desejar ou mesmo fazer as coisas corretamente, sem reflexão. A escolha consciente era uma condição prévia do modo de vida ético. Assim, entrou em conflito com os juizes atenienses, que representavam os costumes e o culto consagrado (HORKHEIMER, 2002, p. 137).

Pode-se dizer que a formação de uma individualidade plena depende da manutenção do conflito entre indivíduo e sociedade. É nesse espaço conflituoso que se encontra o conceito de harmonia, isto é, na manutenção de um jogo de forças onde as potencialidades individuais e a necessidade de controle da sociedade coexistam.

O Cristianismo foi responsável por uma forte mudança na idéia de individualidade. Essa mudança, segundo Horkheimer, baseia-se no valor da alma e na idéia de igualdade implicada na criação dos homens oriunda da imagem de Deus e da paixão de Cristo por toda a humanidade.

O indivíduo cristão emergiu das ruínas da sociedade helenística. Pode-se pensar que em face de um Deus infinito e transcendente o indivíduo cristão é infinitamente pequeno e desamparado – que é uma contradição em termos, desde que o preço da salvação eterna é a renúncia total a si mesmo. (...) O valor da alma foi acentuado pela idéia de igualdade implicada na criação do homem por Deus à sua própria imagem e na expiação de Cristo por toda a humanidade. (HORKHEIMER, 2002, p. 138).

Pela própria negação da vontade, em favor da preservação da alma eterna, o Cristianismo afirmou o valor infinito de cada homem, e o preço disso, segundo Horkheimer (2002, p. 140) “foi a repressão dos instintos vitais”. O homem negando-se a si mesmo, pela imitação do sacrifício de Cristo, adquire um novo ideal e uma nova dimensão, a qual modelará sua vida dali em diante.

Assim, o sujeito da razão individual, tende a tornar-se um ego encolhido prestes a evaporar, esquecendo-se de suas racionalidades que tempos atrás o faziam transcender a sua real posição na realidade, funções hoje assumidas pelas grandes forças sociais econômicas da época.

O impacto das condições existentes sobre a vida do sujeito é tamanho que o torna o tipo submisso predominante. O indivíduo é levado a sentir que só existe um meio de progredir nesse mundo: “desistir de sua esperança de auto-realização suprema. Isso ele só pode atingir pela imitação” (HORKHEIMER, 2002, p. 143).

Ele (indivíduo) reage continuamente ao que percebe sobre si, não só conscientemente, mas com o seu ser inteiro, imitando os traços e atitudes de todas as coletividades que o rodeiam – seu grupo de jogo, seus colegas de turma, seu time esportivo, e todos os outros grupos que, como já foi indicado, forçam um conformismo mais estrito, uma entrega mais radical à completa assimilação, do que qualquer pai ou professor poderia impor no século XIX (HORKHEIMER, 2002, p. 143).

Assim, o pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido que não seja adequado aos seus respectivos negócios é considerado inútil ou supérfluo.

Segundo Chiarello (2001, p. 114), essa crítica da razão instrumental se faz em nome de outras dimensões da racionalidade. Ao evocar “o outro da razão” não busca a revivescência da razão objetiva, na forma do neotomismo. O outro da razão é apenas o “outro” enquanto sua parte ausente porque reprimida. A crítica deve desvelar do eclipse o conceito de razão que expressava as promessas da revolução burguesa. “Os ideais de justiça, igualdade, vivem hoje, para Horkheimer, de resíduos que persistem no inconsciente coletivo”.

Buscar esse outro da razão, uma reconciliação da razão consigo mesma é uma tarefa difícil que esse projeto filosófico não ignora, pois este pensamento, digamos essa nova *Aufklärung*, está sempre por um fio. De um lado, ele é o espírito que se reconhece natureza, sem se identificar com ela – mais que natureza. De outro, sendo mais que natureza, não chega a negar sua dependência dela. Portanto, deve ser compreendido como o espírito que mantém com a natureza uma relação ao mesmo tempo de unidade e separação.

3.3. A VÃ ESPERANÇA NO “SEGUNDO” HORKHEIMER

Para Horkheimer, segundo os escritos do *Eclipse da Razão*, a razão não teria subsumido completamente na dominação da natureza, pois suas potencialidades emancipatórias encontram-se eclipsadas pela supremacia obscurecedora da razão burguesa. “Tal como é entendida e praticada em nossa civilização, a racionalização progressista tende, em meu modo de ver, a obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apóia a causa do progresso” (HORKHEIMER, 2002, p. 10).

Segundo Chiarello (2001, p. 124), ao enfatizar uma concepção objetiva de razão, Horkheimer busca restabelecer um equilíbrio conceitual perdido ao longo da história. Essa busca conquistada antes na esfera do conceito que na esfera da realidade, que visa à obtenção, à moda aristotélica, da justa medida entre os conceitos, será o primeiro passo teórico necessário para a sua consecução na prática.

Buscar o equilíbrio entre os dois conceitos, o ponto em que o espírito destaca-se da natureza na justa medida em que toma consciência da dominação que perpetua, traduz-se num temperamento intelectual para o qual a reconciliação é a única meta capaz de conferir sentido ao trabalho filosófico.

A compreensão trágica da existência, o conhecimento da finitude e da futilidade de todo ser é, segundo Chiarello, uma faceta nietzschiana da filosofia tardia de Horkheimer. Contudo, a filosofia de Horkheimer não deixa de confiar na virtude redentora da representação, segundo a qual, a contemplação da maldição desperta o anseio para pôr-lhe um fim. “Assustado com a própria imagem refletida no espelho, o pensamento abre uma perspectiva para o que está situado além dele” (HORKHEIMER, 1985, p. 110).

Encontramos nos ensaios e conferências das décadas de 50 e 60 do século XX uma real profissão de fé na humanidade, no curso da história, nas potencialidades da sociedade burguesa. “Quanto maior é o poder dos homens [alcançado pelo progresso tecnológico], mais violenta a tensão entre o que é e o que poderia ser, entre o existente e a razão”. (HORKHEIMER, 1957, p. 76 *apud* Chiarello, 2001, p. 129).

É importante ressaltar que Horkheimer (1969, p.287 *apud* CHIARELLO, 2001, p. 105) sinaliza que a razão “não é somente instrumental, mas também síntese de idéias, expressão da verdade”. A teoria crítica ao negar ajuizar sobre o Absoluto se depara com ele constantemente, determinada pelo anseio de “algo mais”.

A evocação desse Absoluto está longe de se afirmar dogmaticamente. A positividade desse absoluto não vai além de um anseio pela suprema justiça capaz de reunir os homens num apelo à esperança, para que a injustiça não se torne destino último e definitivo dos mesmos. A humanidade nunca pôde reprimir inteiramente a idéia de algo que transcenda o mero interesse subjetivo.

Vê-se claramente que o elemento teológico dentro do pensamento filosófico de Horkheimer carrega a idéia do despertar, da tomada de consciência, do caráter contingente e aparente de uma realidade concreta, que insiste na imbricação do existente com o transcendente, do concreto com a verdade, pois só a partir disso poderá emergir um “juízo crítico exato sobre o mal existente”. (1969, p.289 *apud* CHIARELLO, 2001, p. 153).

Porém, retrata Chiarello (2001, p.125), essas idéias um tanto otimistas estão em frontal discordância com alguns momentos da *Dialética do Esclarecimento*, que tem colaboração de Adorno e, sobretudo, em muitos apontamentos de *Notizen*¹², onde já se nota a ameaça de uma

¹² Apontamentos de Horkheimer de 1949 a 1969 e publicados apenas postumamente, em 1974. Uma obra composta por notas tomadas reservadamente e não destinadas previamente à publicação, ao modo de quem escreve um diário íntimo reflexivo. Os *Notizen* constituem uma porta de acesso única à filosofia de Horkheimer

maldição sobre o pensamento esclarecedor. “A conciliação teórica não é sequer possível, na medida em que a oposição entre espírito e natureza é constitutiva da civilização e, portanto, insuperável”.

Nesses apontamentos, Horkheimer entrega-se à dúvida mais dolorosa e angustiante. Um dos aforismos que melhor revela essa hesitação é o “Instinto de Autoconservação”:

A sinfonia de Beethoven [assim como toda expressão artística ou filosófica da verdade] não é somente autoconservação, mas também libertação de seu círculo (...). Ao ultrapassar a si mesma, exprime o que mantém cada um prisioneiro e algo diferente resplandece como aparência. Contudo, a liberdade que deste modo se descortina não suprime o real confinamento dentro do círculo da autoconservação, que constitui a finalidade da razão, mas somente o reflete (HORKHEIMER *apud* CHIARELLO, 2001, p. 136).

Percebe-se nesses apontamentos horkheimerianos que, apesar de conservarem a esperança na reconciliação mediante uma crítica auto-reflexiva da razão, há também imbuída em seu cerne, a convicção de que o caminhar do progresso e da técnica tem tornado cada vez mais inviável essa possibilidade. Será a própria natureza da razão responsável pelo destino histórico da humanidade? Como retrata Chiarello, o que menos importa é descobrir o culpado, pois seja qual for ele, contaminou efetivamente a realidade humana.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Constata-se que a história da modernidade, aqui iniciada no Iluminismo, retrata a incompatibilidade entre a autonomia da razão e a conquista da felicidade, uma relação que se mostrava verdadeira, tendo em vista o projeto de emancipação racional, no qual o esclarecimento só poderia conduzir o indivíduo à realização da liberdade: um trajeto que o esclarecimento percorre desde a civilização ocidental do mito à metafísica, e desta à *ratio* científica.

Porém, observa-se que a expansão da racionalidade, efetivada através do progresso, subordina todo o conhecimento, incorporando seus conteúdos a um modelo formal de racionalidade que permanece invariável, ficando a validade do fato na inteira dependência da conformação do conhecimento aos moldes físico-matemáticos.

Essa conseqüente universalização, de imediato, acarreta uma dissolução da realidade no ato de sua transformação em objeto de conhecimento, um problema que toca profundamente o homem, que passa a se constituir na modernidade como um novo paradigma

posterior ao holocausto.

de racionalidade, onde a força de seu instrumento molda o seu produto, terminando na artificialidade do conhecimento e no abandono do sujeito.

Demonstra-se que compreender esse processo é compreender o movimento dialético caracterizado pelo progresso e pela regressão. A natureza, no momento que deixou de se relacionar com o indivíduo de forma cúmplice, viu-se esvaziada pela racionalidade que só opera em termos de submissão. Deste modo, percebe-se por que o processo do conhecimento se fez com o progresso do domínio e o Iluminismo se fez passagem do mito à razão esclarecida.

Como bem retrata Leopoldo e Silva (1997, p.10), “o limite do domínio é a inércia do dominado: assim o senhorio sobre a natureza se expressa racionalmente no caráter plenamente constituído do objeto”.

A racionalidade totalmente intencional da consciência ao se servir da técnica, se identifica com ela, ou seja, identifica o meio como fim e se totalitariza. Aqui percebemos um modelo de racionalidade que se mostra produtivo e manipulador, em que o conhecer é parte integrante do dominar.

É nessa dimensão totalitária da razão – instrumental -, que o mundo prático perde sua autonomia, dissolve-se e se subsume à razão. Irrompe-se o elemento de regressão no indivíduo que se vê desencantado com a inviabilidade desse mundo conduzi-lo à emancipação, termina por renunciar a si mesmo para garantir sua conservação.

Fica claro por que a questão preponderante para Horkheimer se refere ao mito do esclarecimento no indivíduo, que efetivado através da técnica, o conduz à submissão, na medida em que o progresso da razão instrumental o insere na categoria de objeto.

Delineia-se com isso um processo dialético, alicerçado pelo vício de uma situação, em que o pensamento racional, instrumental e formal – razão subjetiva – opera e é operado pelos próprios sujeitos históricos, num movimento entre emancipação e dominação.

Desse movimento a razão e o progresso adquirem uma confiança tal que enfraquecem a visão crítica da racionalidade, no âmbito da conduta humana. A razão entroniza-se e seu cedro é a instrumentalização. Cai o homem sob o jugo da razão, que agora, numa servidão voluntária transita, no âmbito da racionalidade, de objeto para produto.

Viu-se também que esse enfraquecimento crítico torna as relações que cada indivíduo faz consigo mesmo e com os outros, comprometida. Do indivíduo agora se espera objetivamente ações convencionadas. Abre-se o espaço à inautenticidade. Cada indivíduo, sob o olhar do outro, de objeto se reduz a produto da objetividade, de uma racionalidade cruel de nosso mundo amplamente administrado.

O homem de hoje, que vive a contemporaneidade de um mundo ultramoderno, deixou de ser uma seqüência da civilização e passou a produto dela. Produto advindo da recusa em contemplar a experiência humana, que é visceralmente ligada na compreensão da realidade, da fatalidade.

Estar no mundo hoje é pôr-se em conflito com os desejos, com os querereres que nem sempre estão ao alcance dos homens. Desse entrave entre o querer e o poder, o homem se descobre sem sombra e escravo de sua liberdade.

A importância dessa visualização está em permitir que se perceba o quanto de violência e de dor se oculta sobre nossa civilização, revelando, ao mesmo tempo, a sua degeneração. Imagem amarga, porém fidedigna de uma realidade que se sustenta no absurdo das guerras, do espetáculo do sujeito, que se apresenta como ator e autor de sua obra. Realidade na qual a racionalidade alia-se à irracionalidade.

Embora notadamente pessimista esta pesquisa não poderia ficar incólume se deixasse de negociar com a própria dialética, na busca de uma consciência crítica que em nome de toda essa dor imposta à existência humana se recusa a calar, a abandonar o que existe de potencialmente crítico objetivando operar um movimento de resistência.

É preciso acreditar, ainda que humildemente, na força de um suplemento de sentido no pensamento crítico, que o faça catapultar em direção à denúncia da regressão do indivíduo, diante de uma totalidade falsa e estilhaçada. Somente essa força permitiria ao pensamento crítico sobreviver inserido numa totalidade deformada.

Para Adorno, o que mais importa ao pensamento é produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, e revele suas fissuras, suas fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Será que se pode entender suas palavras com otimismo?

Instigar novas investigações é também o objetivo desta pesquisa, que apenas abriu algumas perspectivas acerca do domínio da razão no indivíduo, sem, no entanto, pretender esgotá-las.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. São Paulo: Ática, 1991.

- BORNHEIM, Gerd. Sobre o estatuto da razão. In: NOVAES, Adauto (org). **A crise da razão**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 97–110.
- BURNET, John. **A aurora da filosofia grega**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.
- CHIARELLO, Maurício G. **Das lágrimas das coisas**: Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. São Paulo: Ed. da Unicamp, São Paulo: Fapesp, 2001.
- FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- FOUCAULT, Michel. O que é o Iluminismo? Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, p. 679-688. Por: Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/iluminismo.html>> Acesso em: 09/08/2008.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. **Origens da Filosofia Burguesa da história**. Lisboa: Editorial Presença, 1984.
- _____. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 117-154 (Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo. In: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**, Lisboa: Edições 70, s/d, p.11–19.
- _____. Que significa orientar-se no pensamento?. In: _____. **A paz perpétua e outros opúsculos**, Lisboa: Edições 70, s/d, p.39–55.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Ética e Razão. In: NOVAES, Adauto (org). **A crise da razão**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 351–365.
- RONAN, Colin A. **História Ilustrada da Ciência**: Da Renascença à Revolução Científica, vol. III. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 64–72.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- _____. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SUBIRATS, Eduardo. **Paisagens da Solidão**. São Paulo: Duas Cidades, 1986.
- TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- WOLFF, Francis. Nascimento da razão, origem da crise. In: NOVAES, Adauto (org). **A crise da razão**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 67–82.