

**INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR SANT'ANA
JOSÉ CARLOS DE OLIVEIRA JUNIOR**

**A RAZÃO SENSÍVEL COMO POSSIBILIDADE DE ENFRENTAMENTO À RAZÃO
INSTRUMENTALIZADA**

**PONTA GROSSA
2020**

JOSÉ CARLOS DE OLIVEIRA JUNIOR

**A RAZÃO SENSÍVEL COMO POSSIBILIDADE DE ENFRENTAMENTO À RAZÃO
INSTRUMENTALIZADA**

Trabalho apresentado à banca examinadora com
o objetivo de obtenção de grau licenciado em
Filosofia pela Instituição de Ensino Sant'Ana.

Orientador: Prof. Donizeti Pessi

**PONTA GROSSA
2020**

JOSÉ CARLOS DE OLIVEIRA JUNIOR

**A RAZÃO SENSÍVEL COMO POSSIBILIDADE DE ENFRENTAMENTO À RAZÃO
INSTRUMENTALIZADA**

Trabalho de Conclusão de Licenciatura em Filosofia da Instituição de Ensino Superior Sant'Ana apresentado como requisito parcial para a obtenção do Grau de Licenciado em Filosofia. Aprovado no dia 24 de novembro de 2020 pela banca composta por Donizeti Pessi(Orientador), Reinaldo Milek Marques e Marcelo Puzzio.

LUCIO MAURO BRAGA MACHADO

Coordenador do Núcleo de TCC

AGRADECIMENTO

Agradeço, primeiramente, a Deus, pelo ecoar de sua Palavra no mundo e por esta ter chegado até mim. Agradeço pelo tamanho da Misericórdia com que Ele me alcançou. Não conheço seus caminhos e sua dinâmica no agir, mas esse momento só está acontecendo pelo fato de que Deus interveio em meus caminhos. Fora do Caminho eu nunca teria concluído o Ensino Superior na área da Filosofia.

Manifesto minha gratidão aos meus familiares, minha mãe Edilene e meu Pai José Carlos, bem como minha irmã Kemilly, pelo apoio que sempre manifestaram frente às minhas escolhas.

Agradeço à minha Congregação, que acreditou e apostou em mim para que eu chegasse até aqui, sobretudo porque me acompanharam com oração e sustento. Agradeço aos meus irmãos de comunidade pelo apoio, em destaque trago o Irmão Vinícius e o Irmão Higor, juntamente do Padre Luis Cesar, que dedicaram um pouco do seu tempo para com este estudo. Agradeço ao Vinícius Schultz que com grande disponibilidade me auxiliou para a conclusão do mesmo.

Agradeço também à Instituição de Ensino Superior Sant'Ana, na pessoa da Irmã Maria Aluisia Rhoden que sustenta o Curso de Filosofia nesta Instituição e, neste tempo, está contribuindo com a formação dos seminaristas da Copiosa Redenção.

Por último, e com realce, faço lembrança, e manifesto minha grande gratidão, a todos os professores do Curso de Filosofia da Faculdade Sant'Ana. Ao meu estimado professor e orientador, Donizeti Pessi, o qual me auxiliou muito na conclusão deste trabalho. Agradeço à professora Neuza de Fátima Brandellero, que nesse percurso me apoiou na vida acadêmica e me devolveu sonhos já abandonados. Com os professores dessa Instituição cresci não apenas intelectualmente, mas também humanamente.

Que todos nós possamos crescer na Sensibilidade e ajudar o mundo a ser mais humano. Sinto que com palavras não consigo expressar o tamanho da gratidão. A todos vocês o meu respeito e o meu muito obrigado.

“Sabe o que eu quero de verdade? Jamais perder a sensibilidade, mesmo que às vezes ela arranhe um pouco a alma. Porque sem ela não poderia sentir a mim mesma [...]” (CLARICE LISPECTOR)

“O bem tende sempre a comunicar-se. Toda a experiência autêntica de verdade e de beleza procura, por si mesma, a sua expansão; e qualquer pessoa que viva uma libertação profunda adquire maior sensibilidade face às necessidades dos outros.” (PAPA FRANCISCO)

RESUMO

O presente estudo, de caráter qualitativo e de pesquisa bibliográfica exploratória, foi consequência das seguintes perguntas: como a Razão Instrumental prejudica o homem em suas ações? A Razão Sensível pode ser uma força de enfrentamento à Razão Instrumentalizada? Após essas problematizações, o presente trabalho, possui como objetivo geral: apresentar a Razão Sensível como possibilidade de enfrentamento à Razão Instrumental. Para tanto foi-se utilizado os filósofos Adorno e Horkheimer (1985) com o livro “Dialética do Esclarecimento” e Horkheimer (2002) “Eclipse da Razão” para contextualização do conceito de Razão Instrumental e ainda o comentador Nobre (2004) “A Teoria Crítica” como suporte de compreensão do tema. Para abordar a temática da Razão Sensível utilizou-se de Araújo (2009) “Os Sentidos Da Sensibilidade E Sua Fruição No Fenômeno Do Educar.” entre outros pensadores. Como objetivos específicos o estudo preocupou-se em: realizar uma contextualização histórica da Teoria Crítica; delinear o conceito de Razão Instrumental bem como a de Razão Sensível; Esclarecer a possibilidade de enfrentamento da Razão Instrumental através Razão Sensível. O resultado que a pesquisa encontrou foi que a Razão Sensível pode ser uma possibilidade real de enfrentamento à Razão Instrumental.

Palavras-chave: Razão Instrumental, Razão Sensível, Teoria Crítica.

ABSTRACT

The present study of qualitative character and of exploratory bibliographic research was a consequence of the following questions: How does Instrumental Reason prejudice man in his actions? Can Sensitive Reason be a force to confront instrumentalized reason? After these problematizations, the general objective was obtained: To present Sensitive Reason as a possibility of confronting Instrumental Reason. For this, were used the thoughts of the philosophers Adorno and Horkheimer (1985) with the book "Dialectic of Enlightenment" and Horkheimer (2002) "Eclipse of Reason" to contextualize the concept of Instrumental Reason and the commentator Nobre (2004) "Critical Theory" as a support for understanding the theme. To address the theme of Sensible Reason, Araújo (2009) used "Senses of Sensibility and Their Enjoyment in the phenomenon of Educating." and other thinkers. For the specific objectives, a historical contextualization of the Critical Theory was carried out, outlining the concept of Instrumental Reason as well as that of Sensitive Reason, clarification of the possibility of facing Instrumental Reason through Sensitive Reason. The result of the research shows that Sensitive Reason can be a real possibility of confronting Instrumental Reason.

Keywords: Instrumental Reason, Sensitive Reason, Critical Theory.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. TEORIA CRÍTICA	9
2.1 O Contexto Histórico-Cultural	9
2.2 A Ideia Uma De Teoria Crítica	14
2.3 Teoria Crítica Segundo Horkheimer	18
3. A RAZÃO INSTRUMENTAL	24
3.1 Crítica À Razão Instrumental.....	25
3.2 O Sujeito Crítico	30
3.3 A Indústria Cultural	32
4. RAZÃO SENSÍVEL	36
4.1 Sensibilidade E Estética	38
4.2 Sensibilidade E Barbárie	40
4.3 Sensibilidade E Razão Instrumental	42
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	46
REFERÊNCIAS:	49

1. INTRODUÇÃO

A Razão Sensível é uma racionalidade intrínseca ao ser humano. Ela está inerente, porém dentro da história da evolução humana aquilo que era do homem por natureza foi deixando, aos poucos, de ser importante e foi sendo calcada a outra espécie de razão (ARAÚJO, 2009).

O homem possui em si duas capacidades racionais. A racionalidade sensível e também a racionalidade racional. A Razão Sensível está ligada à capacidade pentasensorial do homem, a sua intuição e ao seu sentir. A Razão Racional está no processo lógico de formulação de ideias, ligada à exatidão dos números. A segunda razão possui a tendência em calcar a primeira e, a partir dela, produzir todo o universo do conhecimento.

Essa prevalência da Razão Racional ficou explícita no período das Luzes. Momento que o homem decide tomar o conhecimento para si e não mais permitir que a ciência permanecesse presa a um grupo seletivo de pessoas que atuam em uma classe específica da sociedade (HORKHEIMER, 1989).

O que se pôde perceber é que esses adeptos ao Esclarecimento, ao receberem tanto poder em suas mãos, não souberam como agir com ele. A ciência e a produção de conhecimento avançaram e junto delas também caminhou a barbárie (HORKHEIMER, 2002).

A Razão virou instrumento e o ser humano, detentor deste poder, começou a usá-la para seus próprios fins. A capacidade racional passou a ser instrumento de manipulação, de violência, de produção e de barbárie (HORKHEIMER, 2002).

Pretende-se com o presente estudo analisar se a Razão Sensível, colocada como inferior a Razão Racional, pode ser uma possibilidade de emancipação para o homem atuante da sociedade. Não é o objetivo apresentar uma possível solução para homem do século XXI, mas de retomar o que foi problematizado pelos filósofos da Teoria Crítica para que o leitor desse estudo possa fazer seus questionamentos sobre o conceito elaborado no século passado e presente até os dias atuais (ARAÚJO, 2009).

Para tanto, realizou-se uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico exploratório, utilizando-se como recurso os filósofos Adorno e Horkheimer – com os livros Dialética do Esclarecimento (1985) e Eclipse da Razão (2002) – para reflexão

em torno da Razão Instrumental e Araújo – O Sentidos da Sensibilidade e Sua Fruição no Fenômeno do Educar (2009) – para refletir sobre a Razão Sensível.

O trabalho é dividido em três capítulos. O primeiro preocupa-se em apresentar o nascimento da Teoria Crítica partindo de uma contextualização histórica e fazendo uma diferenciação entre Teoria Crítica em amplo sentido de uma Teoria Crítica em sentido restrito. Este capítulo ainda apresenta os principais expoentes desse movimento. O segundo realiza uma explanação sobre o conceito de Razão Instrumental, o que Horkheimer apresenta sobre este, e o que essa razão traz como consequência para a sociedade e a relação humana. O terceiro apresenta a Razão Sensível e a possibilidade dessa razão entrar em detrimento da Razão Instrumentalizada e promover emancipação ao homem tornando-o um sujeito crítico.

2. TEORIA CRÍTICA

O conceito “Teoria Crítica” foi utilizado pela primeira vez em escritos de Max Horkheimer em seu ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” de 1937. Este texto foi publicado pela então Revista de Pesquisa Social que era editada dentro do Instituto de Pesquisa Social – Instituto fundado em 1923 na cidade de Frankfurt AM Main – que o próprio Horkheimer foi presidente entre os anos de 1930 a 1958 (NOBRE, 2004).

Vê-se importante contextualizar historicamente a conjuntura em que surgia a ideia de uma Teoria Crítica, quem foram seus principais expoentes e toda realidade importante que cenário mundial enfrentava. Para isso, neste momento, seguirão informações gerais que possam dar subsídios para a leitura e compreensão sobre a Teoria Crítica.

2.1 O Contexto Histórico-Cultural

Dentro do contexto histórico, a Teoria Crítica está conectada a uma Revista, um Instituto e um filósofo que estava intrinsecamente ligado a estas (Horkheimer). Todo esse contexto está se passando na Alemanha em meados dos anos 30. Vale lembrar que a Alemanha, neste tempo, está mergulhada no Nazismo (1933-1945) e consequentemente na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) (NOBRE, 2004).

O Instituto de Pesquisa Social nasceu em 03 de fevereiro de 1923, como dito, na cidade de Frankfurt – Alemanha e passou a ser conhecido mais tarde como Escola de Frankfurt. Esse Instituto tinha como objetivo excitar discussões a respeito de teorias marxistas e criar pesquisas com pensamentos voltados à esta área (Motta, Aquino, 2004).

Motta e Aquino (2004, s/p) ainda continuam por reforçar a influência marxista na linha de pensamento do Instituto afirmando o seguinte:

Referido Instituto foi criado por Félix J. Weil, doutor em ciências políticas, responsável pela organização da “Primeira Semana de Trabalho Marxista”, no ano de 1922, voltada à disseminação da ideia de um marxismo “verdadeiro” ou “puro”. Surge, neste momento, a ideia de uma instituição permanente sob a forma de um Instituto de Investigação Independente e sua concretização se dá através de um donativo de Hermann Weil (pai de Félix) e de um contrato com o Ministério da Educação.

É importante também ressaltar que nesta época o marxismo era marginalizado praticamente em todo o mundo. Por este motivo que o novo projeto – Instituto de Pesquisa Social – precisava negociar com o Ministério da Educação alemã e com a Universidade de Frankfurt (NOBRE, 2004).

Horkheimer, o principal influente na evolução do Instituto, em 1930 além de professor passou a ser também diretor deste – assumiu o lugar de Grunberg, que sofreu um acidente vascular e teve que deixar seus cargos dentro do Instituto. Pelas inovações no estilo de investigação que Horkheimer possuía, se inicia uma nova fase do Instituto. (NOBRE, 2004).

Essa investigação tinha um caráter interdisciplinar, o que era uma inovação para época, e logo essa nova ideia foi assimilada por outros pensadores que se juntaram a Horkheimer nas produções intelectuais da Revista de Pesquisa Sociais. Afirmando isso Nobre (2004, p. 15) relata que:

Horkheimer traçou todo um novo programa de investigação e de funcionamento do Instituto. Lançou as bases de um trabalho coletivo interdisciplinar, uma grande inovação para a época. Tratava-se de dar um sentido positivo ao aprofundamento da especialização no âmbito das ciências humanas, em que disciplinas como a economia, o direito, a ciência política e a psicologia ganhavam cada vez mais autonomia e independência. Isto foi feito de modo a, de um lado, valorizar a especialização em seus aspectos positivos, e, de outro, garantir uma certa unidade para os resultados das pesquisas em cada um desses ramos do conhecimento. E essa unidade era dada justamente pela referência à obra de Marx, razão pela qual essa experiência inovadora ficou conhecida como "materialismo interdisciplinar". Esse foi, portanto, o primeiro sentido da Teoria Crítica tal como teorizada por Horkheimer nesse período: Pesquisadores de diferentes especialidades trabalhando em regime interdisciplinar e tendo como referência comum a tradição marxista. E, para espelhar a produção dessas pesquisas, Horkheimer fundou uma nova publicação, a já mencionada *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Os nomes importantes que se juntaram a Horkheimer foram Walter Benjamin (1892-1940); Herbert Marcuse (1898-1979); Theodor W. Adorno (1903-1969) – O qual viria a ser muito próximo de Horkheimer e mais tarde assumiria o cargo de diretor do instituto –; Jürgen Habermas (1929); Erich Fromm (1900-1980); entre outros (MOTTA, AQUINO 2004).

Este conjunto de pensadores ficou conhecido na história como “Escola de Frankfurt” ou ainda como “Os Frankfurtianos”. Porém, esse nome pode ser contestado por algumas pessoas. Por que em primeiro lugar essa denominação escola, passa o sentido de que todos esses autores partilhassem de uma doutrina

comum entre eles, o que não era a realidade. Embora tivessem a teoria de Marx como um objeto comum em seus estudos, havia algumas diferenças na interpretação e na produção de conhecimento (NOBRE, 2004).

Segundo Nobre (2004), é difícil de entender o verdadeiro conceito de Escola de Frankfurt. Não existiria um critério seguro para incluir ou retirar alguém dessa famosa Escola, pois houve pensadores que contribuíram com a Revista sem ter a obra partida das teorias marxistas, logo esse já não poderia ser um critério. Talvez o critério básico que poderia ser usado é a pertença ao Instituto, mas este também vai se tornar fragilizado pela mudança de sede do Instituto durante o exílio.

É importante entender essa questão do exílio do Instituto. Boa parte da produção textual desses pensadores e colaboradores da Revista tem como ponto de referência a teoria marxista. E concomitante a essas produções estava a ascensão do movimento nazista, que reprovava todo pensamento marxista da época.

Contextualizando a história desses filósofos Motta e Aquino (2004, s/p) narram de forma breve a ascensão do Partido Nacional Socialista da seguinte maneira:

Importante observar que a corrente da Escola de Frankfurt surgiu numa Alemanha recém derrotada na 1ª Guerra Mundial e enfraquecida social, econômica e politicamente. Este panorama contribuiu para o fortalecimento de um partido político que despontava no cenário político da época, o denominado Partido Nacional Socialista. Referido partido teve importante ascensão depois da crise de 29 e, seu maior “condutor” foi Adolf Hitler. As ideias disseminadas por este Partido baseavam-se, fundamentalmente, na superioridade da “Raça Ariana”.

Os mesmos ainda fazem uma breve crítica apontando que o Partido Nacional Socialista, embebido por um ideal iluminista, buscava uma filosofia libertária em que o homem fosse capaz de tornar o mundo diferente e, pelo uso da razão, fazer desse um lugar melhor, mas o que se pôde observar é que essa razão promoveu a disseminação do ódio, do racismo e do Antissemitismo.

Horkheimer na tomada de posse, como diretor do Instituto, usa o materialismo interdisciplinar como base de seu discurso. Isso ocorreu em 1931 quando o movimento nazista já ascendia. Isso significa um risco eminente ao Instituto que era abertamente declarado marxista e tendo colaboradores de origem judaica (NOBRE, 2004).

Com o vislumbre da tomada de posse de Adolf Hitler ao poder, o Instituto inaugurou um escritório na cidade de Genebra – Suíça, e também na Holanda. Mais tarde, quando de fato Hitler assume seu posto de Chanceler alemão em 1933, o instituto transfere, às pressas, sua sede administrativa para Genebra e abandona toda sua instalação em Frankfurt (NOBRE, 2004).

Isso ocorreu em janeiro de 1933. Em março, todo o prédio da Universidade de Frankfurt já havia sido depredado e fechado, mas logo em seguida foi reaberto. “Em maio, as salas do andar térreo foram reabertas e postas à disposição da liga estudantil nacional-socialista” (WIGGERSHAUS, 2002 p. 158).

Assim Horkheimer foi exonerado de suas funções no Instituto, e foi informado pela revista alemã que não poderia mais publicar nenhum material. E então começava o grande período de exílio do Instituto e de seus pensadores. Tal exílio teve duração de 17 anos, voltando e se reinstalar em Frankfurt somente em 1950 (NOBRE, 2004).

Intelectuais franceses e ingleses oferecem espaço para o Instituto. Com isso pequenos escritórios são abertos em Paris e Londres e a Revista começa a ser publicada na capital francesa. Horkheimer ainda buscava novas instalações para transferir a sede do Instituto, e quando recebe um convite da Universidade de Columbia em Nova York, logo transfere a sede para os Estados Unidos (NOBRE, 2004).

Enriquecendo com detalhes Wiggershaus (2002, p. 173) descreve que no:

Dia 3 de maio, chegaram a Nova York, onde Julián Gumpcrz os esperava no porto. “Fisicamente, estou muito ‘down’, mas, se conseguir aguentar, aqui será sem dúvida preferível à Europa, onde as perspectivas parecem estar ficando cada vez mais sombrias”, lê-se numa carta de Horkheimer a Pollock, escrita pouco depois de sua chegada. E sua mulher contava a Pollock, com entusiasmo: “Nova York é uma cidade gigantesca, quem não a viu não pode absolutamente imaginar, é simplesmente incrível, fantástica. [...] Estava agora garantido que o núcleo do Instituto deveria ir para os Estados Unidos. Para Horkheimer, era quase tão certo que Nova York fosse o melhor lugar dos Estados Unidos (por outro lado, ele sonhava encontrar uma cidade menor e mais calma em que seus correligionários pudesssem instalar-se por muito tempo). Mas hesitava muito em relação à Columbia University.

Segundo Nobre (2004), a chegada de Horkheimer a Nova York ocorreu em 1934. Até 1939, quando se inicia a Segunda Guerra Mundial, a maioria dos colaboradores do Instituto emigra aos Estados Unidos e ficam próximos da sede. Em

1940 Paris foi tomada pelo exército Nazista e mais uma vez a publicação da Revista é interrompida, vindo a funcionar somente em 1942 em Nova York.

Em 1950, com a vitória das Forças Aliadas, Horkheimer juntamente de Adorno, decidem voltar para Frankfurt e reinstalar o Instituto onde tudo havia começado. Esse retorno foi lento e cheio de incertezas, já que a Universidade de Columbia, onde estavam, tinha o desejo de continuar trabalhando junto deles. Porém o retorno foi bem sucedido. Horkheimer além de continuar na direção do Instituto ainda viria a se tornar reitor da universidade, como íntimo colaborador estava Adorno que em 1958 o sucedeu na direção do Instituto Wiggershaus (2002).

Foi então que a nomenclatura “Escola de Frankfurt” ganhou ênfase e se consolidou, sendo assim conhecida até na atualidade. Outra realidade que se vê importante enfatizar neste contexto de exílio e retorno a Frankfurt é o que ficou conhecido na história como “Primeira Geração” e “Segunda Geração” da escola de Frankfurt.

Pode-se afirmar que primeira geração da Escola de Frankfurt tinha como objetivo, principalmente com Horkheimer e Adorno, proporcionar um modelo de marxismo, e é por isso que se pode afirmar que o Instituto nasceu dentro do pensamento marxista, e desejava desenvolver e levar a diante essa herança. Sendo assim, o objetivo do Instituto e da Teoria Crítica era reunir colaboradores de diversas áreas para um estudo interdisciplinar com base nos pensamentos de Karl Marx. Nomes como o de Marcuse, Lowenthal, Kirchheimer, Neumann e Fromm estiveram presentes entre os colabores da Teoria Crítica (NOBRE, 2004).

Com a volta do Instituto à Alemanha já começa a nascer a segunda geração, porém ela irá se firmar, e passar a ser nomeada assim, apenas na década de 60 mais especificamente com a morte de Adorno. Como principais expoentes estavam Jürgen Habermas e Karl Otto Apel. Os dois procuravam uma Teoria Crítica por meio do agir comunicativo. Pela filosofia da linguagem “ambos, Habermas e Apel trataram de delinear um novo conceito de racionalidade que tinha agora a comunicação como sua forma de sustentação” (OFREDDI, 2007 p. 22).

Com a breve contextualização histórica partindo do nascimento do Instituto até as duas gerações da Escola de Frankfurt, o trabalho se ocupará em adentrar ao pensamento de Horkheimer sobre Teoria Crítica para entender o que se postula realmente por este conceito.

2.2 Teoria Crítica Enquanto Ideia

A Escola de Frankfurt não é a Teoria Crítica, ela foi um determinado tempo dessa área e cumpriu o que se espera de uma teoria que tem por objetivo analisar a realidade. Porém a Teoria Crítica, ainda que não nomeada e conceituada, já existia antes mesmo de Horkheimer pensá-la.

Como já exposto anteriormente, o próprio Horkheimer e seus colaboradores partiram suas pesquisas do pensamento de Marx e, sob o entendimento desses, Marx já era um produtor de Teoria Crítica. Sendo assim, vê-se importante pensar o que é Teoria Crítica enquanto uma ideia e o que a teoria precisa, de fato, para ser crítica.

Neste sentido Nobre (2011) conceitua dois estilos de Teoria Crítica que seria no sentido amplo e no sentido restrito. Como já citado nesse estudo, Horkheimer foi quem primeiro usou esse conceito no seu texto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1930) e quem parte dos estudos de Horkheimer produz Teoria Crítica no sentido restrito, mas quem parte seus estudos a partir de Marx, esse produz Teoria Crítica em sentido amplo.

Porém não basta partir seus estudos do ponto de vista de Marx para dizer que está se produzindo Teoria Crítica. Segundo o pensamento de Horkheimer, para se produzir Teoria Crítica é preciso trazer “consigo um determinado diagnóstico do tempo presente e um conjunto de prognósticos de possíveis desenvolvimentos baseados em tendências discerníveis em cada momento histórico determinado” (NOBRE, 2004, p. 23).

Com tais proposições, pode-se refletir e perceber que a Teoria Crítica é um pensamento que se renova a todo tempo, pois acompanha a conjuntura presente analisando-a e oferecendo uma alternativa de mudança. Sendo assim os produtores de Teoria Crítica não tomam o pensamento de Marx como uma doutrina a fim de colocá-la em prática. Eles partem dela e problematizam a realidade em que estão inseridos.

Olgária Matos (2001, p. 22) pode elucidar melhor com relação a este ponto que a Teoria Crítica parte de Marx, mas não se fecha nele, quando apresenta a seguinte informação no seu estudo sobre “A escola de Frankfurt: Luzes e Sombras do Iluminismo”:

Marx escreveu, nas Teses sobre Feuerbach: “Os filósofos já interpretaram o mundo; trata-se, agora, de transformá-lo”. O século XX tomou o sentido literal do texto, como um convite ao ativismo revolucionário, sem se perguntar o que significam interpretação, mundo e transformação no pensamento de Marx. Houve, para a Teoria Crítica, queda da teoria em ideologia, isto é, sua conversão em estratégia política, simetricamente oposta ao trabalho da reflexão. Esse foi o motivo pelo qual, comentando Marx, Adorno observou: “posto que a filosofia não conseguiu transformar o mundo, cabe continuar a interpretá-lo”.

Aqui fica claro no pensamento de Adorno que mesmo analisando o mundo pela ótica de Marx, o filósofo de Frankfurt, critica o próprio autor da sua raiz de pensamento, critica também todos aqueles que tomaram Marx como uma obra acabada e, em nome de revolução, criaram uma ideologia que não propunha um caminho de liberdade, que era o que tanto buscavam.

Dado o que foi abordado até aqui, vê-se importante neste momento uma breve explanação e recapitulação do que Marx deseja alcançar com seu pensamento crítico revolucionário.

O capitalismo já era uma realidade no período em que Marx (2007) formava suas problematizações. Junto dessa realidade a vida social passou a ser organizada em prol do mercado. O capitalismo, diferente de todas as formas históricas vista até os dias de hoje, possui o poder de convergir todas as produções e reproduções composta na sociedade para si.

Na reflexão de Nobre (2004) pode-se pensar que diante desse poder que o capitalismo possui, a Teoria Crítica, desde Marx, busca compreender a natureza desse mercado. Entender como a sociedade se organiza e se comporta diante desse mercado. E ainda, perceber quais são os papéis do Estado, da religião, da família e todos outros núcleos sociais dentro da realidade capitalista.

Pensando nessa dinâmica do capital, em que tudo o que se possui vale como moeda troca, (NOBRE, 2004 p. 26) apresenta o pensamento de Marx da seguinte maneira:

[...] pela primeira vez na história, o trabalho humano tornou-se uma mercadoria. Mas, nesse caso, o que é que se vende em troca de um salário? Marx diz que não é o trabalho enquanto tal que é vendido mas a força de trabalho, isto é, as capacidades físicas e mentais do homem de utilizar instrumentos e máquinas para produzir mercadorias. Isso significa, entretanto, que a força de trabalho estava separada dos instrumentos de trabalho que lhe permitiam produzir bens; essa separação estrutural é uma característica da forma histórica do capitalismo.

Assim é preciso lembrar da ascensão tecnológica que existia nas indústrias da época. O homem não vendia apenas a força brutal de seu trabalho, mas também a capacidade de manusear as máquinas adquiridas pelas indústrias.

Neste contexto, no pensamento marxista se formulam duas classes: Os proletários que seriam os indivíduos que vendem a sua força de trabalho; e os burgueses que seriam aqueles responsáveis pela compra da mesma força (MARX; ENGELS, 2007).

Na realidade dentro da ótica marxista sempre houveram dois tipos de classes em cada realidade histórica e essas classes sempre estiveram em uma luta, às vezes disfarçada, às vezes aberta, porém ela tende a resultar em transformação revolucionária. “A história de toda sociedade até hoje existentes é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, [...] em resumo, opressores e oprimidos em constante oposição” (MARX, ENGELS, 2007 p. 40.

A outra crítica de Marx (2007) voltada ao capitalismo é que este estilo de economia e de vida tem a tendência de aumentar a desigualdade, pois nessa ideia de que uns são os que compram e outros são os que vendem trabalho, normalmente acontece que a classe burguesa tende a produzir um polo grande de riquezas, já a classe proletária tende a adquirir um polo crescente de pobreza.

Pensando na questão da desigualdade, Marx (2007) faz essa crítica, que na sua visão, pelo fato de o proletariado estar vendendo sua força de trabalho por pequena quantia, o dono da indústria tem ficado com a maior parte do lucro. É o que Marx chama de “mais valia”. E enquanto lucro e mais valia forem realidade, nunca haverá a liberdade e a igualdade proposta no pensamento capitalista.

Para Marx (2007), então, o capitalismo é contraditório em si mesmo, pois ao mesmo tempo que prega a liberdade e a igualdade, transforma os homens em escravos assalariados e constrói uma enorme desigualdade. A partir disso que Marx começa a ver, com bons olhos, a abolição do capital.

O proletário deveria iniciar uma luta de classe, pois isso faria toda sociedade evoluir. Os proletariados teriam então “[...] por função fazer desaparecer as antigas relações de produção e permitir o aparecimento de novas relações de produção mais conformes com o nível de desenvolvimento atingido pelas forças produtivas” (DENARIO; SANTOS, 2016 p10).

Assim Marx (2007) propõem a revolução do proletariado. Essa revolução teria por fim que os integrantes dessa classe se unissem e de forma consciente buscassem sua própria liberdade e igualdade, e isso apenas seria possível com a abolição do capital. A partir de então estaria acontecendo a emancipação do proletariado. Esses estariam saindo da repressão e passando para conscientização do que o capitalismo é formador de ilusões.

De forma geral este seria o pensamento crítico de Marx sobre sociedade capitalista. Marx olha o problema social presente da sua época, levanta uma crítica, e aponta uma possível solução para o fator aparente. Com essa forma de agir que Marx inspira Horkheimer, e seus colaboradores no Instituto, anos mais tarde.

Marx ao propor a revolução e olhar o problema do capitalismo não fica somente na crítica, mas oferece uma solução para levar a classe dominada a emancipação. E por esse motivo que Marx já formulava a Teoria Crítica enquanto ideia ou Teoria Crítica em sentido amplo. (NOBRE, 2004).

Com base nesse entendimento que Fleck (2017, p. 107) afirma que quando há “[...] alguém que fale de ‘teoria crítica’ esteja se referindo a um tipo de teoria com forte teor de crítica social ou com objetivos emancipatórios do que simplesmente afirmindo a origem institucional dela”. O mesmo pode reforçar a Teoria Crítica como um pensamento que acompanha as realidades sociais quando afirma que entende a sociedade como algo em movimento. Diante desse movimento, o autor vê como indispensável uma teoria que busque compreender o que está ocorrendo e que encontre uma maneira de intervir e mostrar uma possibilidade emancipatória resistindo a forças que se mostram regressivas.

A orientação para emancipação se torna, então, o primeiro princípio para uma Teoria ser Teoria Crítica. Neste sentido Nobre (2004, p.28) afirma que:

Se, portanto, a orientação para a emancipação está na base da teoria, como o que confere sentido ao trabalho teórico, a teoria não pode se limitar a descrever o mundo social, mas tem de examiná-lo sob a perspectiva da distância que separa o que existe das possibilidades melhores nele embutidas e não realizadas, vale dizer, à luz da carência do que é frente ao melhor que pode ser. Nesse sentido, a orientação para a emancipação exige que a teoria seja expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender. Esse comportamento crítico é o segundo princípio fundamental da Teoria Crítica.

A partir desses dois princípios fundamentais os teóricos críticos passam a excluir os pensamentos idealizadores, como os elaborados pelos teóricos utópicos e normativos que pretendiam levar os homens a compreensão da convivência harmoniosa. Além desses outros que foram colocados a margem, pelo pensamento crítico, são os positivistas que tinham por finalidade resumir a teoria como simples descrição neutra da sociedade. Com esses dois princípios os formuladores de Teoria Crítica não propuseram apenas emancipação e revolução no contexto social, mas também no contexto científico filosófico.

2.3 Teoria Crítica Segundo Horkheimer

Como pode ser observado, a Teoria Crítica já existia enquanto ideia nas entrelinhas do pensamento marxista. Mas em 1937 ela se manifesta por meio dos escritos de Max Horkheimer. Dado os pressupostos, partir-se-á neste momento ao que o filósofo alemão entendeu sobre “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”.

Em uma concepção ampla, com base no que apresentado até aqui, a forma como se pode diferenciar a Teoria Crítica de uma Teoria Tradicional é observar se no seio de seu pensamento a teoria formula um comportamento crítico sobre a realidade investigada e se ela apresenta uma orientação que pode realizar a emancipação.

Como se refere Nobre (2004, p. 34) “[...] o conhecimento crítico opõe-se a todo conhecimento que não tiver sido produzido a partir desses dois princípios fundamentais”. Por esse motivo é que se identifica o caráter teórico formulado por investigadores.

Para Horkheimer no pensamento de Descartes a Teoria Tradicional está por excelência, pois neste não há espaço para a contradição. Para a Teoria Tradicional, todo pensamento contraditório se torna confuso e impensável; poderia até ser caracterizado como irracional (MATOS, 2001).

Horkheimer (1989, p. 32) inicia seu escrito “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” descrevendo o pensamento tradicional desde de seu cerne na modernidade:

[...] teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais. Quanto menor for o número dos

princípios elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria.

Na visão de Horkheimer o processo da Teoria Tradicional se torna mais complexo quando os cientistas sociais, embasado nas ciências naturais, passam a analisar a sociedade de maneira imparcial a ela. É possível perceber que houve sucesso nas investigações das ciências naturais e isso serviu de inspiração para outras ciências como a ciência social, porém a “[...] classificação de processos sociais por meio de inventários empíricos não é possível, nem tampouco traria facilidades na pesquisa, na forma que se espera” (HORKHEIMER, 1989, p. 34).

No caso das ciências sociais, o cientista é o próprio objeto de estudo, ou seja, a sociedade é o resultado das ações humanas na qual o cientista participa de forma efetiva. Seria difícil investigar a sociedade permanecendo imparcial a ela. Sem colocar sobre ela o peso moral e a forma de enxergar o mundo (NOBRE, 2004).

Em outras palavras, em qualquer teoria que possua o caráter tradicional não pode ter por objetivo a ação, ela precisa ser imparcial ao objeto estudado – motivo pelo qual o cientista social encontra dificuldade – o cientista se torna apenas um observador e descreitor da realidade manifestada.

Horkheimer (1989, p. 35) define a teoria tradicional com ênfase quando afirma que:

Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência. Por outro lado, os fatos tornam-se fecundos para o saber por meio deste tipo de funcionamento, o que tem utilização dentro das relações dadas. Por outro lado, o saber vigente é aplicado aos fatos. Não há dúvidas de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade. Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*), ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*verdinglichkeit*) e, por isso, ideológica.

Neste sentido, no pensamento frankfurtiano, fica explícito que a Teoria tradicional foi um fator decisivo na ascensão e consolidação do nazismo, pois ela tende a conduzir os homens de forma errônea e os reduz “[...] a simples objetos de uma “verdade” política pela qual são controlados” (MATOS, 2001, p. 39). E dessa maneira os homens são induzidos a obedecerem a aquilo que é dito como verdade científica.

Assim a Teoria Tradicional tende, então, a simplesmente explicar o funcionamento da sociedade e fazer com que ela continue funcionando, por fim termina adaptando o pensamento a realidade. Ancorada pelo princípio de imparcialidade em relação ao objeto estudado, essa teoria acaba por solidificar o pensamento dominador. Ou seja, em uma sociedade dividida em classes a Teoria Tradicional apenas encontrará justificativas para que assim ela permaneça.

Nobre (2004) afirma que a tradicional teoria quando separa teoria e prática, na herança das ciências naturais, abre mão das condicionantes históricas. Porém, tal ato se torna impossível quando se pensa que todo conhecimento se constrói historicamente e se torna mutável com o tempo. Abandonar essa premissa é escolher permanecer na superfície dos fenômenos e não adentrar as suas conexões sociais.

Através desses questionamentos, Horkheimer pensa em uma teoria que possa ser em relação com a prática. O que ele chamou e desenvolveu como Teoria Crítica, nessa teoria o indivíduo junto da sociedade é conduzido a emancipação das forças dominantes e adotam comportamento crítico.

Além de tomar o pensamento marxista para formular sua crítica, Horkheimer parte também dos pensamentos de Kant e Hegel. Formando assim sua tríplice tradição filosófica que é base de outros pensadores que se unem a ele a Escola de Frankfurt (MATOS, 2001).

O pensamento kantiano de razão é adotado pela Teoria Crítica principalmente pela ideia que a razão só pode legislar dentro do espaço e do tempo e que apenas os fenômenos são objetos da ciência. Para Kant, os juízos permanecem diante da lógica, mas o entendimento do homem trabalha com as ideias abstratas. Isso romperia com os princípios de não contradição próprio da Teoria Tradicional, pois fora do espaço e do tempo existem muitas contradições como a ideia de Deus e eternidade. (MATOS, 2001).

Hegel pensa diferente de Kant em alguns aspectos. Partindo do exemplo de homem escravo, Kant olha para o conceito de homem em sua não contradição, depois para o conceito de escravo que define o homem. Já no pensamento de Hegel, o homem livre é negado na sua essência por ser escravo, mas mesmo sendo escravo e faltando-lhe a liberdade e autonomia não deixa de ser homem. Para Hegel é possível pensar no contraditório, mas o contraditório é dor e sofrimento. As coisas são e não são ao mesmo tempo, o homem é livre, mas é escravo (MATOS, 2001).

Com base nesses pensamentos complexos, marcados na história da filosofia, é que a Teoria Crítica de Max Horkheimer vai postulando-se como um sinal de contradição na formulação de conhecimento e procurando trazer uma nova perspectiva para ciência que se preocupava, até então, em descrever os acontecimentos naturais e sociais.

O que a Teoria Crítica pretende não é negar ou excluir a Teoria Tradicional, mas apenas eliminar essa imparcialidade que ela adota em relação a realidade e mostrar a ela a sua limitação no que se diz respeito. Mostrar que é preciso considerar os resultados em contexto mais amplo e não abrir mão dos acontecimentos históricos. Dando a oportunidade de que ela não seja a legitimadora do comportamento dominante, como se tornou por agir de maneira neutra diante dos fatos sociais (NOBRE, 2004).

A Teoria Crítica se comporta criticamente diante do sistema capitalista e também a realidade que esse sistema pretendeu introduzir no contexto social. Ou seja, o comportamento crítico não se volta somente contra o conhecimento que a tradicional teoria apresentava, mas também para a própria realidade que se apresentava com as condições capitalistas. Se assim a Teoria Crítica não se comportasse diante da realidade estaria se contradizendo. Portanto, o comportamento crítico tem sua atenção voltada para orientação para a emancipação em relação a dominação presente (NOBRE, 2004).

Neste sentido que o próprio Horkheimer (1989, p. 44) vai apresentar que:

A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela se considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planificada e a objetivos racionais.

É isso que Horkheimer entende por comportamento crítico, ele não está fora da sociedade e nem deseja eliminar as contradições que lhe aparecem, pelo contrário, mergulhado nas realidades sociais e usando de toda contradição ele levanta questionamentos a fim de que aquele que lhe ouve possa buscar ser livre diante daquilo que lhe prende, neste contexto, o capitalismo que apresenta a liberdade e igualdade, mas impede que isso aconteça.

A Teoria Crítica ao apresentar as divisões existentes na sociedade ela também apresenta as dificuldades de uma sociedade ainda não emancipada. Segundo Nobre (2004, p. 41) “[...] é a perspectiva da emancipação, [...] que ilumina a presente situação de não emancipação e permite à Teoria Crítica compreender o real sentido das cisões não justificadas da Teoria Tradicional”.

O indivíduo precisa ser educado para a emancipação, porém, existem forças que impedem que isso aconteça, essa força está impregnada no pensamento capitalista. A emancipação não é possível em termos gerais. Só há emancipação do indivíduo na medida em que é nele que se concentra o conflito entre a autonomia da razão e as forças obscuras e inconscientes que invadem essa mesma razão. (MATOS, 2001 p. 58).

Mais tarde, por volta de 1947, Adorno junta-se a Horkheimer para escrever o “Dialética do Esclarecimento”. Este trabalho em conjunto foi escrito nos Estados Unidos, no tempo de exílio em que os dois permaneceram no país. O que os filósofos escrevem é que mesmo as forças aliadas vencendo os alemães o que houve não foi uma revolução no pensamento – o que eles entendiam como ideal – mas na verdade, houve mais um bloqueio à emancipação pela estruturação do capitalismo (NOBRE, 2004).

Até este determinado momento a Teoria Crítica intitulava o capitalismo como “capitalismo de Estado”. A partir deste estudo, Adorno e Horkheimer conceituam o capitalismo como “capitalismo administrado”. Este capitalismo é um sistema que se fecha em si mesmo e que não abre possibilidades de superação e a ação transformadora (NOBRE, 2004).

Este capitalismo tem força suficiente para exercer influência sobre a vida dos homens e sobre toda sociedade. Estando ele fechado em si mesmo introduz o homem sobre suas leis e os domina de forma vigente. O que Adorno e Horkheimer querem entender com tal estudo o motivo pelo qual o capitalismo desenvolve no homem um comportamento estático no que se refere a reflexão sobre os fatos.

Nas palavras de Nobre (2004, p. 51) pode se entender que existe uma força no capitalismo administrado que:

[...] a razão se vê reduzida a uma capacidade de adaptação a fins previamente dados de calcular os melhores meios para alcançar fins que lhe são estranhos. Essa racionalidade é dominante na sociedade não apenas por moldar a economia, o sistema político ou a burocracia estatal,

ela também faz parte da socialização, do processo de aprendizado e da formação da personalidade.

Silva (2002) descreve que esta razão pode ser denominada como razão instrumental ou razão técnica. Este estilo de racionalidade tende a deixar o homem menos esclarecido sobre a realidade. Ela se preocuparia em entregar as coisas para ele escolher induzindo-o a escolher o que o próprio capital já escolheu.

Tendo em vista o exposto até o presente momento neste estudo, pode-se identificar que segundo Adorno e Horkheimer a Teoria Crítica encontra dificuldade em emancipar o pensamento humano diante da racionalidade instrumental presente na sociedade. A partir disso, no próximo capítulo, este estudo delineará mais a fundo o pensamento de Adorno e Horkheimer quanto a racionalidade instrumentalizada.

3. RAZÃO INSTRUMENTAL

O conceito abordado neste momento no presente estudo se encontra delineado nos livros “Dialética do Esclarecimento” de Adorno e Horkheimer e “Eclipse da Razão” de Horkheimer. Com base nas informações de Wiggershaus (2002), pode-se evidenciar que o próprio Horkheimer em uma carta para Pollock, afirma que o Eclipse da Razão é uma versão popular do Dialética do Esclarecimento.

O livro “Eclipse da Razão” foi escrito apenas por Horkheimer, porém ele não perde o caráter do “Dialética do Esclarecimento” que Horkheimer escreveu na companhia de Adorno. No prefácio do Eclipse da Razão Horkheimer afirma: “Seria difícil dizer quais idéias se originaram da mente de Adorno e quais da minha propriamente: a nossa filosofia é uma só.” (HORKHEIMER, 2002, p. 8).

Neste sentido Silva (2019) percebe que as duas obras estão profundamente ligadas. E de fato, muitas das coisas expostas na Dialética ficam mais compreensivas no Eclipse da Razão. Todo o pensamento de Adorno e Horkheimer apresentado na Dialética do Esclarecimento, ganha evidencia com o Eclipse da Razão. Por esse motivo é que pode afirmar que em sua base as duas obras possuem a mesmo interesse. Os integrantes da Escola de Frankfurt desejam entender “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11).

Adorno e Horkheimer desejam entender isso em seus estudos, pois percebem que mesmo que a humanidade tivesse superado uma barbárie – que foi a Segunda Guerra – já estava se comportando como quem estivesse caminhando para uma outra barbárie.

Nas linhas do próprio Horkheimer (2002, p. 7-8), no prefácio do Eclipse da Razão, descreve que:

O progresso ameaça anular o que se supõe ser o próprio objetivo: a idéia de homem. Se esta situação é uma fase necessária na ascensão geral da sociedade como um todo, ou se conduz a uma reemergência vitoriosa do neobarbarismo que acaba de ser derrotado nos campos de batalha, a conclusão a tirar depende, pelo menos parcialmente, da nossa capacidade de interpretar com exatidão as profundas mudanças que ora se verificam na mentalidade pública a na natureza humana.

Portanto, Horkeheimer percebe que o ser humano em nome da razão começa a cometer barbáries. Assim o filósofo alemão começa a levantar questionamentos sobre a razão ambicionada pelos adeptos do Iluminismo. Que razão é essa capaz de matar e manipular? Essa razão no pensamento frankfurtiano deve ser questionada. Essa razão é uma razão instrumentalizada.

3.1 Crítica À Razão Instrumental

Em Eclipse da Razão, Horkheimer (2002) se ocupa já no primeiro capítulo em ramificar a razão em duas faces. A razão objetiva e a razão subjetiva. Tal pensamento dialoga com o sociólogo Max Weber quando faz a distinção entre racionalidade funcional e racionalidade substancial.

Em uma explanação dos conceitos de razão subjetiva Guimarães (2011) entende que esse tipo razão está intrinsecamente ligado com a questão de utilidade. Seria uma razão utilitária, que não se importa com o conteúdo nem com o processo de como as coisas são feitas, mas está atenta com o objetivo final que se deve ser alcançado. Ou seja, não recebe muita importância o que está sendo processado, mas se está sendo processado, sem se importar com as consequências.

Horkheimer (2002) descreve a razão subjetiva da seguinte maneira:

[...] relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos 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. Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito quanto a sua autopreservação — seja do indivíduo isolado ou a da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo (HORKHEIMER, 2002, p. 9-10).

A razão subjetiva é esta que se liga ao utilitarismo e ao fim último das coisas. Ela também é denominada como formal ou instrumental – modo como ficou mais conhecida. Essa racionalidade é inerente ao sujeito e é responsável pelo pragmatismo do cotidiano, pois faz parte da lógica humana buscar meios pelo qual chegará melhor ao fim proposto (SILVA 2019).

Guimarães (2011) aponta para a questão da problematização levantada por Horkheimer em relação a autopreservação. A razão teria por sua tarefa autopreservar sua espécie, mas pelos interesses próprios, o homem, embebido da razão subjetiva instrumentalizada, ao invés de preservar-se, usou da sua racionalidade para dominar seus iguais. A autopreservação ligou-se estritamente ao lucro e, assim, a exploração da humanidade.

Neste sentido pode-se fazer a leitura que a razão subjetiva, presente na essência humana, ao invés de buscar a autopreservação da espécie – relacionado ao coletivo – buscou a autopreservação pessoal – relacionado ao individual.

A razão objetiva, agora pode ser entendida como uma razão ligada a valores que não se fecham em si mesmo, mas que possui “[...] não só como uma força da mente individual, mas também no mundo objetivo: nas relações entre seres humanos e entre classes sociais, [...] na natureza e suas manifestações” (HORKHEIMER, 2002 p. 10).

Segundo Oliveira (2015), a razão objetiva tem por função a compreensão da essência das coisas dentro de um conceito de universalidade. Essa razão olha para o fim último das ações partindo da totalidade e da universalidade. A partir disso o ser humano pode medir seu grau de racionalidade no sentido em que ele está ligado a este princípio de totalidade.

O que se pode entender é que, diferentemente da razão subjetiva, que se olha para o fim das ações sem se preocupar como chegará até lá, a razão objetiva se preocupa com o todo da situação. A razão objetiva não é uma razão desinteressada do outro, pelo contrário, a razão objetiva tem a tendência de inclinar-se para o outro. Ela almeja pelo fim, mas se preocupa com caminho que será trilhado para chegar até este.

Horkheimer (2002 p.10) ao embasar a ideia de razão objetiva busca na história da filosofia ilustrar seus pensamentos:

Os grandes sistemas filosóficos, tais como os de Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão. Esses filósofos objetivavam desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com a totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais.

Horkheimer (2002. p. 11) continua citar Platão na sua obra *República* “[...] a fim de provar que aquele que vive à luz da razão objetiva vive também uma vida feliz e bem sucedida”. E por mais mitológico que pareça hoje, a razão objetiva teria como ênfase conceitos de “[...] idéia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos”.

A razão objetiva não tem por finalidade a intenção de eliminar a razão subjetiva, mas integrá-la no sentido de uma racionalidade universalizada. Levar a razão subjetiva também a autopreservação e direcioná-la para o bem do outro e não só de si (GUIMARÃES, 2011).

Porém o que acontece, afirma Horkheimer (2002), é que a razão subjetiva tende a sobressair sobre a razão objetiva, isto é, ocorre uma inversão de primazia. Aquela razão que devia estar base da essência humana sofre um eclipse pela outra razão e tende a ser dominada e ofuscada por ela.

O eclipse da razão objetiva advém da sociedade ocidental, principalmente no Século das Luzes. A razão ganha centralidade com os pensadores deste tempo como Descartes – patrono da Teoria Tradicional. Contudo a razão que entra na centralidade é a razão subjetiva. É assim que Horkheimer (2002) entende que a razão moderna está em crise.

Apresentando de maneira breve a razão moderna Guimarães (2011, p. 93) descreve que:

Perante a história da civilização e mais especificamente perante a história da filosofia, a razão se vangloria de ser símbolo de sabedoria, da lógica e da verdade. Para elucidar essas formas de razão a história da filosofia nos presenteia com exemplos lindos e formas perfeitas de razão e, porque não, também intocáveis. Como é o caso da Razão cartesiana, da Razão iluminista e da razão lógica, típica da filosofia da ciência. A Razão, [...] símbolo máximo da liberdade, porque conhecer é dominar a realidade. Assim como em Kant, o sujeito torna-se o juiz do mundo. Isto é, a razão é a única capaz de dominar tecnicamente a natureza. Razão, progresso e ciência, dentro do arcabouço da história universal, tornam-se a mesma coisa e esta é, por assim dizer, a característica mais marcante da sociedade moderna. Sendo assim, a sociedade moderna é aquela que se caracteriza pelo desenvolvimento da ciência e da técnica.

A razão que tem a tendência de dominar a natureza, e que permanece no campo da técnica, ao invés de levar o homem a para a liberdade leva-o a uma prisão. O homem se prende a um entendimento de progresso da ciência. O que Guimarães (2011, p. 93) chama de “pseudo progresso”, pois na tentativa de dominação da natureza, o homem, através da técnica, domina o próprio homem.

Com base nestes expoentes é que se pode perceber que em nome da técnica e da razão, o homem aniquilou a si mesmo, como, por exemplo, nos campos de concentração de Auschwitz¹. Buscando a dominação da natureza os algozes alemães exterminaram a sua própria espécie. A razão em prol da barbárie.

No Período das Luzes, ou como chama Adorno e Horkheimer (1985) no Período do Esclarecimento, todo o movimento tinha por objetivo sair das trevas da ignorância e caminhar para luzes do conhecimento. Motivo pelo qual a ciência teve grande avanço neste tempo.

Porém nessa luta pela luz, aponta Horkheimer (2002, p.23) que:

Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços. A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam nossa vida começou a ser considerada obsoleta. Especulação passou a ser sinônimo de metafísica, e metafísica passou a ser sinônimo de mitologia e superstição.

Pela supremacia da subjetividade sobre a objetividade no campo da razão é que então Adorno e Horkheimer (1985) introduzem o conceito de razão instrumentalizada. A sociedade do esclarecimento passou usar da aclamada razão como instrumento para seus fins pessoais.

Essa sociedade usa o pensamento das ações de forma calculista, matemática, no sentido que se seguir todo plano traçado o resultado será positivo. Pensando dessa maneira, a razão se torna fria e não sofre nenhuma interferência da sensibilidade humana. A razão é estritamente separada da emoção. Assim a razão não se torna efetiva na realidade social, mas é usada como instrumento de coerção (GUIMARÃES 2011).

¹ Cita-se apenas Auschwitz pelo fato que esse é o exemplo apontado por Adorno e Horkheimer (1985).

Guimarães (2011) afirma que no período do esclarecimento dizia-se buscar a razão objetiva em seus ideais e o grande marco disso foi o empirismo que tinha a intenção de, pela ciência, dominar a razão e a natureza. A ciência, atacando a religião destruiu a própria razão. O esclarecimento devia chegar quando o homem saísse do domínio da Igreja e com ele devia chegar também a autonomia. Contudo, ao invés de autonomia o que o homem conquistou foi o direito de exercer suas vontades, e com isso, a possibilidade de dominar outros homens sem ser condenado ao inferno.

Com a instrumentalização da razão, o resultado que a sociedade obteve não foi realmente o de autonomia e de emancipação. Eles apenas buscaram deixar a posição de dominados para exercerem a de dominador. Usaram da capacidade de pensar e formular ideias como instrumento de realização própria.

Com essa capacidade Horkheimer (2002, p. 27) afirma que:

Quanto mais as idéias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas. A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo tão sem sentido [...] O significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos.

A linguagem não se tornou apenas um instrumento, mas um dos instrumentos mais poderosos. E com base nisso que Geobbels – diretor de propagandas do Partido Nazista – dizia que: uma mentira contada várias vezes se torna uma verdade. A palavra ganha um movimento de ação sobre a realidade e induz o outro a não raciocinar sobre o que passa (GUIMARÃES, 2011).

A razão instrumentalizada exerce sobre o sujeito uma espécie de cegueira e assim torna-se um fetiche, um ente ilusionista que deveria ser combatido, mas ao contrário disso, tende a ser aceito sem ser analisado criticamente. Assim a razão é utilizada como instrumento para a manipulação das massas (HORKHEIMER, 2002).

Então o sujeito se vê obrigado a, mais uma vez, buscar emancipação sobre a dominação vigente. O sujeito deve atuar no mundo com criticidade tendo capacidade de perceber as coisas que o aprisionam e buscar sua liberdade e autonomia que foi perdida pelo automatismo em que tende a viver.

O sujeito atuante na modernidade tinha tudo o que precisava para ser autônomo e garantir a autonomia dos indivíduos, porém “no momento da

consumação, a razão tornou-se irracional e empobrecida” (HORKHEIMER, 2002, p. 133), ou ainda, em outras palavras de Horkheimer (2002, p.23), “a razão se liquidou a si mesma” e veio a atuar no mundo como dominação do próprio homem. Esse mesmo homem, dominado por outro igual a si, precisa emancipar-se e se tornar um sujeito crítico no espaço que ocupa.

3.2 O Sujeito Crítico

A esperança da Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer está na emancipação do sujeito. Este deve usar da sua capacidade de racionalizar e raciocinar, e passar a colocar em dúvida as coisas que lhe acontecem no cotidiano. Haveria nesse sujeito um comportamento de suspeitar daquilo que o rodeia e, assim, não aceitar algo que lhe é imposto sem ao menos refletir sobre o que acontece.

Dentro de pensamento de Horkheimer (1989) o sujeito crítico é aquele que, mergulhado na realidade do mercado de trabalho, tem a capacidade de conhecer o modelo de economia e saber que todo ambiente em que ele está inserido se baseia nessa economia.

Esse sujeito seria capaz de entender que todo seu agir e sua existência seria visto por terceiros como um produto de trabalho. Esse compreenderia que este mundo não é o dele, mas o mundo dominado pelo capital (GUIMARÃES, 2011).

Guimarães (2011, p. 25-26) continua sua reflexão sobre o sujeito crítico afirmando que:

Para alcançar essa transformação, esse sujeito não só pode, como deve servir-se de um trabalho teórico. Porém não de uma teoria qualquer. Uma teoria que não tenha como finalidade uma aplicação prática de conceitos, uma teoria que não considere o seu papel na práxis como algo exterior, que não separe valor de ciência, saber de agir. Uma teoria que não queira transcender nenhum de seus objetos, uma teoria que tenha os “pés no chão”. Por sua vez, reconheça que a realidade é aquilo que se encontra ao nosso redor. Uma teoria que não alienie o pensamento da práxis humana. Pois senão, ocorrerá do mesmo erro que as teorias tradicionais.

Estando Guimarães (2011) estudando o pensamento de Adorno e Horkheimer pode-se retirar como certo, desse pensamento, que ele se refere à Teoria Crítica elaborada pelo próprio Horkheimer. A Teoria Crítica seria a teoria de “pés no chão” como se refere o autor. Seria ela uma teoria séria, capaz de formar o homem um sujeito crítico que examinaria o mundo que o rodeia. O homem emancipado

racionalmente com a Teoria Crítica romperia com o movimento bárbaro que Adorno e Horkheimer vislumbram na sociedade.

Por movimentos como esse de formação e ou colaboração para constituição do sujeito crítico é que a Teoria Crítica se renova com o cenário atual de cada sociedade. Ela não permanece apenas em Adorno Horkheimer, ela se recria com novos pensamentos e pensadores. Ela está sempre procurando uma forma de se contrapor a racionalidade instrumentalizada (MASS, 2011).

Tendo em vista que a racionalidade instrumentalizada, que na busca do domínio da natureza, domina o próprio homem, Horkheimer (1975, p.164) afirma que:

É nesse sentido que a teoria crítica [...] não é uma hipótese de trabalho qualquer que se mostra útil para o funcionamento do sistema dominante, mas sim um momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas. [...] a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora.

A Teoria Crítica se consolidou como campo efetivo da filosofia e assumiu o papel de formação do sujeito crítico. Embora a Razão Instrumental tenha derrotado o pensamento reflexivo/crítico nos homens, este não se encontra aniquilado, mas reprimido e pode ainda ser estimulado. Sendo papel da Teoria Crítica estimulá-la, é por conseguinte papel da filosofia a formação do sujeito reflexivo-crítico (MASS, 2011).

Em consequência disso que Horkheimer (1975, p.169) chega a afirmar que “a filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer nada tem a ver, por conseguinte, com teoria crítica”. Ela não estaciona ela está em movimento, em diálogo com o sujeito o tempo todo.

O objetivo da Teoria Crítica é levar o sujeito a emancipação, porém ela não é responsável pela transformação social. A Teoria Crítica tem o caráter de ser aquela que aponta para áreas que precisam ser observadas com criticidade e não empunha ao homem uma arma para que com violência ele lute por seu direito. A Teoria Crítica em sentido restrito – a partir de Horkheimer – não faz as pazes com a violência, pois se assim fizesse ela estaria fazendo as pazes com a racionalidade instrumental.

O sujeito crítico não deve agir com violência sobre a conjectura que observa, pelo contrário, com naturalidade deve buscar meios para transformação de sua

realidade. Uma alternativa para este fim é o agir com sensibilidade, o sujeito crítico deve buscar emancipação e assim escolher viver, não com dominação sobre os seus iguais, mas com sensibilidade. Como alguém que não está fechado em si mesmo, mas como alguém capaz de observar aqueles que estão ao seu redor e ajudá-los em suas particularidades.

Pessi (2019), em seu estudo sobre a experiência estética, afirma que o ser humano, necessariamente estético, educado para a sensibilidade, pode formar-se como consciente crítico e, assim, sair do estado de comodidade para emancipação em um pensar e agir autônomo.

E no sentido que o sujeito, educado pela sensibilidade, não tem a tendência de fechar-se em si mesmo, Araújo (2009 p.207) relata que a sensibilidade manifestada pelos sentidos se coloca à “[...] Dis-posição para uma com-prensão e uma vivência vasta e funda nas in-tensidades da teia do ser-sendo-com-osoutros pela fruição de Sentidos con-sentidos em nosso copertencimento planetário”

A sensibilidade, educação do sentir e dos sentidos, coloca o sujeito em movimento. Leva-o a relação e a capacidade crítica. Ela desvenda as potencialidades mais escondidas no homem, principalmente em seu senso perceptivo. Sendo assim, pode-se afirmar que a sensibilidade vislumbra a inteireza da condição humana (ARAÚJO, 2009).

O campo da sensibilidade – que será abordado posteriormente com mais profundidade – está ligado estreitamente com a estética e consequentemente com a arte. A razão instrumentalizada, sentindo-se ameaçada, busca ofuscar a sociedade para que ela não perceba a arte como propulsora emancipatória.

Destarte, Adorno e Horkheimer (1985) vão problematizar a questão da Indústria Cultural. O mercado, o capitalismo tardio deseja prevalecer-se da arte, instrumentalizando-a, para que ela atue na sociedade em seu favor. Com base nisso, vê importante neste momento abordar este conceito de Indústria Cultural no pensamento dos autores.

3.3 A Indústria Cultural

A partir de reflexões feitas por Walter Benjamin, Adorno e Horkheimer (1985) chegam ao conceito de Industria Cultural. Observam, os autores, que o processo de

evolução tecnológico – sobretudo Televisão e Rádio – possuem a tendência de manipular a sociedade e vender cultura aos seus súditos.

A Indústria Cultural, no tocante desta reflexão, pode ser entendida como um conjunto de meios comunicativos como cinema, rádio, televisão, jornais, revistas, que tem o objetivo de gerar lucros e, por alcançarem de forma efetiva as massas, buscam desempenhar um tipo de manipulação na sociedade. Sendo assim, ela não apenas colabora com o processo de mercantilização, como transforma a até aquilo que, por essência, não é produto em mercadoria (COSTA et al, 2003).

Como todo pensamento que Adorno e Horkheimer vêm formulando em Dialética do esclarecimento (1985) e em Eclipse da Razão (2002) o que se observa predominando na sociedade de sua atualidade é a razão instrumentalizada que tem os seus fins preestabelecidos e não mede os meios para chegar até eles. Uma razão com a tendência profunda em dominar.

Nas linhas dos próprios filósofos Adorno e Horkheimer (1985, p.100) pode ler-se que:

De fato, o que se explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma.

Com bases nessas reflexões, Guimarães (2011, p. 42) afirma que a modernidade, “[...] vive novamente a Idade das Trevas, porém agora, a Inquisição se esconde sob as Instituições de uma sociedade guiada pela ideologia da indústria cultural”.

Guimarães (2011) ainda faz uma ilustração interessante a respeito da Indústria Cultural. O autor pensa o mundo como um lugar sob o efeito de um encanto – próprio dos filmes de ficção –, as pessoas estariam enfeitiçadas por um bruxo e não estariam agindo por vontade própria. Ela age com base naquilo que o enfeitiçador deseja que ela faça. É como se seus olhos estivessem acortinados e fossem impedidas de enxergar o verdadeiro mundo. O que Guimarães está querendo dizer é que na sociedade iluminista, o bruxo-enfeitiçador são as instituições e o feitiço é uma espécie de ideologia. Assim, a Industria Cultural seria o

feitiço mais poderoso, pois ela tem a capacidade de cegar a sociedade para ela não enxergar o mundo real.

Com esta alegoria supracitada, pode-se perceber que a sociedade sofre com a Indústria Cultural e não percebe. Ela é manipulada por uma força tão sutil que não é capaz de enxergar que está sendo enganada. Neste sentido, é possível pensar a Industria Cultural como manifestação perfeita da Razão Instrumental no agir social, pois tudo que pode levar o sujeito a emancipar-se, em seu cenário particular, é usado como instrumento para geração de lucro, repressão e dominação.

Assim, Mass (2011, p.83) refletindo sobre o indivíduo dominado que perde a consciência crítica afirma que:

As pessoas são induzidas a usarem os produtos da indústria cultural. Não existe faixa etária deixada de fora, todas as pessoas estão incluídas. Sem opção ou escolha sob as influências sofridas pelo uso instrumental da razão, as pessoas são moldadas em sua subjetividade. A sociedade está administrada pelo poder da indústria cultural, que amolda o sujeito incapaz da auto reflexão crítica, ou seja, incapaz de se dar conta de seu real lugar nessa lógica.

O homem, segundo Adorno e Horkheimer (1985, p.120) não é apenas induzido a adquirir os produtos da Indústria Cultural, mas ainda ele mesmo é transformado em produto dentro de sua dinâmica:

A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança.

Numa racionalidade instrumentalizada aquilo que é bem sucedido é provado em número, ou seja, a provação de que algo foi bom ou não, não é o impacto que resultou na face da sociedade, mas o número de indivíduo que procurou e adquiriu aquilo que o produtor oferecia. Assim nos “[...] procedimentos da indústria cultural, não há uma preocupação exata com seu conteúdo, mas com o registro estatístico dos consumidores” (COSTA; et al 2003 p.3).

Para essa finalidade de buscar oferecer o que a sociedade “necessita”, a Indústria Cultural se apoia nos meios de comunicação e vendem uma imagem, real ou não, que influenciam na sensibilidade dos indivíduos, os enganam ao levarem a pensar que necessitam de adquirir aquilo que se oferece. O homem é levado a

interpretar a realidade de maneira equivocada pensando, ele, que até mesmo seu lazer, conforto, diversão, descanso, prazer deve ser trocado por dinheiro (MASS, 2011).

O homem é ainda mais enganado quando pensa que comprando todas essas coisas está comprando a felicidade. Na inversão de valores objetivos – próprio da Razão Instrumental – a sociedade é manejada a pensar que felicidade é ter isso que a Indústria Cultural oferece e, consequentemente, não ter problemas.

Neste sentido Adorno e Horkheimer (1985, p. 119) acenam quanto o uso desta enganação afirmando que:

Divertir-se significa estar de acordo. Isso só é possível se isso se isola do processo social em seu todo, se idiotiza e abandona desde o início a pretensão inescapável de toda obra, mesmo da mais insignificante, de refletir em sua limitação o todo. Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir.

Por fim, a Indústria Cultural tende a transformar o próprio ser humano em objeto, ou seja, ele serve enquanto está contribuindo para a manutenção do capital. De fato, uma Razão Instrumentalizada que se fecha em si mesma e reduz o homem ao ponto de poder exterminá-lo sem retirar a sua própria vida, no sentido literal do termo, mas tirando sua liberdade e reduzindo ao máximo sua possibilidade de se transformar em um sujeito crítico.

No próximo capítulo deste estudo, pretende-se investigar até que ponto a educação da sensibilidade pode ser efetiva em uma sociedade mergulhada na Razão Instrumentalizada e saber se a sensibilidade pode ajudar o homem no processo de emancipação e relação com seus iguais sem manipulação, sem morte, sem barbárie.

4. RAZÃO SENSÍVEL

Existe um tipo de racionalidade diferente da racionalidade valorizada pela sociedade moderna. Uma racionalidade não intrínseca à lógica e aos processos teóricos, mas sim voltada para os sentidos, para a intuição e para a sensibilidade.

Utilizando do pensamento de Araújo (2009) para essa reflexão, é possível se pensar que na tradição do pensamento ocidental existe uma racionalidade que pode ser chamado de *Ratio*. Essa racionalidade do saber racional predominou principalmente no período moderno, como também no pensamento de Adorno e Horkheimer pôde-se perceber.

Essa racionalidade *Ratio* se identificou como uma razão pretenciosa e suficiente, passando olhar para o *Sensus* – expressão do sensível – como algo desnecessário e sem importância. O *sensus* ou essa racionalidade sensível do homem está relacionado com a parte da compreensão, da intuição e das afecções, ou seja, está no âmbito da sensibilidade (ARAÚJO, 2009).

Entre estes tipos de racionalidade precisa haver um equilíbrio. Uma sem a outra fica incompleta, neste sentido que Araújo (2009 p. 200) enfatiza que:

Na cultura e no existir humanos, a pertinência e a relevância da presença constitutiva da Razão (*Ratio*, *Logos*) é imprescindível como senso que potencializa a criticidade do pensamento, sua expressão como capacidade de discernimento e de indagação radical, como possibilidade de uma Razão que dialoga e que cria Sentidos. Porém, ao ser plasmada de forma isolada e desvinculada do *Sensus*, como se fosse o único modo de expressão do conhecimento verdadeiro, a Razão incide em processos reducionistas que desqualificam a complexidade in-tensiva do humano.

Pode-se comparar essa racionalidade *Ratio* e *Sensus* com a racionalidade subjetiva e objetiva de Horkheimer (2002). As primeiras possuem a tendência de prevalecer sobre as segundas. Um ponto de ligação entre elas é esse caráter reducionista do ser humano.

Essa razão possui a postura de dominação da natureza e de todo o sistema que se apresenta frente a ela. Uma razão que elimina as diferenças e deseja sobressair diante delas. Pode-se afirmar, diante dessa exposição, que essa razão é a razão da insensibilidade (HERMANN, 2002).

A superioridade da *Ratio* que se avalia como o contrário da *Sensus* tende a caminhar para o lado calculista da racionalidade. O que prevalece são os números,

o resultado, a exatidão, a lógica calculista. Assim não sobra espaço para esse lado dinâmico da existência, esse lado próprio do ser humano e de suas complexidades de pensamento e questionamento para aquilo que, em sentido lógico, não consegue responder (ARAÚJO, 2009).

O próprio Araújo (2009 p.200) vai fazer acenos para a filosofia de Horkheimer e Adorno quando diz que “os imperativos da racionalidade técnica e instrumental privilegiaram a lógica do cálculo – a Razão calculista –, que tende a reduzir o humano à funcionalidade do *metron*, da medida, aos parâmetros da forma mecânica”.

Uma das lutas da estética é contra esse tipo de racionalidade que tende a dominar. Na ascensão do Esclarecimento levantaram-se grandes pensadores com projetos filosóficos, culturais e artísticos que colocaram em suas pautas o debate entre racionalização e não racionalização. Dentre esses, pode se destacar Nietzsche que deseja substituir o cientista pelo artista. Anterior a esse teve-se Baudelaire que levanta a estética contra a ciência. Ou ainda Schiller que, através de um conjunto de cartas, propõem uma educação estética colocando os dois tipos de razão em harmonia para a formação integral do homem (HERMANN, 2002).

Araújo (2009) faz uma leitura da Grécia antiga e percebe que a Razão primeira que havia nessa época era um *Logos* intuitivo, uma Razão existencial, que com o passar do tempo foi sendo deixada de lado com a ascensão do *Logos* abstrato. A Razão existencial estaria prontamente aberta ao diálogo e percebia o mundo pela ótica da universalidade, porém foi perdendo espaço para a Razão abstrata fechada na monologia e na verticalidade.

A racionalidade existencial, o *Sensus*, está ligado a corporeidade, na vivência humana, nos órgãos sensoriais, aquilo que permite o homem conhecer e se relacionar com o mundo, está nas camadas mais sensíveis do homem. Pode-se afirmar então que o *Sensus* “[...] emerge dos horizontes do sensório, dos perceptos sensíveis, do senso intuitivo, em suas expressões pregnantes, se expande e se prolonga nos senso do imaginário, da consciência compreensiva, da Razão-Sentido.” (ARAÚJO, 2009 p. 201).

Hermann (2002) em suas considerações faz um apelo para que se permita que a razão e a sensibilidade não sejam movimentos contraditórios, pois, pela estética, o homem tem a capacidade crescer no âmbito da sensibilidade. E essa

pode ajudá-lo a fazer uma revisão de suas próprias convicções e que ele compreenda seus próprios limites.

Em concordância, com o que foi dito por Hermann (2002), Chinellato (2007, p. 101) afirma que o “acordo da sensibilidade e do intelecto, é essencial para que o homem adquira uma maior consciência sobre sua própria vida.”

No pensamento de Araújo (2009, p. 202) essa sensibilidade pode colocar o homem em relação com outro e ainda produzir conhecimento em um âmbito específico do saber. Assim o autor descreve:

A dis-posição do estado sensível nos possibilita o estar-sendo-no-mundo-com-os-outros, de modo encarnado e radical, mediante os processos de percepção e de compreensão em que podemos tocar, cheirar, escutar, saborear e olhar o mundo, bem como, conjuntamente, pensar, meditar por meio de nossa relação direta e originária com ele. Essa dis-posição desemboca em formas de saber – sapere – imbuídas do elã do vivido-vivente que traduzem um “enraizamento dinâmico”.

Neste ponto, pode-se correlacionar mais uma vez esse tipo de racionalidade com o que Adorno e Horkheimer (1985) que apresentam como razão objetiva que procura a autopreservação da espécie. Essa racionalidade sensível se coloca no mundo com o outro e não com a tendência de se prevalecer sobre o outro. O homem se relaciona com o mundo que o rodeia e adentra a dimensão do saber.

Por razões como esta citada acima que seria importante cultivar o lado da sensibilidade, pois “quanto mais exercitamos as potencialidades sensíveis, mais e melhor podemos apreender, compreender e vivenciar a dinamicidade dos fluxos do universo, os ritmos sincopados do existir, das coisas” (ARAÚJO, 2009 p. 202).

Importante destacar o que escreve Pillotto (2007), quando este relata que a sensibilidade não é uma dádiva do artista somente. Essa capacidade é intrínseca ao ser humano mesmo que em graus diferentes.

4.1 Sensibilidade E Estética

O homem que valoriza sua sensibilidade, enquanto racionalidade, é um homem educado pela estética. O conceito “estética” – criado por Baumgarten em 1735 – significa, justamente, ciência do conhecimento sensível. Este afirmava que o sensível não era apenas os objetos que se apresentavam ao sujeito e lhe causavam

sensações, mas também as representações que se podia fazer sobre os objetos pela capacidade imaginativa (CARCHIA; D'ANGELO, 2009).

Neste sentido que Hermann (2002, p. 13) afirma que “a experiência estética traz o estranho, a inovação e a pluralidade”. Afirma ainda, no mesmo trecho, que a estética pode “salvar o não-idêntico e o contraditório, as dificuldades de lidar com oposições razão-imaginação, espírito-corpo, contingência-necessidade, unidade-pluralidade, decorrentes das interpretações metafísicas do mundo”.

Embebido pela experiência estética Pastro (2012 p.12), afirma que o belo atrai o homem e que o homem, por natureza, é atraído pela beleza. Nesse contato abre-se no homem “[...] um horizonte que ultrapassa regras, palavras e emoções e gera novos encontros a ponto de encantar e seduzir e tocar profundezas não percebida pela razão”.

Pastro (2012) ainda afirma que a beleza não é algo que está dentro do ser humano, está para além dele, porém ela o atrai, o seduz até o ponto que o ser humano adentre e a experimente. E aquele que a encontra não consegue mais viver sem ela.

É no contato com a subjetividade da beleza que o homem cultiva sua própria sensibilidade e sua racionalidade objetiva. Dentro desse âmbito estético o ser humano pode encontrar a forma de viver sem usar da razão para seus próprios fins, pelo contrário, pode auxiliar na construção do todo.

Neste sentido que o Araújo (2009, p. 203) aponta para o sentir e o inteligir como dois modos de razão que devem ser integrados. Descreve o autor que:

A esfera do sentir/sensível, não é nem apenas estimulante nem apenas coadjuvante, mas, sobretudo, estruturante nos processos de sedimentação do saber/conhecer, dos Sentidos, conjuntamente com a esfera do racional. O sentir e o inteligir são dois modos e níveis diferenciados de um mesmo processo de percepção, de apreensão e de compreensão. Existe uma codeterminação/coimplicação originária entre sensível e inteligível. Pensamos sentindo e sentimos inteligindo, simultânea e alternadamente. A inteligência é um compósito híbrido de senciente e de pensante. O sentir é inerente ao próprio inteligir.

Essa beleza que atrai o homem o forma, bem como, sua sensibilidade e racionalidade objetiva vão sendo cultivadas. Pastro (2012) afirma que a beleza ao mesmo tempo que atrai o homem ela o fere, produz lágrimas, e o leva a uma profunda consciência do outro potencializando a vida. É neste sentido que a razão objetiva, própria da autopreservação, se manifesta.

4.2 Sensibilidade E Barbárie

A barbárie é uma das críticas feitas pelos pensadores da Teoria Crítica de Frankfurt, entre eles Adorno e Horkheimer, que mergulhados no processo violento do século XX, sofreram a ascensão do nazismo entraram em confronto com a racionalidade que tende ao autoritarismo e a perda da razão sensível.

É importante entender a etimologia da palavra barbárie, que deriva da palavra *Barbos* que se refere aquelas pessoas que não falavam a língua grega, ou seja, aqueles que estão a margem, que estão fora do processo civilizatório, no pensamento grego antigo (CEZÁRIO, 2018).

Depois de milênios seguintes, a palavra barbárie, foi tomando outras proporções diferentes. Adorno (1995, p.53) define barbárie da seguinte forma:

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontram atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico – e não apenas por terem sem sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo, ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, alias uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade.

Pode-se perceber nas linhas supracitadas de Adorno que, além da definição, o filósofo mostra sua preocupação com a barbárie que tende a predominar no pensamento contemporâneo. A barbárie seria a agressividade canalizada pelo e para ser humano.

Maffesoli (1998) contribui com a reflexão, nesta presente temática, explanando que o pensamento ocidental deveria dar atenção ao oriental na questão de sensibilidade e a força. As duas fazem parte do ser homem, mas quando a segunda se abdica da primeira a tendência é que a força se reduza a violência. Aí o que era próprio do homem se transforma em desumanização.

Pode-se verificar no pensamento Frankfurtiano a contribuição nas reflexões sobre a barbárie. Percebe-se então que um dos tantos motivos pelo qual a barbárie se manifesta é a falta de sensibilidade na formação do homem (CEZÁRIO, 2018).

No pensamento de Adorno (1995) fica explícito o seu desejo de lutar contra a barbárie tanto em um âmbito econômico tecnológico, quanto no sentido de humanização dos indivíduos. É sobre esse segundo aspecto que este estudo reflete neste momento.

Nota-se assim que a barbárie é consequência da falta de experiência, ou a pobreza de experiência. Através dos pensadores da Escola de Frankfurt pode-se afirmar que na Segunda Guerra Mundial o homem experimentou as mais desumanas formas de violência (CEZÁRIO, 2018).

Nos estudos de Morais (2017) fica explícito que Benjamim entendia a experiência em dois níveis, a experiência tradicional e a experiência de choque. Ambos tipos de experiência, para Benjamim, são passados pela contação de histórias, como um pai que conta história a um filho.

Ainda utilizando do pensamento de Morais (2017) para entender Benjamim, a Experiência Tradicional é a experiência que um homem faz na sua vida e passa para outros com a finalidade de criar valores de cultura e colaboração para a sabedoria do outro. Esse transmitir de experiência é feito com mais sensibilidade e pensamento voltado para o bem do outro e do todo. Já a experiência de choque é aquela que homem realiza em sua vida e não consegue a transformar em sabedoria ao outro, ele não consegue usar dela para passar ao outro. Benjamim usa como exemplo as experiências que os soldados viveram na guerra.

Cezário (2018, p.12-13) define experiência como “aquilo que se adentra ao mundo empírico, que possui valor sensível, que nasce no seio da vida humana e que com a narrativa faz-se de maneira compartilhada transitando no passado e futuro.”

Pode-se identificar que no pensamento dos filósofos de Frankfurt a sensibilidade, enquanto razão das coisas sensíveis e da intuição, pode propor ao homem um estilo diferenciado de viver e de evitar com que a barbárie se manifeste na história.

Para contribuir com esta reflexão Oliveira (2010, p.5) descreve, em seu estudo de educação contra a barbárie, o que a falta de sensibilidade pode ocasionar nos homens da seguinte maneira:

A educação pautada pela severidade e pela disciplina extrema é condição propícia para a barbárie. A dureza significa indiferença em relação à dor. E a insensibilidade é um dos obstáculos à filosofia e à educação emancipatória. Segundo Aristóteles, foi pela sensibilidade (*thauma*) que os homens começaram a filosofar (cf. *Metafísica I*, 982). A insensibilidade é uma das características das pessoas desprovidas de autoconsciência e, portanto, autoritárias. Os indivíduos desprovidos de autoconsciência constituem o caráter manipulador. São pessoas desprovidas de emoções, detentoras de consciência “coisificada” transformando a si mesmas e aos outros em “coisas”.

A sensibilidade como algo inerente ao ser humano precisa ser educada nele. O ser humano precisa educar sua sensibilidade sendo educado com sensibilidade. A educação aconteceria na relação entre os homens. Desse modo aprenderíamos “[...] a ser nós mesmos, na proporção em que urdimos a aprendência do ser-com-os-outros, em que nos aprendemos.” (ARAÚJO, 2009 p.212).

A sensibilidade é aquela potência que coloca o ser humano em relação construtiva e dialógica o que seria contrário da relação própria da barbárie que deseja dominar, manipular e até mesmo matar a sua própria espécie. A razão da sensibilidade é a razão da cultura (HORKHEIMER, 1989).

4.3 Sensibilidade E Razão Instrumental

A razão instrumentalizada é um dos problemas levantado por Adorno e Horkheimer nos meados da década de 40. Porém essa é uma razão que segundo os filósofos está presente na sociedade desde o Século das Luzes, ou seja, uma racionalidade presente a mais de cem anos até ser denominada assim por eles.

Segundo Horkheimer (2002) essa racionalidade tende a caminhar para uma racionalidade de dominação e manipulação. A racionalidade subjetiva prevalecendo sobre a racionalidade objetiva.

A razão subjetiva é a razão instrumentalizada, utilitarista, fria e matemática que busca os próprios interesses sem colocar o outro na medida de suas ações. A razão objetiva é a razão que pensa no outro, uma razão ligada a valores. A racionalidade objetiva é aquela que promove as relações entre os seres humanos (HORKHEIMER 2002).

A sensibilidade seria um ponto próprio da razão objetiva do pensamento de Horkheimer, pois a sensibilidade tende a colocar o ser humano em diálogo, ela pensa no bem comum e se coloca disponível à relação.

Para ajudar nessa reflexão, Araújo (2009 p.214) relembra que o ser humano, educado na sensibilidade, e com as fruições da sensibilidade, se torna um homem para a relação. O autor relata da seguinte forma:

O cuidado com o advento dos valores humanos, da Sensibilidade, mediante os ritos vivos de iniciação, implica um processo pedagógico que se lastreia no *pathos* do amoroso. Os feixes do amoroso nos abrem e nos dis-põem para vivências in-tensivas conosco mesmos e com os outros, suscitando entrelaces que nos aproximam e que compõem aos abraços que *ecofraternizam*. A sinergia do amoroso implica a fruição dos sentires que co-movem, que joram in-tensidade e alumbramento. A vibração do amoroso desborda a simpatia e a empatia dos laços afetivos que nos coimplicam no com-partilhar as diferenças. Assim, podemos celebrar os elos que nos unem e engrandecem, que fazem expandir o sentimento do mundo, a sinergia do ser-sendo-com-os-outros.

Dessa forma que se vê possível fazer essa correlação entre o pensamento da Razão Sensível com o pensamento da razão objetiva de Horkheimer. É a razão que não promove a barbárie. É a razão que não manipula, engana e mata. É a razão que se coloca em disposição do outro, com valores enraizados na promoção da vida. A razão da sensibilidade proporciona ao homem o “sentimento de copertencimento à humanidade” (ARAÚJO, 2009, p. 214).

A racionalidade do Esclarecimento tende a excluir as coisas próprias da sensibilidade e pautar toda sua confiança na exatidão dos números. Porém Fernandes (2009 p. 16) chama a atenção para que se possa compreender que nas relações humanas o conhecimento acontece em outras áreas fora da lógica. Elas acontecem em um processo “não racional, não cognitivo, que se estrutura através da estética e por sensações, paixões e sensibilidades corporais que não negam também o lugar do ‘espírito’”.

O mesmo Fernandes (2009, p.19) continua, em sua explanação, sobre a possibilidade de atuar no mundo de forma sensitiva, afirmindo que:

Dentro desta perspectiva, o indivíduo constrói sua história a partir de uma socialidade de base que o religa ao mundo a partir de sua capacidade de criação e de invenção, a partir da sensibilidade, ou seja, não apenas a partir da relação formal racional, mas também a partir das sensações [...] e sensibilidades, tais como a estética.

Essa racionalidade subjetiva que é a racionalidade instrumental gera no ser humano, segundo Horkheimer (2002) uma cegueira. Os indivíduos, atuantes da sociedade, acabam, no fim, agindo pelo impulso automático, aceitando aquilo que é oferecido sem ter uma reflexão crítica da coisa. Porém com o que explanado até aqui, pode-se perceber a razão da sensibilidade como um tipo de racionalidade que age de modo contrário aos costumes da razão instrumentalizada, justamente pela sua característica estética de estranhamento sobre o que está sendo examinado. A racionalidade sensível colabora para a formação do sujeito crítico.

Colaborando com o que foi levantado, Duarte Junior (2001) descreve que a razão instrumentalizada culminou em uma filosofia que defendeu a morte do sujeito e a diluição do homem em uma realidade anestesiada e coisificada.

Já a razão sensível proporciona uma estesia no homem que é a faculdade de sentir. Esse sentir coloca o homem em movimento e o retira dessa anestesia vivida pela instrumentalização da razão.

Tomar a razão sensível como um “estilo de vida” seria uma reformulação do que se vive até os dias de hoje. Para Duarte Junior (2001 p.157) esse processo deveria estender a todos os homens seja qual for sua faixa etária e a consequência seria um “significativo incremento na qualidade de vida dos indivíduos e da sociedade como um todo”.

Assim fica a reflexão feita sobre a possibilidade de a razão da sensibilidade ser um meio eficaz para os homens entrarem em detrimento da razão instrumentalizada que tende acomete-los.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teoria Crítica é um ramo da filosofia que nasceu nos pensamentos de Horkheimer, quando o filósofo levantava críticas ao pensamento Iluminista. A conceitualização da Teoria Crítica de Horkheimer está no seu livro Teoria Tradicional e Teoria Crítica.

Contudo, a Teoria Crítica já existia, enquanto ideia, antes de Horkheimer conceitua-la. Ela estava nas entrelínhas de Marx que desejava levantar uma revolução por ver a desigualdade dentro da luta de classes.

Horkheimer descreve a Teoria Crítica como uma filosofia que analisa a realidade e não se detém apenas no analisar, mas criticando propõe uma forma de que aquele problema possa ser sanado. Se se analisa um problema da realidade e apenas o descreve, esse estaria operando segundo a Teoria Tradicional. E é por propor uma revolução que Marx já formulava Teoria Crítica. Os pensadores desse movimento partiam suas pesquisas dos pensamentos de Marx, mas não paravam nele. O principal motivo disso é que percebiam que Marx havia feito as pazes com a violência e esses repudiavam qualquer atitude que pudesse culminar em barbáries.

Todo esse pensamento da Teoria Crítica estava nascendo na Europa, mais especificamente em Frankfurt – Alemanha, juntamente com a ascensão do partido nazista que culminou na perseguição de todos os pensadores que trilhavam o caminho da Teoria Crítica.

Um dos conceitos elaborados pelos pensadores de Frankfurt foi a Razão Instrumental, nos escritos de Adorno e Horkheimer “Dialética do Esclarecimento” e depois nos pensamentos de Horkheimer em “Eclipse da Razão”. Os filósofos preocuparam-se em dividir a razão em duas faces. A razão subjetiva e a razão objetiva.

A razão subjetiva é a razão que se deixou instrumentalizar pelo sistema capitalista. É a razão que procura os próprios fins, a razão que deseja prevalecer sobre o mundo que está ao seu redor. Essa razão é capaz de cometer barbáries. É a razão do Esclarecimento, a razão de Auschwitz.

A razão objetiva é a razão dos valores, essa não se deixa instrumentalizar. Ela não possui o fim em si mesma, essa razão olha para o todo se preocupa com o outro. É a razão da autopreservação, ela procura preservar a própria espécie e não

exterminá-la. É a razão da não barbárie, pelo contrário, é a razão que promove a vida. Esse tipo de razão tendeu a extinção dentro do Esclarecimento.

O que aconteceu no Século das Luzes foi que a razão objetiva sofreu um eclipse pela razão subjetiva, como fica claro no pensamento de Horkheimer. Porém pode-se encontrar esperança no pensamento do filósofo principalmente pelo termo “eclipse”. O eclipse é algo passageiro, não existe eclipse que perdure uma vida inteira, mesmo que agora falte luz pelo bloqueio eclipsal, logo ela retornará, pois o que ofusca passa. Se Horkheimer não tivesse esperança e poderia ter usado o termo morte da razão e não eclipse da razão.

O que a Teoria Crítica deseja é formar o sujeito crítico na sociedade. Um sujeito que não aceite tudo que lhe é imposto, mas que, pela sua capacidade de raciocinar, entre em confronto com as coisas que se levantam diante dele principalmente as coisas próprias do capitalismo. O sujeito crítico não se deixaria dominar pelo capital.

A Razão Instrumental deu origem e ainda sustenta a Indústria Cultural. Essa indústria tende a manipular os homens sobretudo pela via dos meios de comunicação, ela manipula a sociedade visando o lucro. Seu desejo é o de vender os produtos e fazer o homem pensar que ele precisa consumir aquilo que está sendo lhe oferecido.

Destarte, foi-se refletido sobre a Razão Sensível. Um estilo de racionalidade que não parte dos sistemas lógicos numéricos, mas das capacidades pentasensoriais do homem, de suas intuições e seus afetos. Das capacidades mais primitivas, a capacidade de sentir.

O homem que se educa e deixa-se educar pela Razão Sensível se coloca em relação com o mundo e com os outros. A razão da sensibilidade não possui a tendência da dominação, da violência e da manipulação. Características marcantes da racionalidade instrumental.

A Razão Sensível é a razão que promove a vida e não a barbárie. É a razão que se não se faz egoísta. O homem que se educa pela sensibilidade não transforma sua agressividade em violência e não produz barbáries. A razão da sensibilidade é a razão contraditória a Auschwitz.

Se a Razão Instrumental é a racionalidade da Indústria Cultural a Razão Sensível é a racionalidade da cultura e da emancipação. O ser humano educado pela Razão Sensível não age em função da instrumentalização. Aquele

educado pela Razão sensível não tende a coisificar o homem. A Razão Sensível é a razão da autopreservação.

O que se pode considerar, ao final desse estudo, é que Razão Sensível é uma possibilidade de enfrentamento à razão instrumentalizada. Essa racionalidade tem sido, ainda, pouco discutida nos ambientes acadêmicos, mas é possível perceber que ela está ganhando espaço.

A Razão Sensível provoca uma estesia no homem e o coloca em movimento, faz o homem caminhar. O que pode ser discutido a partir disso é se perguntar onde o homem pode chegar caminhando por esses caminhos. Abre-se assim, um leque de reflexões e possibilidades para novos estudos.

REFERÊNCIAS:

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. Educação e Emancipação. In: **ADORNO, T.W. Educação e emancipação.** Tradução de Wolf gang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARAÚJO, Almir Lima de. Os Sentidos Da Sensibilidade E Sua Fruição No Fenômeno Do Educar. **Educação em Revista.** Belo Horizonte. Ano 02, n. 25. p. 199-222, ago. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/edur/v25n2/09.pdf>. Acesso em: 13 de julho de 2020.
- CARCHIA, Gianni; D'ANGELO, Paolo. **Dicionário de Estética.** Lisboa: Edições 70, 2009.
- CEZÁRIO, Maria Angélica. BARBÁRIE, EXPERIÊNCIA E EDUCAÇÃO: UM DIÁLOGO COM WALTER BENJAMIN E THEODOR ADORNO. **Foco.** Itaruma. v. 13. n. 10, p. 8-22, jul/dez. 2018. Disponível em: <http://revista.facfama.edu.br/index.php/PedF/article/view/356>. Acesso em: 29 de setembro de 2020.
- CHINELLATO, Daniel Dobrigkeit. **Por uma razão estética:** um elo entre o inteligível e o sensível. 2007. Dissertação de Mestrado em Artes (Universidade Estadual de Campinas), Campinas 2007. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/284261/1/Chinellato_DanielDobrigkeit_M.pdf. Acesso em: 27 de setembro de 2020.
- COSTA, Alda Cristina Silva da; et al. Indústria cultural: revisando Adorno e Horkheimer. **Movendo Ideias.** Belém. v 8, n. 13. p. 13-22, jun. 2003. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/161523059.pdf>. Acesso em: 13 de julho de 2020.
- DONÁRIO, Arlindo Alegre; SANTOS, Ricardo Borges. **A Teoria de Karl Marx.** CARS – Centro de Análise Económica de Regulação Social. Lisboa 2016
- DUARTE JUNIOR, João Francisco Duarte. **O Sentido dos Sentidos:** A Educação do Sensível. Curitiba: Criar, 2001.
- ENGELS Friedrch; MARX Karl. **Manifesto Comunista.** 5. ed. São Paulo: Boitempo. 2007.
- FERNANDES, Cíntia San Martin. Entre a razão instrumental e a razão sensível: o conceito de potencialidade estético-comunicativa como proposta teórico compreensiva das sociabilidades ou comunicabilidades contemporânea. In: **Congresso Lusocom: Comunicação, Espaço Global E Lusofonia.** 2009. Disponível em: <http://adminnovoportal.univali.br/pos/mestrado/mestrado-em-gestao-de-politicas-publicas/cadernos-de-pesquisa/Documents/caderno-pesquisa-14-2.pdf>. Acesso em: 29 de setembro de 2020.K

FLECK, Amaro. Afinal de Contas o Que É Teoria Crítica?. **Princípios**. Natal, v. 24, n. 44 Maio-Ago. 2017, p. 97-127. Disponível em: doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID12083. acesso em: 30 de junho de 2020.

GUIMARÃES, Nathalia Muylaert Locks. **A possibilidade de Uma Transformação Social Em Horkheimer:** Da Teoria Crítica À Critica da Razão Instrumental. 2018. Monografia (Pós-Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4860/3662.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 13 de julho de 2020.

HERMANN, Nadja. Razão e sensibilidade: notas sobre a contribuição do estético para a ética. **Educação & realidade**. Porto Alegre. v. 27, n. 1. p. 11-26, jun. 2002. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/129354>. Acesso em: 27 de setembro de 2020.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro. 2002.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e Teoria Crítica. In: HORKHEIMER, Max. **Os Pensadores Textos Escolhidos Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas**. 1. Ed. São Paulo: Cultural, 1975. p. 163-170.

HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. In: Pensadores, Textos Escolhidos Max Horkheimer, Theodor Adorno; São Paulo: Nova Cultural – 1989.

MAFFESOLI, Michael. **Elogio da Razão Sensível**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

MASS, Olmaro Paulo. **Racionalidade dialética entre mito e esclarecimento:** uma leitura da Dialética do esclarecimento, de TW Adorno e M. Horkheimer. 2011. Tese (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2883/1/436149.pdf>. Acesso em: 13 de julho de 2020.

MATOS, Olgária Chain Féres. **A Escola de Frankfurt:** luzes e sombras do Iluminismo. 1. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MORAIS, Guilherme Augusto Louzada Ferreira de. O conceito de experiência, de Walter Benjamin, análogo às narrativas heroicas clássicas. **Letras Escreve**, v. 7, n. 3, p. 385-402, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/lettras/article/download/3167/pdf>. Acesso em: 29 de setembro de 2020.

MOTTA, Ana Paula Pinheiro; AQUINO, Rodolfo Anderson Bueno de. A escola de Frankfurt: fundação da teoria crítica à indústria cultural, 2015. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=5e04a15b7c5a842c>. Acesso em: 12 junho. 2020.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

OFFREDI, Julio Cesar Figueiredo. **Uma proposta de democracia segundo Habermas:** uma contribuição para concepção e análise do Direito. 2007. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Maio de 2007. PUC-Rio de Janeiro. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp039792.pdf> acesso em: 17 de julho de 2020.

OLIVEIRA, Marta Regina Furlan de. Indústria cultural, razão instrumental e educação: aproximações teóricas à luz dos escritos de Theodor W. Adorno e Max Morkheimer. In: 3er Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación **ACTAS**, v. 3, ALFE- Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación 2015.

OLIVEIRA, Paulo César de. EVITAR A BARBÁRIE: A FINALIDADE DA EDUCAÇÃO SEGUNDO ADORNO. **Existência e Arte.** São João Del-Rei. Ano. V. n. V, jan/dez 2010. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaarte/Edicoes/5_Edicao/evitar_a_barbrie_paulo_csar_de_oliveira.pdf. Acesso em: 29 de setembro 2020.

PASTRO, Cláudio. **O Deus da Beleza:** A Educação Através da Beleza. São Paulo: Paulinas, 2012.

PESSI, Donizeti. **A Experiência Estética, A Atitude Estética Reflexiva E A Formação De Professores Em Artes Visuais.** Tese (Pós-Graduação em Educação) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2019.

PILLOTO, Silvia Sell Duarte Pilloto. Educação pelo sensível. **Letras, Artes e Comunicação.** Blumenau. v.1, n. 2. p. 113-127, mai/ago. 2007. Disponível em: <https://proxy.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/683>. Acesso em: 27 de setembro de 2020.

SILVA, Daniel Ribeiro da. Adorno e a indústria cultural. **Urutágua.** Maringá/PR. Ano I, n. 04, maio de 2002. Disponível em: http://www.urutagua.uem.br/04fil_silva.htm acesso em: 30 de junho de 2020.

SILVA, Rafael Cordeiro. HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da Unesp, 2015, 207p. **Trans/Form/Ação,** Marília , v. 42, n. 1, p. 245-254, Mar. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.p?script=sci_arttext&pid=S0101-31732019000100245&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 julho. 2020.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt:** História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.