

A CRÍTICA DE ROUSSEAU AO ILUMINISMO NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO DE ADORNO E HORKHEIMER*

ROUSSEAU'S CRITIQUE OF THE ENLIGHTENMENT IN ADORNO AND HORKHEIMER'S DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT

Manoel Dionizio Neto**

RESUMO

Discorre-se sobre a crítica de Rousseau ao Iluminismo, tendo como referência o *Discurso sobre as ciências e as artes* em que a razão, exaltada pelos iluministas, foi submetida à crítica, que toma uma dimensão maior quando a civilização passa a objeto de reflexão sobre o progresso negativo por ela expresso. Visa-se assim compreender a passagem do estado natural ao estado civil como degradação da natureza com o estabelecimento da propriedade privada, condição para o surgimento da pobreza, da miséria, do despotismo e da escravidão. Compreende-se assim o progresso como regressão moral em face da liberdade e da perfectibilidade, expresso pela educação dos colégios a serviço da dominação em nome das ciências e das artes, bem como pelos espetáculos promovidos por companhias de artes que visam a difusão da fantasia para o estímulo à produção e ao consumo de bens, materiais ou não. Trata-se assim da crítica ao Iluminismo que se desdobrará na Teoria Crítica expressa por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, onde vemos refletido o pensamento de Rousseau no que dizem os filósofos de Frankfurt a respeito da apropriação da ciência, da tecnologia e da cultura pelo capitalismo em suas diferentes vertentes, a exemplo do fascismo e do nazismo, pela indústria cultural alimentada pela razão instrumental contraposta à razão crítica. Neste sentido, vê-se a continuidade da reflexão de Rousseau no pensamento dos frankfurtianos em conformidade com o contexto do século XX.

PALAVRAS-CHAVE: natureza; iluminismo; dialética; teoria crítica; civilização

ABSTRACT

Rousseau's critique of the Enlightenment is discussed, having as reference the *Discourse on the Sciences and Arts*, in which reason, exalted by the Enlightenment, was subjected to criticism that takes on a greater dimension when civilization becomes an object of reflection on the negative progress it expresses. Thus, the aim is to understand the passage from the natural state to the civil state as a degradation of nature with the establishment of private property, a condition for the emergence of poverty, misery, despotism and slavery. Therefore, progress is understood as a moral regression in the face of freedom and perfectibility, expressed by the education of schools at the service of domination in the name of science and arts, as well as by the shows promoted by art companies that aim to spread fantasy to stimulate the production and consumption of goods, material or not. It is thus the critique of the Enlightenment that will unfold in the Critical Theory expressed by Adorno and Horkheimer in the *Dialectic of Enlightenment*, where we see Rousseau's thought reflected in what the Frankfurt philosophers say about the appropriation of science, technology and culture by capitalism in its different facets, like fascism and Nazism, by the culture industry fed by instrumental reason opposed to the critical reason. In this sense, one can see the continuity of Rousseau's reflection in the thought of the Frankfurtians in accordance with the context of the 20th century.

KEYWORDS: nature; enlightenment; dialectic; critical theory; civilization

* Artigo recebido em 09/07/2023 e aprovado para publicação em 13/11/2023.

** Professor da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Email: manoel.dionizio@professor.ufcg.edu.br.

INTRODUÇÃO

Refletimos sobre o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, tomando-o como um iluminista crítico do *Iluminismo*, fazendo-se como autocrítica desse *Iluminismo*, concordando, assim, com Alain Touraine (1995), que vê em Rousseau a “crítica modernista da modernidade”. Quando nos voltamos para o exposto em sua obra, damos conta de que, já no *Discurso sobre as ciências*, ele aparece como crítico da civilização conforme estava configurada em seu tempo. Esta crítica se faz ainda mais notória na reflexão sobre as condições em que se deu a formação do Estado com a passagem do estado de natureza ao estado civil, base de corrupção da natureza compreendida pela degradação do homem com os seus vícios e preconceitos que, segundo ele, foram estimulados pelas ciências e as artes, mas que se fizeram a partir do convívio social em que se deu o aparecimento da propriedade privada que fizera o progresso da desigualdade entre os homens.

No exposto por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, parece que voltamos à crítica de Rousseau que, começando pelo seu *Primeiro Discurso*, desdobra-se no *Emílio* e no *Contrato social*. Partindo de referenciais diferentes, mas situando-se no contexto da sociedade capitalista que se iniciara com a modernidade, Adorno e Horkheimer refletem sobre a razão iluminista enquanto esclarecimento que, de algum modo, remete-nos à Antiguidade em que já se encontram as contradições do esclarecimento enfatizadas pela modernidade, mas sobretudo na sociedade do século XX com a ascensão do fascismo e do nazismo, ao tempo em que se firmara o stalinismo que, em nome do socialismo ou mesmo do comunismo, se estabeleceu igualmente como regime totalitário, expressando assim a crise da modernidade que nada mais do que crise do esclarecimento em suas contradições. Perguntamos, então, pela presença de Rousseau na obra dos filósofos de Frankfurt, buscando compreendê-lo no desdobramento da modernidade no pensamento crítico da Escola de Frankfurt.

Não se trata, pois, da presença de Rousseau na *Dialética do esclarecimento*? Partimos, pois, da crítica efetivada por Rousseau ao se contrapor à desordem social fortalecida pelos interesses capitalistas próprios da modernidade nascente, indo ao encontro da crítica da razão posta por Adorno e Horkheimer ao pensar a sociedade do século XX que, em nome da ciência e da tecnologia em desenvolvimento contínuo, fora espaço para a passagem da civilização à barbárie. Não seria, então, o caso de afirmar que, em Rousseau, já se encontrava a advertência para isto que se fizera objeto de crítica dos autores da *Dialética do esclarecimento*?

CRÍTICA DE ROUSSEAU AO ILUMINISMO

Jean-Jacques Rousseau (1999, p. 185), em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, coloca, para si mesmo, uma difícil questão: “Como ousar censurar a ciências perante uma das mais sábias companhias da Europa, louvar a ignorância numa Academia célebre e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito pelos verdadeiros sábios?” Propunha-se responder à questão proposta pela Academia de Dijon: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?” E ele ousara responder pela negativa. Mas, como poderia ficar perante os juízes, isto é, aqueles que estavam ali para julgar a sua resposta em nome dessa Academia? Responder pela negativa parecia censurar às ciências e às artes. Não seria ir de encontro à própria Academia, uma companhia de sábios da Europa? Como seria, então, possível a conciliação entre o desprezo pelos estudos e o respeito pelos verdadeiros sábios?

Considere-se aqui a exaltação à razão, isto é, o encanto das grandes conquistas no âmbito das ciências e das artes, remetendo-se à *técnica* como foram vistas pelos gregos. Assim não poderiam ser ignoradas as grandes expressões da ciência, ou dos que muito havia contribuído para o seu desenvolvimento. Veja-se, por exemplo, Voltaire. Este, em suas *Cartas inglesas ou Cartas filosóficas*, exaltou muito John Locke, dizendo mesmo nunca ter “havido espírito mais sensato, mais metódico, um lógico mais exato do que ele que, mesmo não sendo um grande matemático, “ninguém provou melhor do que ele que se poderia ter o espírito geométrico sem o apoio da geometria” (VOLTAIRE, 1984, p. 20), comparando-o com Descartes que fora, sim, um grande matemático, impulsionador da geometria. Mas, para além dessa exaltação a Locke, voltou-se para Isaac Newton, dizendo da sua incomparável mestria, distanciando-o muito de Descartes, que experimentara “tudo que é próprio da humanidade”, após à morte de Francine, filha que tivera com sua amante (VOLTAIRE, 1984, p. 24). Diz, então, a respeito de Newton:

A carreira do Cavaleiro Newton foi completamente diferente. Viveu oitenta e cinco anos, sempre tranquilo, feliz e honrado em sua pátria. Sua grande felicidade foi não somente a de nascer num país livre, mas também numa época em que, banidas as impertinências escolásticas, apenas a razão era cultivada. E assim, o mundo só poderia ser seu discípulo e não seu inimigo.

Vê-se aqui como Voltaire se refere à razão. Newton teria vivido em uma época que lhe permitiu uma vida tranquila, equilibrada, sendo feliz, não só por ter nascido em um país livre,

mas também numa época em que “apenas a razão era cultivada”. Isto sem esquecer a importância de Descartes: o grande marco da Filosofia Moderna, fundador do racionalismo. Mas, no século XVIII, já não poderia ser comparado a um Isaac Newton. Este, sim, representante maior do desenvolvimento da ciência em seus dias. Por isso vale considerar as palavras ainda do próprio Voltaire (Voltaire, 1984, p. 24): “Pouca gente em Londres lê Descartes, cujas obras tornaram-se inúteis efetivamente. Muito pouco lêem Newton, porque é preciso ser sábio para compreendê-lo. Mas todo mundo fala sobre os dois. Nada é atribuído ao francês; tudo, ao inglês”. Parecia isto dizer que, nele, o cultivo da razão se fizera de forma mais expressiva. Seria, então, de se estranhar que se negasse qualquer importância ao desenvolvimento das ciências e das artes. A resposta de Rousseau estava, portanto, na contramão da história. Era o que parecia. O movimento Iluminista surgira, pois, para consolidar essa conquista das ciências e das artes. Parecia assim incompreensível que alguém não reconhecesse sua grandeza ou até mesmo depusesse contra elas, dizendo que não contribuíram para o aprimoramento dos costumes. Todavia, fora isso que dissera Rousseau. E dissera para o tribunal da Academia que promovia as ciências e as artes.

Estava posta a crítica ao *Iluminismo*. Isto é: *crítica às Luzes* que apareceram para combater todo obscurantismo de uma época nebulosa ou mesmo das trevas, como se dizia; afinal, apostava-se no esclarecimento como condição a que tinha chegado a humanidade que estava alcançando a maioria da razão. Tratava-se, pois, da crítica ao *Iluminismo* que, nas palavras de Alain Touraine (1995, p. 20), queria “destruir não apenas o despotismo, mas os corpos intermediários, como o fez a Revolução Francesa: a sociedade deveria ser tão transparente quanto o pensamento científico”. Como, então, alguém ousaria criticar, ou seja, contestar o que estava sendo feito em nome da ciência? Mas também dissera Rousseau (1999, p. 185): “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos”. Pois, se por um lado, seria inegável o espetáculo expresso pela realização das ciências, que dissipava todas as trevas, por outro, deveria se enxergar a separação entre as conquistas das ciências e das artes como o comportamento de quem fazia uso dessas ciências e dessas artes para explorar cada vez mais homens e mulheres que, por sua vez, estavam jogados na miséria ou nas condições em que se davam as guerras ou diferentes modos de autodestruição humana efetivados pelas formas diferentes de violência. Rousseau (1991, p. 259) volta-se para isto em seu *Segundo Discurso*, referindo-se à iniciativa daquele verdadeiro fundador da propriedade civil, que cercou a terra dizendo ser sua:

Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostou; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’

É possível verificar que a isso chegou o ser humano com o progresso da agricultura, o surgimento da indústria e do comércio, que não teriam acontecido sem o desenvolvimento da capacidade de pensar. As ciências, a tecnologia e as belas artes se fizeram notar depois que se deu a afirmação da humanidade com o advento do estado social em que, também, se fizera a civilização. Neste sentido, podemos considerar o vínculo estabelecido entre civilização e ciência, da mesma forma que se vincula o fazer humano, no âmbito das ciências e da cultura. É, pois, no convívio social e humano que encontramos as pessoas com medo da morte que não poderia ser próprio de um estado de natureza, onde a morte era desconhecida. Mas, mesmo em um possível estado de natureza, poderíamos pensar no medo, mesmo que fosse em relação à dor e à velhice. Diante desses medos, é possível pensar no ser humano recorrendo a sua imaginação com que criara superstições fundadas em preconceitos que, por sua vez, conduziram as pessoas aos vícios. Assim, diz Rousseau, em seu *Primeiro Discurso*, que fora graças a essas superstições e preconceitos que a humanidade fez ciência e arte. Com outras palavras, seria possível dizer a partir desse entendimento, que as ciências e as artes surgiram como possibilidades de respostas a essas coisas que, por outro lado, alimentam essas ciências e essas artes. Neste sentido, segundo ele, “As ciências e as artes devem [...] seu nascimento a nossos vícios [...]”. Isto ocorre porque, de acordo com as palavras dele, se verifica o seguinte: “A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza, a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano” (Rousseau, 1999, p. 203). Mas, além de nascerem e se desenvolverem em função dessas superstições e preconceitos, isto é, dos nossos vícios, como ele nos diz, elas são usadas para a acumulação de riqueza que se faz mediada pela exploração de umas pessoas por outras, o que passara a acontecer quando foi possível verificar que o trabalho de uma só seria suficiente para garantir a subsistência de duas, conforme o exposto em seu *Segundo Discurso*.

O que diz Rousseau (1999, p. 203) sobre essa relação entre os nossos preconceitos e os nossos vícios e as diferentes ciências, chegando mesmo a perguntar: “Que faríamos das artes sem o luxo que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? Que seria da história, se não houvesse nem tiranos, nem guerras ou conspiradores?”

Vale considerar que as ciências, como expressão das Luzes, surgiram para a desconstrução desses vícios e desses preconceitos que, por sua vez, também levam as pessoas à injustiça e a diferentes formas de carência que podem ser suprimidas pelo consumo, assim como pode a injustiça ser combatida pela jurisprudência que se apoia na história com vistas ao que é justo. Neste sentido, o convite ao luxo, para o qual terá que haver consumo, requer arte, não só como poesia, enquanto expressão das belas artes, mas também como conjunto de técnicas que se faz como tecnologia a que se recorre para a construção de ferramentas que facilitam o consumo. É neste sentido que podemos falar com Rousseau da dissolução de tudo aquilo que é responsável pelos preconceitos e vícios, estando aqui os mitos e toda devoção ao sobrenatural que dão sustentação às superstições e, portanto, aos medos, o que, por sua vez, alimenta os preconceitos e os vícios.

Há de se considerar aqui o fato de que Rousseau, ao se referir às Luzes da razão como responsáveis pela desconstrução de tudo que leva os homens aos preconceitos e aos vícios, isto é, *as ciências e as artes*, reporta-se aos primórdios, isto é, não se limita a dizer sobre o que estava acontecendo em seu tempo: as ciências e as artes, que floresciam no século XVIII, não tinham surgido com os espetáculos promovidos pelo desenvolvimento das ciências e das artes. Pois falar em *desenvolvimento* neste sentido, já seria falar mesmo daquilo que surgira um dia entre os homens, devendo-se buscar no passado esses homens a sua origem. É como se disséssemos que a razão, enquanto logos que surgira entre os gregos no século VI a.C., já fossem responsáveis pelos saberes dos homens que os aproximaram da natureza com vistas no que seria possível fazer dela para o seu próprio benefício. Falar, então, do conhecimento científico em desenvolvimento, viabilizando cada vez mais o controle dessa natureza por parte dos homens, seria encantar-se com o que seria possível fazer com a ciência ao ponto de não enxergar certos efeitos colaterais de sua execução. Podemos então falar do esclarecimento como brilhantismo da razão que progride, colocando os homens no pedestal que faz deles poderosos senhores. É este entendimento que encontramos no conceito de esclarecimento que Theodor Adorno e Max Horkheimer nos oferecem na *Dialética do esclarecimento*.

CRÍTICA DE ADORNO E HORKHEIMER AO CONCEITO DE ESCLARECIMENTO

Adorno e Max Horkheimer identificam o esclarecimento com o progresso do pensamento no seu sentido mais amplo. E, neste sentido, dizem daquilo que tem sempre como objetivo “livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”. Mas, segundo eles, “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19). Era isto, sim, o que buscava o movimento iluminista do século XVIII, sendo, pois, o objetivo de toda ciência que estava florescendo naquele século, e que tivera início no século anterior, a começar com Descartes com a sua geometria analítica e com o seu racionalismo moderno. No entanto, a afirmação da Física como ciência a partir de Galileu e Kepler, consolidando-se com Isaac Newton, seria determinante para a afirmação de que a ciência se fizera notar com a sua grandeza quando se pôs como expressão de poder dos homens diante da natureza e em relação a eles próprios.

Em um primeiro momento, parece que o Iluminismo atingiu a sua meta. Pois estando como Luzes postas para o esclarecimento dos homens, o desencantamento do mundo teria acontecido, dissolvendo-se os mitos para que os homens pudessem, com o saber compreendido como ciência, colocar toda natureza a seu serviço. Dizem então os autores da *Dialética do esclarecimento* que Bacon (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19), “o pai da filosofia experimental”, conforme Voltaire, “desprezava os adeptos da tradição [...]”. Estes, segundo Bacon (*apud* Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19), “primeiro acreditam que os outros sabem o que eles não sabem; e depois que eles próprios sabem o que não sabem”. Ou seja, se, primeiro, confiam na autoridade, quando a Igreja e os filósofos que ela reconhecia eram essa autoridade; depois, repudiando essa autoridade, passaram acreditar que sabiam, pondo-se assim na condição do mais ignorante no sentido socrático. Todavia, dizem Adorno e Horkheimer (1985, p. 20):

O saber que é poder não conhece barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem.

Considerando este entendimento, podemos pensar no significado que ganhou o esclarecimento quando posto como saber dos que governam ou que têm o controle de diferentes situações, ao tempo em que se toma o saber como poder, no modo posto pelos autores da *Dialética do esclarecimento*. Neste sentido, verifica-se, segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 20), que “A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital”. Junte-se a isto o significado do aprender com a natureza, quando os homens se sobrepõem a ela, valendo-se deste saber, diga-se, deste poder, para explorá-la com vistas à riqueza ou o acúmulo de capital que virá com essa utilização do trabalho de outrem. Daí se compreender a seguinte afirmação: “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 20). Este “aprender da natureza” não seria o equivalente ao perceber o quanto seria “útil a um só contar com provisões para dois”? Pois, segundo Rousseau, quando se deu essa percepção, desapareceu a igualdade entre os homens, surgindo a propriedade, ao tempo em que “o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas” (Rousseau, 1991, p. 265).

ROUSSEAU NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Vê-se aqui como os homens se valem do poder que expressa seu saber, podendo-se falar de níveis de exploração da natureza conforme seja a qualificação desse saber. Noutras palavras, quanto mais refinado for, quanto mais tecnicamente qualificado, maior o domínio dos homens sobre a natureza e sobre os outros. É neste sentido que se compreende a afirmação de Bacon ((?), Lv. I, § 3, p. 26): “São a mesma coisa a ciência e o poder humanos, pois a ignorância da causa priva do efeito”. Isto significa que o conhecimento é sinônimo de poder, mas não podemos ignorar o fato de que, “Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia – dizem Adorno e Horkheimer (1985, p. 20). Ou seja: “O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz”, conforme os mesmos autores (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 20).

Certificamos aqui de um encontro de Adorno e Horkheimer com Rousseau, quando se voltam criticamente ao esclarecimento. Talvez fosse suficiente esse encontro para dizer da

presença de Rousseau na *Dialética do esclarecimento*. Pois os autores desta obra, assim como o filósofo de Genebra, tomam o desencantamento do mundo como sendo aquilo que as Luzes, fossem elas do século XVIII ou da Antiguidade, tinha como objeto. Rousseau, ao voltar-se para o surgimento das ciências, reporta-se ao Egito: “ERA TRADIÇÃO ANTIGA, levada do Egito para a Grécia, que o inventor das ciências fora um deus inimigo do repouso dos homens. Que opinião deveriam, pois, ter das ciências os próprios egípcios, entre os quais elas nasceram?” Ou seja, para ele, não se trataria de tomar a Grécia como berço das ciências. E, por ciência, podemos tomar todo conhecimento que se faz como manifestação do *logos* como fora visto pelos gregos. Neste sentido, é possível falar de um esclarecimento que começa bem antes da filosofia grega, mas que perpassa, também, pelos mitos homéricos e que se torna notório com o aparecimento dos pré-socráticos e, logo em seguida, com os filósofos clássicos da Grécia.

Pode-se dizer, então, que as Luzes que são tomadas pelos homens para o desvelamento da natureza, com Hesíodo, por exemplo, falando da origem dos deuses e dos homens, puseram racionalidade nos mitos. Daí pode-se afirmar que os mitos são submetidos à razão, isto é, *a essas Luzes* com que se faz o esclarecimento. Por isso Adorno e Horkheimer dizem que esses mitos são vítimas desse esclarecimento. Mas, segundo eles, tornaram-se vítimas do esclarecimento quando já eram produtos dele. Lembram que o mito estava posto para narrar, mas também para dominar, da mesma forma que se colocava para dizer da origem, ao tempo em que procurava expor, fixar e explicar. Neste sentido, é possível dizer que, deixando de ser um relato, tornara-se uma doutrina. Assim sendo, os mitos, ao serem encontrados pelos poetas trágicos, “já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar”, como dizem Adorno e Horkheimer, que continuam afirmando: “O lugar dos espíritos e demónios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 23.). Nisto está a passagem da mitologia à ciência teórica e à filosofia, que ocorre na Grécia, porém guardando em si toda herança referida por Rousseau ao se reportar ao Egito para falar da origem das ciências com vistas ao desencantamento do mundo referido Adorno e Horkheimer.

É possível identificar, nessa passagem do saber próprio dos mitos para o saber configurado como ciência, uma progressão regressiva. Nesta, está refletida a perfectibilidade referida por Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trata-se de considerar o progresso em relação à perfeição para a qual está inclinado o homem, porém se fazendo como progressão em direção à barbárie. A passagem do estado de

natureza para o estado civil expressa isto. E a crítica de Adorno e Horkheimer reflete muito bem essa regressão da humanidade, pensando o esclarecimento que, em nome da liberação de tudo aquilo que estava posto pelos mitos, ressignifica para se fazer de outro modo a racionalidade que estava posta, mas que agora se volta mais especificamente para os meios de que se vale para as condições necessárias à exploração do homem pelo homem e, com ela, a degradação humana. Enquanto isso, não podemos ignorar o que fora dito por Rousseau em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (1999, p. 205): “Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro”. Em meio ao progresso do capitalismo, cada vez mais se faz necessária a ciência que, juntamente com a tecnologia em permanente desenvolvimento, muito tem contribuído para que se façam cada vez mais expressivas todas as condições que evidenciem *esse comércio e esse dinheiro*.

Na época em que se dava o encantamento com as Luzes, parecia não ter espaço para qualquer crítica à Modernidade nascente. Ao tempo em que os iluministas combatiam o despotismo e reivindicavam a tolerância religiosa com a promessa de igualdade, fraternidade e liberdade, aprimoravam-se os meios de exploração com o aperfeiçoamento da técnica. Não era a melhoria dos costumes que estava em vista. As pessoas poderiam continuar corruptas, degradando-se cada vez mais. Não tinha importância se os vícios continuassem. Nem era mais necessário se pensar em termos de formação do cidadão, mas se reivindicava a fragmentação do homem. E é disto que fala Rousseau no *Emílio*, quando diz da impossibilidade de se pensar no cidadão como outrora, a exemplo do que acontecia em Esparta. E isso porque a educação dos homens tinha ser sobreposta a educação da natureza e das coisas no processo formativo que tem início com o nascimento. Por isso não seria possível aceitar, para a formação do homem, os colégios que estavam a serviço de uma racionalidade que prepara as pessoas para servir a outrem e não para si mesmas, em um processo contínuo de desnaturalização do homem. E, para isto, estavam os colégios, como parte das boas instituições sociais que, segundo Rousseau (1995, p. 13),

são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o *eu* na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo.

É justamente isso que faz a indústria cultural, segundo Adorno e Horkheimer. Pois, como eles dizem, “a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o

rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 113). E, seguindo, eles afirmam: “A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 113-114). Isto reflete o que faz a técnica da indústria cultural que, segundo eles, “levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 114). O que seria, pois, esse “ar de semelhança” senão o “*eu* na unidade comum” referido por Rousseau? Nisto está posta a falsa identidade entre o universal e o particular, que reduz todas as coisas a um bem que pode ser adquirido no mercado entre os que estão postos para o consumo. Ou, com outras palavras, tudo se reduz ao comércio e ao lucro. Pois a exploração da natureza, que se equivale a exploração do próprio homem por meio do trabalho, custa um preço conforme a demanda e o consumo. Por isso, ressalta-se aqui a significação do que está posto como produto do espírito exposto como objeto de arte nas suas diferentes formas de ser.

Não é de se imaginar que Rousseau já enxergasse a dimensão do capitalismo onde se encontra a arte, assim como os diferentes bens culturais, como objeto de venda e de consumo. Não se trata, portanto, de querer que ele já vislumbrasse qualquer indicativo de uma indústria cultural. Todavia, ao nos reportarmos ao seu *Primeiro Discurso*, sabemos que afirmara, em resposta à Academia de Dijon, que as artes, assim como as ciências, não tinham contribuído para a melhoria dos costumes. Em seu desenvolvimento, ao contrário disto, até seria possível afirmar que tivessem contribuído em sentido inverso, isto é, para a manutenção ou aumento da degradação humana, ao estimular, de algum modo, os preconceitos e os vícios. Em resposta ao artigo de Jean D’Alembert defendendo a instalação do teatro em Genebra, escreve a *Carta a D’Alembert*. Com esta carta, reage contra a possível instalação de espetáculos em Genebra, como poderia ser o caso da *troupe* de comediantes sob o comando de Voltaire que já se encontrava aos redores da referida cidade.

Nessa *Carta*, Rousseau contrapõe ao entendimento de que o teatro seria aconselhável para o refinamento do gosto e dos costumes. Ao contrário disto, entende que o teatro, assim como todo espetáculo, poderia ser bom ou ruim conforme fossem os espectadores, não sendo, pois, adequado à Genebra, justamente porque lá seria um incentivo aos maus-costumes. Ou seja, volta ao exposto no *Discurso sobre as ciências e as artes*, para dizer do quanto a arte em geral e em particular os espetáculos poderiam contribuir para a degradação.

De acordo com Rousseau, os espetáculos não podem ser considerados bons ou ruins em si mesmos. Pois há de se considerar que “são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar suas qualidades absolutas”. Ou seja: “Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; de um povo a outro, há uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamento e de caracteres” (Rousseau, 1993, p. 40). E, partindo deste entendimento, ele afirma:

O teatro, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais queriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas (Rousseau, 1993, p. 41).

Mas não se pode negar algo que normalmente acompanha os espetáculos: o incentivo ao luxo e ao consumo, que poderia resultar somente em prejuízo para Genebra se o teatro lá se instalasse. Assim provavelmente haveria os seguintes prejuízos como consequência da implantação do teatro em Genebra: diminuição do trabalho, que seria o primeiro prejuízo; aumento de despesa, segundo prejuízo; diminuição de vendas, que seria o terceiro prejuízo; a criação de impostos, ficaria como o quarto prejuízo, e a introdução do luxo, que seria o quinto prejuízo. Portanto, Rousseau (1993, p. 79) afirma que, “mesmo que fosse verdade que os espetáculos teatrais não são maus em si mesmos, teríamos ainda de procurar saber se não se tornariam maus para o povo a que o destinam”. Isto significa que, se para alguns lugares ele seria bom, para outros, não, como o exposto em suas palavras:

Em certos lugares, eles serão úteis para atrair os estrangeiros; para aumentar a circulação do dinheiro; para estimular os artistas; para variar as modas; para ocupar as pessoas ricas demais ou que aspiram a sê-lo; para torná-las menos nocivas; para distrair o povo de suas misérias; para fazê-lo esquecer-se dos chefes vendo seus palhaços; para manter e aperfeiçoar o gosto quando a honestidade está perdida; para recobrir de verniz formal a feiura do vício; para impedir, numa palavra, que os maus costumes degenerem em banditismo (Rousseau, 1993, p. 79).

Já em outros lugares, serviriam para outras coisas, conforme também expressou o próprio Rousseau (1993, p. 79):

Alhures eles só serviriam para destruir o amor ao trabalho; para desencorajar a indústria; para arruinar os particulares; para lhes inspirar o gosto pela ociosidade; para os fazer procurar meios de viver sem fazer nada; para tornar um povo inativo e covarde; para impedi-lo de ver os objetivos públicos e particulares de que deve se ocupar; para ridicularizar a sabedoria; para

substituir a prática da virtude por um jargão de teatro; para tornar metafísica toda a moral; para disfarçar os cidadãos em belos espíritos, as mães de família em jovencinhas pretensiosas, e as meninas em amantes de comédia.

Rousseau está nos dizendo assim que, não sendo bons nem ruins em si mesmos, os espetáculos, como toda arte, podem ser nocivos ou não, conforme seja o lugar e as pessoas a que se destinam, considerando-se, para tanto, o uso que seja feito deles. Em seu tempo, os iluministas que defendiam simplesmente os espetáculos, assim como defendiam o desenvolvimento das ciências, mesmo que fossem bem-intencionados, e D'Alembert poderia, sim, ser um destes, acreditavam que as ciências e as artes serviriam para a melhoria dos costumes, tendo em vista a racionalidade que estava na base dessas ciências e dessas artes, fossem estas a belas artes ou a tecnologia. Diferentemente desses iluministas, Rousseau, sendo um deles, coloca-se criticamente em relação a toda exaltação da razão, tomando como objeto de crítica as ciências e as artes. Neste sentido, não temos como discordar de Alan Touraine quando afirma que Rousseau foi um *crítico da modernidade*. É possível tomar Rousseau nestes termos como o primeiro crítico dessa modernidade, quando diz textualmente o seguinte: “Com Jean-Jacques Rousseau abre-se a crítica interna do modernismo, que não apela para a liberdade pessoal ou a tradição coletiva contra o poder, mas para a ordem contra a desordem, para a natureza e a comunidade contra o interesse privado” (Touraine, 1995, p. 29). Mas é preciso considerar o que também Touraine afirma: “Rousseau critica a sociedade, seus artifícios e desigualdades, mas o faz em nome da Ilustração, mesmo se ele se volta cada vez mais contra os seus antigos amigos filósofos. Ele apela para uma natureza que é o lugar da ordem, da harmonia, portanto da razão” (p. 29).

Ilustração! Eis o nome que é dado ao *Iluminismo* como esclarecimento que se faz movimento no século XVIII, na França. E, a respeito dessa *Ilustração*, diz Sergio Paulo Rouanet (1998, p. 27): “foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania, e da superstição”. Este mesmo autor, em sua obra *Mal-estar na modernidade*, afirma: “Enfim, a Ilustração deu um impulso decisivo à modernização cultural, antes de mais nada por sua contribuição ao processo de desencantamento (*Entzauberung*)” (Rouanet, 1993, p. 130).

Voltando-se para esta Ilustração de forma crítica, fazendo-se assim crítico da modernidade que se põe como pioneiro na crítica ao *Iluminismo* francês, mas, a partir dele, fazendo-se também crítico do *esclarecimento*, Rousseau destoa dos iluministas para se fazer

precursor da Teoria Crítica que tem como representantes Adorno e Horkheimer. O conceito de indústria cultural que estes tomam para a compreensão da racionalidade do mundo capitalista permite-nos afirmar que a razão instrumental contraposta a uma razão crítica, de algum modo, já se manifestava em Rousseau, mesmo não sendo isto consciente da parte dele. A crítica aos espetáculos, que vemos na *Carta a D'Alembert*, é um prenúncio daquilo que os autores da *Dialética do esclarecimento* nos dizem, quando se voltam para a conversão a produto de mercado tudo que se faz como produto da cultura, compreendendo-se como produto cultural o que se faz como ciência, como arte e educação, mas também como trabalho, esporte e religião. Tudo isto também se fazendo como objeto de crítica no século XVIII por Rousseau, é possível afirmar que ele, assim como Adorno e Horkheimer, voltou-se para o Iluminismo em seu sentido mais amplo, posto mesmo como esclarecimento enquanto maioridade da razão que tem início entre os mais antigos, seja no Egito ou na Grécia, ou mesmo entre os hebreus, por exemplo, mas entre os que buscaram respostas para as diferentes magias que tanto ocuparam a imaginação humana na história, fundando, por sua vez, as diferentes formas de preconceito que dão sustentação aos vícios. Assim, para desvendar certos mistérios, criaram a ciência e a filosofia que, por sua vez, se não são consideradas criticamente, mergulham os seres humanos em novos encantamentos que precisamos evitar. Portanto, entendemos que, na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, explícita ou não, encontra-se a crítica de Rousseau ao *Iluminismo*. Seja para o genebrino ou para os filósofos de Frankfurt, trata-se de pensar nos rumos tomados pela civilização de que é exemplo o que se processou como processo civilizatório da Europa.

CONCLUSÃO

É partindo do *Iluminismo* que Rousseau empreende sua crítica contra a sociedade. Mas não dirige a sua crítica a uma sociedade qualquer, e sim àquela que se contrapõe à natureza, àquela em que estava inserido e que, em nome da razão, parecia progredir em termos de corrupção. Isso não significaria, no entanto, restringir a sua crítica à sociedade do século XVIII, vendo nela a manifestação da desigualdade social e política, bem como a intolerância que deixava o cerceamento da liberdade conforme a vontade do *Antigo Regime*. Reportava-se, sim, ao surgimento do estado civil, quando passou a imperar a desigualdade entre os homens. Mas não poderia ignorar a França, onde surgira o movimento *Iluminista* visando combater esse *Antigo Regime*, reivindicando *liberdade, igualdade e, também, fraternidade*. Tinha, pois, em

vista uma ordem contra a natureza que precisava ser combatida. Pensava assim Rousseau ao se inserir entre os *iluministas*. Todavia, contrapondo-se aos próprios iluministas, ao considerava a razão precedida pelos sentidos, mas não deixava de ser um dentre eles quando se voltava para a razão, não como um puro poder para o qual deveria se voltar toda atenção, mas um poder que deveria se fazer como harmonia da natureza. Rompia-se esta harmonia quando o endeusamento da razão impedia de ver que toda reflexão é, segundo Rousseau, antecedida pelo movimento puro da natureza. Neste sentido, dizem Adorno e Horkheimer (1985, p. 27): “Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização européia”. Isto estava previsto pelo entendimento de Rousseau ao pensar o declínio da história como progressão regressiva que se firma pelo avanço contínuo da corrupção da natureza em direção ao aperfeiçoamento da civilização que, contraditoriamente, se contrapõe à preservação dessa natureza.

Dizer da necessidade de combater uma ordem contraposta à ordem natural seria o mesmo que dizer do combate contra a deformação da razão empreendida pela própria racionalidade que insistia em restringi-la ao cálculo necessário para as determinações de interesses oriundos de quem requeria o poder para si em nome da razão. Para isto, punham-se as ciências e as artes, que passariam a ficar a serviço da deformação dessa razão. É como se disséssemos da saída da civilização, enquanto ordem social em harmonia com uma ordem natural, para o seu oposto: caos social aliado à corrupção da natureza, requerendo-se, para isto, a ciência e a tecnologia.

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, encontramos Rousseau se debatendo contra os descaminhos dessas ciências e dessas artes que vinham afastando os homens da virtude, ao tempo em que lhes encaminhavam para os vícios. Esse afastamento da virtude acompanhado com o aproximar-se dos vícios, fazendo-se tudo em nome da ciência e da arte, entendendo-se esta como técnica, aparece de forma mais efetiva com a passagem do estado de natureza ao estado civil. Com essa passagem, firmara-se a desigualdade entre os homens ao tempo em que foram se desenvolvendo a agricultura, a indústria e o comércio. A liberdade e a perfectibilidade, próprias do homem, foram determinantes para que se depravasse o homem ao deformar a razão pela corrupção da natureza. Pensar nesses termos, no momento em que a humanidade caminhava a passos largos em direção ao desenvolvimento cada vez maior da ciência e da tecnologia, parecendo isto significar um aprimoramento da civilização quando se passa da ordem ao caos, permite afirmar que a Modernidade entra em um processo de autocrítica que tem início com a vitória de Rousseau no concurso proposto pela Academia de Dijon. Firmou

então o seguinte: “Estava lançada assim a crítica que, tomando formas diferenciadas, continua ainda hoje” (Dionizio Neto, 2004. p. 76). Isto está relacionado ao que se passou a conhecer como crise da Modernidade, referida por Alain Touraine e outros que, em busca de uma saída dessa crise, falaram em pós-modernidade ou outras possibilidades de se dizer desse momento. Assim, de algum modo, retoma-se a crítica feita por Rousseau em seu *Primeiro Discurso*, desdobrando-se para a sua obra em geral, enfatizando-se aqui o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, bem como *Emílio* e o *Contrato social*. Adorno e Horkheimer, em meados do século XX, diante da barbárie estabelecida pelo fascismo, na Itália, o nazismo, na Alemanha, e o Stalinismo na então União Soviética, irradiando suas influências pelo mundo, sem ignorar a barbarização promovida pelo capitalismo em sua forma mais geral, escrevem a *Dialética do esclarecimento*, que parece refletir sobre uma certa *dialética da razão* que se encontra no pensamento de Rousseau.

Touraine, mesmo como crítico da Teoria Crítica, portanto, crítico de Adorno, Horkheimer, fala de um retorno à ordem natural e social requerido pela reflexão que toma como referência o caminho para a barbárie feito pelo holocausto que se firmou com a perseguição nazista aos judeus e aos opositores aos regimes totalitários. Nisto se fazendo perceptível uma razão subjetiva que tem sido posta como instrumento de exploração e dominação, servindo-se, pois, da repressão e opressão. Os filósofos frankfurtianos, assim como Rousseau, reportam-se à Antiguidade, onde encontram os vestígios das contradições da razão já compreendidas pelos mitos, mas que se tornaram imponentes com a Modernidade em que o capitalismo vem se desenvolvendo, ao ponto de ter ser determinante para o advento dos totalitarismos do século XX, tendo como uma de suas mais profundas demonstrações a ascensão do fascismo e do nazismo ilustrada pelo campo de concentração Auschwitz que não deve ser repetir nunca mais: “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la” (Adorno, 2010, p. 119).

Junte-se a tudo isso a preocupação de Rousseau com o destino dos espetáculos, bem como da arte em geral que já estava sendo colocada a serviço de interesses capitalistas. Os autores da *Dialética do esclarecimento* parecem ter constatado as advertências de Rousseau em sua *Carta a D’Alembert*, ao refletirem sobre a industrial cultural que, infelizmente, tem convertido a cultura em produto de mercado, podendo-se assim falar da conversão das obras de arte com mercadorias destinadas ao consumo como outro produto qualquer produzido em série a ser comercializado com este fim. Para isto, segundo Adorno e Horkheimer, o esclarecimento

recorre à abstração que, com o seu poder nivelador, “transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível”, sendo este reproduzível posto para a indústria que transforma as coisas da natureza em produtos liberados para o mercado, transformando-se, assim, “naquele ‘destacamento’ que Hegel designou como o resultado do esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 27). Assim sendo, parece que essas reflexões de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* foram antecipadas, de algum modo, pelas reflexões de Rousseau.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução por Guodo Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 356 p. Tradução de: *Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente*.

ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução por Wolfgang Leo Maar. 5. Reimpressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

BACON, Francis. **Novo organum**. Tradução por António M. Magalhães. Porto-Portugal: RÉS-Editora, (?). p. 258. (Coleção DIAGONAL). Tradução de: *Novum organum*).

DIONIZIO NETO, Manoel. **Educação e liberdade em Jean-Jacques Rousseau**. 2004. 340 f. Tese (Doutorado em Educação)–Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do Iluminismo**. 5ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 350 p.

ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 424 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D’Alembert**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1993. p. 193. (Coleção Repertórios). Tradução de: *Letrre a D’Alembert*.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução por Lourdes Santos Machado. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 106 p. (Coleção *Os pensadores*, 6; p. 215-320).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução por Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.165-214. (Coleção *Os Pensadores – Rousseau*, vol. II).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Tradução por Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. 592 p. Tradução de: *Émile; ou, De l’éducation*.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução por Elia Ferreira Edel. 3 ed. Petrópolis : Vozes, 1995. 432 p. Tradução de Critique de la Modernité.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Cartas inglesas ou Cartas filosóficas**. Tradução por Marilena de Souza Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 1-57. (Coleção Os Pensadores - *Voltaire*). Tradução de: *Lettres Anglaises*.