

NASCIMENTO E DESCENTRAMENTO DO SUJEITO MODERNO

João Barros¹

RESUMO

O objetivo principal do texto é evidenciar o caráter histórico do sujeito epistemológico. Tendo a Modernidade como período destacado, iniciaremos pelo nascimento e consolidação do sujeito moderno, culminando no questionamento de algumas concepções basilares que provocarão o descentramento desse sujeito no que se refere ao processo de conhecimento. A ênfase dos argumentos será dada no caráter histórico do sujeito, considerando seu nascimento e suas transformações, considerando as posições de Adorno e Horkheimer.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito epistemológico; Modernidade; indústria cultural; Escola de Frankfurt.

ABSTRACT

The main purpose of the text is to highlight the historical character of the epistemological subject. With Modernity as the highlighted period, we will begin with the birth and consolidation of the modern subject, culminating in the questioning of some basic conceptions that will provoke the decentration of this subject regarding the knowledge process. The emphasis of the arguments will be given on the historical character of the subject, considering his birth and his transformations, according to the positions of Adorno and Horkheimer.

KEYWORDS: epistemological subject; Modernity; cultural industry; Frankfurt School.

Introdução

É importante como ponto de partida estabelecer que o sujeito de conhecimento tem uma história. Ou seja, não lidaremos com argumentos que privilegiem uma noção substancial de sujeito, ou mesmo sua universalidade. A ênfase dos argumentos será dada no caráter histórico do sujeito, considerando seu nascimento, suas transformações e sua morte.

Primeiramente, serão expostos os argumentos de René Descartes e Immanuel Kant sobre o sujeito epistemológico, enfatizando alguns pontos sobre a epistemologia de ambos os autores. O objetivo deste primeiro tópico é trazer argumentos eloquentes na tentativa de fundamentação do sujeito cognoscente como figura central no processo do conhecimento. Dita centralidade seria uma das marcas fundamentais da Modernidade.

¹ Doutor em Filosofia; Doutor em Ciências Sociais; Professor do Ciclo comum de estudos, do curso de Filosofia e do PPGICAL na UNILA. Contato: joao.barros@unila.edu.br

Em seguida, o descentramento desse mesmo sujeito passa a ser o ponto em debate. Nessa perspectiva, os argumentos de autores como Theodor Adorno e Max Horkheimer serão importantes. Suas obras advogam pelo descentramento desse sujeito como pivô do processo de conhecimento, refletindo sobre a influência externa que o afeta em várias esferas, com ênfase no campo epistemológico tratado aqui.

O objetivo principal do texto é evidenciar o caráter histórico do sujeito epistemológico. Tendo a Modernidade como período destacado, iniciaremos pelo nascimento e consolidação do sujeito moderno, culminando no questionamento de algumas concepções basilares que provocarão o descentramento desse sujeito no que se refere ao processo de conhecimento.

Nascimento e consolidação do sujeito moderno: de Descartes a Kant.

Antes de abordarmos especificamente o ponto de surgimento do sujeito moderno, seria importante discorrer, mesmo que brevemente, sobre alguns acontecimentos que precederam o surgimento dessa nova subjetividade. Para tanto, seguiremos sinoticamente a exposição de Stuart Hall em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2011). Hall considera três fatores fundamentais para o colapso da ordem medieval naquele momento de transição para a Modernidade.

O primeiro deles é o protestantismo, movimento religioso que priorizou a relação direta entre Deus e o indivíduo. Ou seja, o indivíduo não mais teria a necessidade de recorrer à instituição igreja para estabelecer uma comunicação com Deus.

O segundo fator que contribuiria para a ruína da ordem medieval seria o contratualismo político. Esta corrente de pensamento tem como seus principais representantes Thomas Hobbes (*Leviatã* - 1651), John Locke (*Dois tratados sobre o governo civil* - 1689) e Jean-Jacques Rousseau (*Do contrato social* - 1762). Ambos os autores, ao trabalharem com um suposto estado de natureza a partir do qual os indivíduos migrariam para a sociedade civil, privilegiam o indivíduo frente à sociedade. O indivíduo passa a ter primado sobre a sociedade, pois esta seria apenas o fruto de uma escolha livre daqueles em formá-la. A formação da sociedade civil, terreno da razão e da liberdade, e a conseqüente escolha do soberano, teriam como objetivos primordiais a garantia e a proteção da vida, da liberdade e da propriedade privada dos cidadãos.

Por último, o liberalismo econômico complementaria os movimentos anteriores ao propiciar modificações na esfera econômica. Adam Smith (*A riqueza das nações* - 1776) David Ricardo (*Princípios de Economia Política* - 1817). Esse movimento teórico valorizou a

propriedade privada em detrimento da coletiva ou comunal. Esta postura não seria aleatória, pois a propriedade particular favorecia o desenvolvimento do comércio e o consequente desenvolvimento da sociedade de mercado em processo de expansão durante a Modernidade.

Para todos esses movimentos e autores, tanto no âmbito político, como econômico e religioso, o sujeito moderno considerado em sua individualidade passa a ter mais importância frente ao coletivo, ao social. Se na Idade Média o sujeito foi considerado apenas uma parte integrante da grande cadeira do ser, na Modernidade ele ganha em importância política, em relevância econômica e também autonomia na esfera religiosa.

Ante esta exposição, então, não seria exagero considerar o nascimento do sujeito moderno a partir do argumento do filósofo francês René Descartes. Em sua obra *Meditações metafísicas* (1641), Descartes fundamenta uma subjetividade universal a partir de seu próprio pensamento. O indivíduo não precisa da existência de Deus para descobrir sua essência. De acordo com Descartes, o indivíduo é ontologicamente anterior à própria divindade. Vejamos com mais detalhes o argumento cartesiano.

Descartes começa sua obra considerando que alguns conhecimentos adquiridos durante sua vida se mostraram falsos ao longo do tempo. Ou seja, aquilo que em algum momento foi legado pela tradição como algo verdadeiro, depois de uma análise mais acurada foi considerado errado. Notemos que Descartes está dialogando com a tradição aristotélica herdada pelo medievo. No mundo cristão, afirmava-se que o conhecimento era adquirido pela sensibilidade (visão, audição, tato, olfato e paladar). Mesmo diante desse impasse, Descartes mantém a convicção de poder encontrar “alguma coisa constante e segura nas ciências” (DESCARTES, 2009, p. 45; 1996, p. 17)².

Contudo, diante da possibilidade do engano, Descartes decide duvidar da sensibilidade no seu papel de caminho para a aquisição do conhecimento do mundo. É o que conhecemos pelo método da dúvida metódica.

Mas já neguei que tivesse sentidos, ou algum corpo. Vacilo, sem embargo, pois, o que segue disso? Sou tão dependente do corpo e dos sentidos que não posso ser sem eles? Mas me persuadi que nada havia no mundo, nenhum céu, nenhuma terra, nem espíritos, nem corpos. Não me havia persuadido, ademais, que eu tampouco era? Certamente não: eu era, sem dúvida, se de algo me persuadi, o se pensei em algo. Mas há um não sei que muito poderoso, muito astuto e enganador, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, pois, que eu sou, se me engana. E que me engane o quanto

² As citações da obra de Descartes serão feitas da seguinte forma: primeiro a tradução ao espanhol, seguida da edição as obras completas *Ouvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996. As *Meditações metafísicas* estão localizadas no volume IX, tomo I (AT IX-1).

queira, jamais poderá fazer que eu não seja nada, enquanto pense ser algo. De modo que, depois de ter pensado bem e examinado todo cuidadosamente, deve concluir-se e ter por estabelecido que esta proposição: eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a pronuncio ou que a conceba em meu espírito (DESCARTES, 2009, p. 48; 1996, p. 19).

Descartes está afirmando que a primeira certeza, aquilo que jamais ele poderá duvidar, é justamente que ele pensa. Si pensa, ele existe. Esta primeira certeza não veio pelos sentidos. O conhecimento de si mesmo foi adquirido renunciando a tudo que seja exterior ao sujeito pensante: seja a experiência do mundo exterior (*res extensa*), seja uma divindade criadora. O próprio ato de pensar é suficiente para provar a existência do indivíduo. Apenas pelo seu pensamento, por uma intuição imediata, o indivíduo concebe a si mesmo como um ser pensante, uma coisa que pensa, uma *res cogita*. Assim, a essência do sujeito é seu pensamento, sua racionalidade.

Abstraindo de toda corporeidade, de toda matéria, de toda a experiência sensível, Descartes encontra a primeira certeza que servirá de pilar, de princípio para o novo edifício do conhecimento a ser construído por esse sujeito moderno nascente. A partir dessa primeira certeza, Descartes não só começa a fundar as bases para a ciência moderna, como também desloca do centro do processo de conhecimento a figura divina. Entendamos isso: durante a Idade Média Deus é o centro do processo de conhecimento. Dele e para ele provinham todas as coisas. Dele emanava toda a sabedoria. O conhecimento que o ser humano tinha do mundo era adquirido por revelação divina, por concessão divina. Tanto a natureza como o ser humano eram criações de Deus e dele dependiam. A relação do sujeito epistemológico, sujeito de conhecimento, com o mundo era uma relação mediada por Deus. Com essa fundamentação do sujeito, Descartes põe o sujeito no centro do processo de conhecimento, deixando a divindade em segundo plano.

Notemos que Descartes ainda não menciona o divino para encontrar a primeira certeza. O indivíduo não mais dele necessita para isso. No argumento cartesiano, Deus é uma consequência do *ego cogito* e não o contrário. Se antes o indivíduo devia sua existência a Deus, com Descartes a ordem é inversa do ponto de vista lógico. Deus tem sua existência derivada do sujeito. Para tanto, Descartes afirma que Deus existe porque o sujeito carrega em si a ideia de perfeição. Como a perfeição não é alcançada pela ideia de imperfeição, o indivíduo, que não detém toda a perfeição, não pode ser causa da ideia de perfeição. Então, ao indivíduo é legítimo supor a existência de um ser perfeito que seria causa dessa ideia.

[...] toda vez que penso em um ser primeiro e soberano [...] é necessário que lhe atribua todas as perfeições [...] E essa necessidade é suficiente para me levar a concluir (logo de ter concluído que a existência é uma perfeição) que aquele ser primeiro e soberano existe verdadeiramente (DESCARTES, 2009, p. 88; 1996, p. 53).

Assim, o argumento que acabamos de ver é considerado a fundamentação primordial da subjetividade moderna por contemplar dois pontos: 1) consolidação do sujeito como ser puramente racional, separado de toda materialidade e 2) posicionamento desse sujeito no centro do processo do conhecimento, como primeira certeza que servirá de base para todo o edifício do conhecimento.

Outro autor importante que veio contribuir com a fundamentação de um sujeito racional universal foi Immanuel Kant (1724-1804). Esse autor é considerado um marco na história da Filosofia justamente porque seus argumentos vieram para consolidar uma concepção de sujeito característica da Modernidade. Kant, com seu livro *Crítica da Razão Pura* (1781), também considerou que o sujeito seria capaz de produzir um conhecimento universal. Contudo, à diferença de Descartes, ele não afirmava que esse conhecimento seria adquirido apenas por vias da razão. Para Kant, a intuição teria uma importância fundamental no processo epistemológico. Vejamos como é desenrolado seu argumento e quais as principais diferenças em relação ao argumento cartesiano.

Kant considerou que a produção do conhecimento passa tanto pela sensibilidade como pela racionalidade. À sensibilidade cabe perceber os objetos do mundo sensível, extraíndo desse mundo as informações que servirão de base para a produção do conhecimento. Aqui vemos a primeira grande diferença com Descartes, pois o fato do “conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis”, deve ser algo que não pode ser perdido de vista (KANT, 1997, p. 22; B XX). O sujeito produzirá conhecimento sobre o que pode ser percebido pela sensibilidade e nada mais. Não somos capazes de conhecer a essência das coisas (*noumeno*), apenas a aparência (*fenomeno*), ou seja, o modo como elas aparecem para nós.

Kant começa por afirmar que não é possível fundamentar a ciência a partir da pura atividade racional. Seria necessária a concorrência da sensibilidade para a formulação de conceitos. Ao contrário de Descartes, as intuições que temos dos objetos são sensíveis e não racionais. O processo de conhecimento começa nos sentidos, diz Kant, mas não se limita a eles. O papel da razão seria analisar e sistematizar os dados da sensibilidade visando justamente à produção de conceitos.

Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos [...] como tornar compreensíveis as intuições [...]. Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua união se obtém conhecimento (KANT, 1997, p. 89; A 51/B 75).

Se por um lado Kant se assemelha a Descartes na defesa de que dos sentidos é impossível extrair conhecimento, por outro defende que os dados da sensibilidade fornecem conteúdo aos conceitos. Esses dados da sensibilidade não são suficientes para a produção de conhecimento. A atividade da razão é justamente pensar essa materialidade captada pelos sentidos, produzindo conceitos. Para Kant, o sujeito não tem a capacidade de produzir conhecimento apenas usando de sua racionalidade. Se as intuições fossem apenas racionais, como afirma Descartes, elas seriam totalmente destituídas de conteúdo.

Aqui temos um ponto importante. Se os dados da sensibilidade não são suficientes para formar conceitos, de que modo se pode garantir que a sensibilidade ainda assim contribua para a construção de um conhecimento universal? Kant responderá a esta questão afirmando que, mesmo mediante a confusão característica da sensibilidade, ela obedece duas formas puras mediante às quais o sujeito têm acesso ao mundo exterior. São elas espaço e tempo. “[...] há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo [...]” (KANT, 1997, p. 62; A 22/B 36). Toda sensibilidade só pode ser exercida no espaço e no tempo. Ou seja, não podemos ter informação sensível de objetos que não estejam no espaço e no tempo. Só podemos ter informação sensível, e por consequência, vir a formar conceitos, de objeto materiais que estão no espaço e no tempo.

Estabelecer o papel das formas puras da sensibilidade também contribuiu para garantir a universalidade do conhecimento produzido. Isso porque espaço e tempo são condições da sensibilidade comum a todos os sujeitos. Todos nós só podemos sentir, perceber objetos que estejam nessas condições, ou seja, objetos espacio-temporais. Com isso, Kant afirmou ser impossível fazer ciência de Deus, da alma, da liberdade ou de qualquer outro objeto que não seja sensível.

O segundo passo na produção do conhecimento seria o papel do entendimento. O filósofo de Königsberg considerava que nosso entendimento, como faculdade ativa, exerceria a função de analisar e sintetizar os dados captados pela sensibilidade. Para isso, nosso entendimento conteria 12 conceitos puros, também conhecidos como categorias. São eles: unidade, pluralidade, totalidade (referentes à quantidade), realidade, negação e limitação

(referentes à qualidade), inerência e subsistência, causalidade e dependência, e comunidade (referentes à relação), possibilidade-impossibilidade, existência-não-existência e necessidade-contingência (referentes à modalidade).

Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos a priori a objetos da intuição em geral, quanto as funções lógicas em todos os juízos possíveis [...] Chamaremos a estes conceitos categorias, como Aristóteles, já que nosso propósito é, de início, idêntico ao seu, embora na execução dele se afaste consideravelmente (KANT, 1997, p. 62; A 22/B 36).

Essa comparação que Kant faz com Aristóteles nos dá oportunidade para mencionar outro fator importante de seu argumento. Kant ficou conhecido como aquele que efetuou o giro copernicano da Filosofia. Ou seja, assim como Copérnico revolucionou a Física moderna localizando o sol no centro do universo, Kant tenta, na Crítica da razão pura, posicionar o sujeito no centro do processo de conhecimento. Podemos perceber isso porque em Aristóteles, essas categorias estavam localizadas no objeto. Ou seja, o indivíduo se lançava ao mundo para conhecer os objetos tendo em conta essas categorias que possibilitavam o ato epistemológico por parte do sujeito. O objeto se dava a conhecer através dessas categorias. Com Kant esse processo é invertido. O sujeito, detentor dessas categorias *a priori*, é que conhece o mundo utilizando de conceitos puros do entendimento.

A regra do conhecimento está no sujeito e não no objeto. É justamente isso que lemos no prefácio da segunda edição de 1787:

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, a priori, e essa regra é expressa em conceitos a priori, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar (KANT, 1997, p. 20; B XVII-XVIII).

Com seu argumento, Kant estabelece um marco na história do pensamento ocidental. A centralidade do sujeito no processo de conhecimento veio consolidar o caminho aberto por Descartes. Assim como acontecia no plano econômico com o Liberalismo, no político com o Contratualismo e no religioso com o Protestantismo, a Filosofia também consolidava a preponderância do indivíduo como sujeito cognoscente e pivô do processo de conhecimento. Além disso, sua importância se deve ao fato de conjugar sensibilidade e racionalidade e ainda manter a possibilidade de construção de uma ciência universal.

Kant com isso também liberou todas as ciências empíricas do crivo da Teologia, ou da Metafísica. Aquelas não necessitavam mais justificar suas práticas e seus objetos de investigação à estas. Vemos aqui algo fundamental para a prática científica inserida em um contexto de desenvolvimento do capitalismo e da sociedade industrial. Ciência moderna, além de ser universal, passa a ter também sua prática empírica legitimada também do ponto de vista teórico.

1. Descentramento do sujeito moderno: o papel da indústria cultural.

O descentramento do sujeito moderno pode ser abordado a partir da obra de Adorno e Horkheimer, justamente no ponto em que ambos opõe o esquematismo externo, ou da produção, ao esquematismo kantiano.

Antes de entrarmos nos detalhes da obra de Adorno e Horkheimer, vejamos o argumento de Kant sobre o papel do esquematismo. Kant afirma, novamente na Crítica da razão pura, que “os conceitos puros do entendimento, comparados com as intuições empíricas [...] são completamente heterogêneos” (KANT, 1997, p. 181; A 137/B 176). Para exemplificar essa dificuldade, lê-se no livro o caso do conceito geométrico puro do círculo aplicado ao conceito empírico de um prato. Em nenhum momento será possível encontrar um prato que seja perfeitamente redondo e, portanto, completamente compatível com o conceito puro do círculo. Neste ponto surge a pergunta: De que modo é possível aplicar os conceitos puros do entendimento aos fenômenos? A falta de resposta a este questionamento impossibilitaria o próprio ato de conhecer, minando toda a arquitetura epistemológica composta pelos nossos sentidos e nossa razão, prejudicando também a centralidade do sujeito no processo epistemológico. A resposta vem da seguinte forma:

É claro que deve haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) [...] e por outro, sensível. Tal é o esquema transcendental (KANT, 1997, p. 182; A 138/B 177).

O processo pelo qual o entendimento opera com esse esquema transcendental é denominado “esquematismo” (KANT, 1997, p. 183; A 140/B 179). Ele permite ao sujeito manter-se isento de influências externas durante o processo epistemológico, garantindo sua centralidade neste processo.

Voltando à obra de Adorno e Horkheimer, a oposição entre esquematismo externo e esquematismo kantiano é formulada no bojo da conceituação da indústria cultural. Para eles, a indústria cultural é um sistema composto por diferentes meios de produção e difusão artística que visa apenas o lucro. “Cinema, rádio e revistas constituem um sistema” (ADORNO e HORKHEIMER, 2007, p. 133). Esse sistema está organizado como um negócio, tendo como característica principal a capacidade de imitar e modificar as diferentes manifestações artísticas, adaptando-as às finalidades de mercado.

A oposição entre esquematismo externo (ou da produção) e esquematismo kantiano aparece na obra *Dialética do Esclarecimento* (1947), dentro da qual encontramos um capítulo dedicado à indústria cultural. Nas palavras dos autores:

A tarefa que o esquematismo kantiano ainda esperava dos sujeitos, a saber, a de referir antecipadamente a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, a indústria cultural retirou do sujeito. [...] Para o consumidor não há nada a ser classificado que não venha já antecipado no esquematismo da produção (ADORNO e HORKHEIMER, 2007, p. 137).

De acordo com a proposta dos autores, o sujeito não pode mais ser considerado a parte central do processo de conhecimento. Com a formação da indústria cultural, esta atua sobre ele efetuando seu descentramento. Quem fornece agora as categorias para a compreensão do mundo é a indústria cultural como sistema formador do sujeito. Não é mais o sujeito que dá forma ao mundo ao aplicar os conceitos aos fenômenos. Ele é formado pela indústria cultural a ponto de não mais poder distinguir o real, permanecendo envolto na nuvem produzida pelo sistema composto pelos diferentes meios de produção e difusão da obra de arte (rádio, TV, cinema, revista, etc), que lhe são externos.

É a partir dessa “relação a objetos” que Horkheimer e Adorno se apropriam do conceito de esquematismo no sentido de mostrar em que medida uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos (DUARTE, 2003, p. 54).

Aquilo que pode ser conhecido continua vindo de fora, contudo com uma diferença fundamental. Se antes o indivíduo detinha a faculdade de aplicar os conceitos aos fenômenos, com a incidência da indústria cultural sobre ele isso se perde. A indústria cultural fornece os conceitos prontos, ficando a realidade subsumida àquilo que é mostrado por ela.

Somado a isso, os padrões estéticos estabelecidos pelos interesses do mercado também atuam de modo a influenciar na própria capacidade perceptiva do sujeito. Ou seja, além de não poder mais formar autonomamente os conceitos, o sujeito também perde muito de sua sensibilidade ao não poder perceber aquilo que não é mostrado pela indústria cultural. Ele tem seus sentidos fechados para o mundo (ADORNO e HORKHEIMER, 2007, p. 144). Perda de autonomia em ambos os casos, também podendo ser expressa como a vitória da razão tecnológica sobre a verdade (ADORNO e HORKHEIMER, 2007, p. 151).

A separação entre arte e ciência, exposta pelos autores no primeiro capítulo da obra, pode ser notada em seus reflexos sobre o conceito de esquematismo da produção. Isso se deve a uma conseqüente supressão de formas alternativas de cognição que não estejam adequadas àquela fornecida pela indústria cultural e toda a carga epistêmica e tecnológica inerente a suas estratégias de manipulação do público (DUARTE, 2003, p. 44). Esse problema pode ser compreendido dentro de um horizonte maior proposto por Horkheimer em seu texto *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937). Segundo ele, o teoria tradicional seria aquela que todavia afirmaria uma independência do sujeito em relação ao objeto estudado. Por sua vez, a teoria crítica consideraria uma forte relação entre conhecimento e interesse, considerando o sujeito epistemológico alguém que tem sua atividade cognitiva influenciada por interesses.

De acordo com Horkheimer, o cientista burguês elevaria ao status de universalidade características isoladas desse sujeito epistemológico moderno, supostamente neutro, objetivo e capaz de produzir um conhecimento universal.

A consciência universal que de si mesmo tem o cientista burguês na era do liberalismo mostra-se nos mais diversos sistemas filosóficos. De um modo especialmente significativo se expressa, em meados do século, no neokantismo do grupo de Marburg. Características isoladas da atividade teórica do cientista são transformadas em categorias universais [...] (HORKHEIMER, 2008, p. 231).

A partir dessas palavras, podemos notar como Horkheimer debatia com outros estudiosos de sua época considerados herdeiros da filosofia de Kant. Estes Adorno classificava de teóricos tradicionais, pois ainda consideravam a independência do sujeito frente ao objeto e a capacidade do cientista de produzir um conhecimento universal.

Não obstante, Horkheimer considera essa suposta independência um tanto problemática. Dois fatores podem ser enumerados para embasar sua posição. Primeiro, aqueles que consideram a independência do sujeito tendem a admitir que este é capaz de conhecer a

essência dos objetos estudados. O conhecimento objetivo desses objetos faria parte de uma legitimidade da ciência na produção de conhecimento universal. Quanto a este ponto, Horkheimer argumenta que a atividade do cientista está inscrita dentro da atividade histórica do homem. Ela faz parte de um contexto muito mais amplo que apenas a relação direta entre sujeito e objeto. Isso nos leva a considerar que tanto a capacidade perceptiva do sujeito é influenciada pelo contexto social, como já vimos com o exemplo da indústria cultural, como o próprio objeto percebido é performado socialmente.

Aqui nos deparamos com o segundo fator: os objetos considerados pelo cientista não estão separados do meio do qual ele faz parte.

Os fatos entregues por nossos sentidos estão performados socialmente de dois modos: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão percipiente. Ambos não estão constituídos apenas naturalmente, mas o estão também pela atividade humana (HORKHEIMER, 2008, p. 233).

Justamente devido a essa especificidade de atuação da indústria cultural é que ela pode formar um círculo de manipulação sobre o sujeito epistemológico e a sociedade. A influência da técnica sobre a manifestação cultural no seu mais amplo sentido abriu uma nova janela para os horizontes das classes dominantes. Para estas já não se trata de controlar o tempo de trabalho do indivíduo. Desde o início do séc. XX ficou mais nítido o exercício de uma manipulação e um controle avançando sobre o tempo livre dos trabalhadores.

Essa problemática remete à estética burguesa. Os autores da *Dialética do Esclarecimento* denunciam a arte burguesa como uma ferramenta servindo à manutenção da ordem social capitalista. Tal denúncia pode ser entendida se tomamos as palavras de Stefano Ludovisi:

A Teoria Estética de Adorno está inteiramente baseada na determinação da capacidade da arte em proporcionar razão com uma visão crítica da realidade; a estética é o modelo para uma consciência crítica [...]. A arte “falsa” [característica da estética burguesa] é ideológica e, em sua forma extrema, é uma pura mercadoria produzida pela indústria cultural (LUSOVISI, 2011, p. 87).

A estética burguesa trás essas características justamente por destinar-se à manutenção e reprodução do sistema econômico ao qual ela serve. Essa reflexão vem complementar o que Adorno considera ao afirmar:

Toda cultura de massas é geralmente adaptação. Não obstante, esta adaptação – o filtro do monopólio, que não deixa passar nenhum raio que não proceda do esquema reificado - é também adaptação aos consumidores. A digestão prévia é imposta, justificada e estabelecida remetendo-se a todo o momento àqueles que não podem digerir nada que não esteja previamente digerido (ADORNO, 2007, p. 287).

Dita adaptação é bem notória se a comparamos à importância do coro na estrutura da tragédia grega. Esta arte exemplar legada pela Antiguidade ao mundo moderno tem no coro um representante da sabedoria popular. Na *Antígona*, por exemplo, o coro, composto por anciãos³, comentando a atitude da protagonista, profere as seguintes palavras: “Coberta de glórias e louvores, caminhas em direção às profundezas dos mortos” (SÓFOCLES, 2014, p. 57; 817-818)⁴. O coro, proferindo essas palavras, dá elementos ao espectador ou leitor para refletir sobre as decisões e ações do personagem da trama. Essa obra de arte, assim, traz dentro de si um elemento que permite ao espectador aliar a crítica à contemplação.

A tragédia grega é um estilo de arte dramático baseado em uma concepção de humanidade muito singular. Os enredos estão estruturados de forma a evidenciar uma concepção trágica da existência humana marcada pelo destino. Desde *Ésquilo*, as obras tentam retratar vividamente o sofrimento. A existência trágica seria aquela que sucumbe à tentação da *hybris* e se deixa levar pela insaciabilidade do desejo. Contudo, tanto a felicidade, quanto a fortuna são passageiras e a desventura não tarda em ser afirmada. Para *Ésquilo*, o destino da humanidade é um lidar com um sofrimento que é multiplicado ao infinito (JAEGER, 1994, p. 310).

Durante a trama, o coro é peça fundamental.

Quando se fez de um homem individual o portador do destino, foi preciso mudar a função do coro, o qual se converteu gradualmente no “espectador ideal” [...] Uma das raízes mais vigorosas da força educativa da tragédia grega consiste no coro que, com seus cantos de simpatia, objetiva na orquestra as experiências trágicas da ação (JAEGER, 1994, p. 312).

Assim, os espectadores são levados “do sentimento trágico, à reflexão, do afeto trágico ao conhecimento trágico” (JAEGER, 1994, p. 313).

Contrapondo o anterior à discussão sobre a indústria cultural, podemos perceber como o monopólio da cultura pode levar a uma tirania sobre a alma (ADORNO e HORKHEIMER,

³ Cf. Díez, 2011, p. 108.

⁴ A citação de *Antígona* está composta pela página da edição citada, seguida da numeração do original em grego.

2007, p. 146). Usemos como exemplo um programa de TV aberta de grande audiência no Brasil no ar a mais de 20 anos, sendo transmitido todos os domingos. Nele podemos constatar uma adaptação do coro, que são as dançarinas presentes no palco. Elas, em lugar de proferirem advertências e elementos para a crítica, apenas dançam. A exibição de seus corpos substitui o *logos*. O efeito anestesiador de seus movimentos ocupa o lugar antes destinado ao discurso daquele que contempla e ao mesmo tempo adverte os personagens da trama. Assim, a estética burguesa cumpre sua função de não proporcionar ao espectador elementos para a crítica da realidade da qual ele faz parte. Apenas lhe fornece um aditivo anestésico frente a essa mesma realidade, aliviando-o do fardo que ela representa. Desse modo, “as massas enganadas sucumbem [...] ao mito do êxito” (ADORNO e HORKHEIMER, 2007, p. 146).

O sujeito moderno, aquele que conhece de modo autônomo e objetivo, sofre um grande abalo. Já não podemos mais considerá-lo o centro do processo de conhecimento, porque o esquematismo da produção possibilita que a indústria cultural forme palavras, gestos e até mesmo a capacidade perceptiva dos indivíduos. Nas palavras de Horkheimer, o cientista crítico deve ter “a consciência concreta de sua própria limitação”, tanto porque o órgão percipiente, como também o objeto percebido são determinados histórico-socialmente (HORKHEIMER, 2008, p. 232).

Conclusão

Chegando ao fim de nossa breve argumentação, podemos perceber como Descartes é considerado o pai da Modernidade, ao posicionar a *res cogita* no centro do processo de conhecimento. Antes da revelação, o conhecimento passa a ser adquirido pelo sujeito por iniciativa puramente racional, tendo contato direto com os objetos conhecidos. O indivíduo já não tem Deus, e a Igreja instituição como representante deste na Terra, como intermediários entre o indivíduo que conhece e o mundo a ser conhecido.

Posteriormente, Kant reforçou a centralidade do sujeito moderno ao efetuar o conhecido giro copernicano da Filosofia. Trazendo as categorias para dentro da razão, a universalidade do conhecimento científico foi assegurada. Não bastasse isso, sua capacidade de perceber o mundo através da sensibilidade passou a fazer parte fundamental do ato epistemológico. Fato essencial para a ciência estruturada dentro da sociedade industrial.

Passando ao segundo tópico, tanto a relação entre conhecimento e interesse proposta pela teoria crítica, como o conceito de indústria cultural e suas ramificações são peças

argumentativas importantes para entender o descentramento do sujeito moderno. Não estando focada nos interesses da comunidade, mas sim dos detentores do capital, a ciência passa a ser uma ferramenta de dominação e exploração e não mais uma expressão de essência, de acordo com Horkheimer.

Juntamente com Adorno, o mesmo Horkheimer cunhará o termo indústria cultural e travará um diálogo com Kant neste âmbito. O sujeito já não faz uso livre das categorias universais como seria outrora. Com o advento da indústria cultural, o esquematismo da produção influenciará decisivamente no processo do conhecimento, fornecendo conceitos prontos para que o indivíduo conheça o mundo que o cerca.

O sujeito epistemológico tem uma história. Elegemos um período histórico para expor alguns argumentos em defesa dessa posição. Pondo a Modernidade em evidência, passamos pelo nascimento e consolidação do sujeito, terminando com seu descentramento.

REFERÊNCIAS:

- ADORNO, Theodor. El esquema de la cultura de masas. In: **Dialéctica de la Ilustración** – Fragmentos filosóficos. Traducción Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2007, p. 281-316.
- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. **Dialéctica de la Ilustración** – Fragmentos filosóficos. Traducción Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2007.
- DESCARTES, René. **Meditaciones metafísicas**; traducción, introducción y notas de Pablo Pavesi. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- DIEZ, Pedro Villagra. Recuperación y ampliación del mito de los labdácidas en Antígona de Sófocles. Su funcionalidad en la dinámica dramática. **Synthesis**. La Plata, v. 18, p. 97-112, 2011.
- DUARTE, Rodrigo. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**; tradução Tomas Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro 11^a. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HORKHEIMER, Max. Teoría tradicional y teoría crítica. In: **Teoría crítica**; traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Madrid: Amorrurtu, 2008, p. 223-271.

JAEGER, Werner. **Paidéia**. A formação do homem grego; tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**; tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão – 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LUDOVISI, Stefano G. Forma estética e subjetividade em Adorno; tradução Maria Videira. **Rapsódia**, n. 5, 2011, p. 87-96. Disponível em <http://revistas.usp.br/rapsodia/issue/view/8572>. Acesso em 15 ago 2016.

SÓFOCLES. **Antígona**; tradução Sueli Maria Regino. São Paulo: Martin Claret, 2014.