

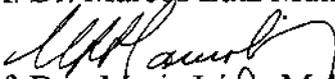
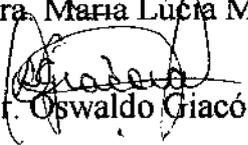
MAURICIO GARCIA CHIARELLO

**UMA FILOSOFIA EM DUAS METADES:
O conceito de natureza em Max Horkheimer**

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação
do Prof. Dr. Marcos Lutz
Müller

Este exemplar corresponde
à redação final da
dissertação defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em
25/04/95.

Banca:


Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Prof. Dra. Maria Lúcia Melo e Oliveira Cacciola

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior
Prof. Dr. Jeanne-Marie Gagnebin (suplente)

Setembro/1995



UNIDADE	YBC
REQUISICIONISTA	
V.º	28039
DATA	06/07/96
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	23/07/96
N.º	CM.00090323-8

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Chiarello, Maurício Garcia

C43f Uma filosofia em duas metades: o conceito de natureza em Max Horkheimer / Maurício Garcia Chiarello. -- Campinas, SP: [s.n.], 1995.

Orientador: Marcos Lutz Müller.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Horkheimer, Max, 1895 - 1973. 2. Teoria crítica. 3. Filosofia da natureza. I. Müller, Marcos Lutz. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

A Max Horkheimer, no centenário de seu nascimento

SUMÁRIO

Siglas bibliográficas	1
Agradecimentos	2
Introdução	3
I. O Conceito de natureza no Horkheimer dos anos 30	8
1. O conceito de natureza em Marx	8
2. O Lukács de <i>História e Consciência de Classe</i>	16
3. O programa horkheimeriano de materialismo interdisciplinar	26
II. Da Teoria Crítica de ontem para a de hoje	32
1. Sobre a relação entre filosofia e ciência	32
2. Da utopia concreta para o inteiramente outro	42
Apêndice: Sobre o deslocamento da ênfase crítica	45
III. O conceito de natureza no Horkheimer tardio	56
1. Razão desnaturada, natureza mutilada	58
2. O projeto de reconciliação da razão consigo mesma	62
3. A aporética da Dialética na fase tardia	88
Apêndice 1: De “Razão e Autoconservação” para o <i>Eclipse da Razão</i>	98
Apêndice 2: A síntese satânica de razão e natureza	105
IV. Entre o finito e o infinito	114
1. O grau zero da Teologia	114
2. A hesitação de <i>Notizen 1950-1969</i>	118
3. Esclarecimento teológico para um mundo fatídico	128
4. Antinomia da noção de progresso tecnológico	137
V. Uma filosofia da consciência dilacerada	141
1. Horkheimer crítico de Hegel e Marx	144
2. Horkheimer leitor de Schopenhauer	149
Apêndice: Dois modos de representação	174
Bibliografia	181
1. Edições da obra de Max Horkheimer	181
2. Obras sobre Horkheimer e a Teoria Crítica	184
3. Sobre a Teoria Crítica e a Escola de Frankfurt	186
4. Bibliografia complementar	187

SIGLAS BIBLIOGRÁFICAS

- A** *Apuntes 1950-1969*. Monte Avila, Caracas, 1976.
Título original: *Notizen 1950 bis 1969* (1974).
- CH** *Sobre el concepto del hombre y otros ensaios*. Sur, Buenos Aires, 1970.
Título original: *Aus Vorträgen und Aufzeichnungen in Deutschland* (1967).
- CR** “Sobre el concepto de la razón”. Em: *Sociológica*, Taurus, Madri, 1971.
Título original: “Zum Begriff der Vernunft” (1952).
- DE** *Dialética do Esclarecimento*. Zahar, Rio de Janeiro, 1985.
Título original: *Dialektik der Aufklärung* (1947).
- ER** *Eclipse da Razão*. Labor, Rio de Janeiro, 1976.
Título original: *Eclipse of Reason* (1947).
- NIO** *La nostalgia del totalmente Altro*. Queriniana, Brescia, 1982.
Título original: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970).
- O** *Ocaso*. Anthropos, Barcelona, 1976.
Título original: *Dämmerung: Notizen in Deutschland* (1934).
- OFBH** *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Presença, Lisboa, 1984.
Título original: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930).
- RA** “Raison et conservation de soi”. Em: *Éclipse de la Raison*, Payot, Paris, 1974.
Título original: “Vernunft und Selbsterhaltung” (1942).
- TC1** *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- TC2** *Théorie Critique*. Payot, Paris, 1978.
- TC3** *Teoria Crítica: uma documentação*. Perspectiva/Edusp, São Paulo, 1990.
Título original: *Kritische Theorie* (1968).
- TTTC** “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. Em: *Pensadores*, vol. 48, Abril Cultural, São Paulo, 1975.
Título original: “Traditionelle und Kritische Theorie” (1937).

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao CNPq e à FAPESP pelas bolsas de estudo que me foram concedidas. Ao Departamento de Filosofia e à Secretaria de Pós-Graduação, especialmente à Esmeralda, Lurdes e Marli, todas sempre tão solícitas e atenciosas.

Agradeço também aos membros da banca examinadora pela leitura atenta, pela apreciação cuidadosa e pelas sugestões não menos valiosas: à Professora Maria Lúcia Cacciola, a quem devo uma melhor compreensão da doutrina de Schopenhauer na sua relação com a filosofia de Horkheimer; ao Professor Oswaldo Giacóia pela análise conscienciosa que descobriu, no espírito da letra do Horkheimer tardio, um Nietzsche para mim insuspeito.

Sou imensamente grato ao Professor Marcos Lutz Müller pelas preciosas indicações, pelas análises criteriosas e pela rara maestria com que soube unir, ao ofício de orientador, uma humanidade generosa.

A Regina Helena, por quem sinto muito mais que infinita gratidão: amor e compreensão.

INTRODUÇÃO

A posição especial ocupada por Max Horkheimer no Círculo de pensadores de Frankfurt levou não raro a interpretações de sua obra incapazes de apreendê-la em sua verdadeira singularidade. Como diretor do Instituto e editor da *Revista para Pesquisa Social*, Horkheimer desempenhou incontestavelmente um papel chave tanto na determinação como na organização das principais linhas de investigação nele desenvolvidas. Consequentemente, sua obra deixou-se pouco desvincular dos trabalhos realizados pelos teóricos reunidos sob sua coordenação. Boa parte da recepção de sua filosofia até hoje se ressent de uma identificação apressada de sua obra com o conjunto da produção teórica da Escola de Frankfurt. Bem o reflete o pequeno número de estudos consagrados especificamente à sua filosofia proporcionalmente aos dedicados à Escola de Frankfurt no seu todo, ou a outros de seus membros renomados como Adorno, Benjamim e Marcuse.

Um fator a mais comprometeu a justa exegese desta obra em sua totalidade. Se no geral a produção teórica dos pensadores de Frankfurt transformou-se no decorrer do período histórico conturbado, no qual eclodiu a Segunda Guerra Mundial e que pôs por terra a esperança acalentada na revolução iminente, talvez nenhuma obra mais que a de Horkheimer tenha se ressentido tão profundamente deste golpe – e isto por força de sua concepção particular da filosofia. Malgrado as divergências existentes entre as muitas periodizações propostas na tentativa de acompanhar o desdobrar de sua obra, uma unanimidade pode ser constatada em torno do radical “corte epistemológico” que representou a elaboração, em conjunto com Adorno, da *Dialética do Esclarecimento* (concluída em 1944 e publicada em 1947)¹. Ora, são consideráveis os problemas que traz a abordagem desta filosofia fraturada, no seu desenrolar histórico, em dois momentos capitais dificilmente conjugáveis. De rara felicidade são os trabalhos que logram articulá-los satisfatoriamente; a maior parte, porém, ou toma um dos momentos pela totalidade da obra, ou elege um deles em detrimento do outro em vista de determinados interesses, ou ainda põe em questão o conjunto da obra quer pela impossibilidade de sua conciliação, quer pelas aporias a que teria sido conduzida.

¹ Em sua conferência “Teoria Crítica Ontem e Hoje” (1970), o próprio Horkheimer, divide a Teoria Crítica em duas. Neste trabalho servir-nos-emos desta partição que pode ser situada no começo da década de 40.

Entre os estudos da obra de Max Horkheimer realizados até o presente, a maior parte tem como tema central a crítica da razão instrumental; outro grupo de estudos gravita em torno de sua relação com a Teologia. Ora, a nós nos parece que a concepção de natureza – que não foi investigada até hoje por nenhum trabalho específico – não só ocupa um papel central em sua filosofia tardia, como permite compreender a articulação que se estabelece entre sua crítica da razão instrumental e a dimensão teológica de seu pensamento (motivos que tomados isoladamente veem-se empobrecidos).

*

Neste trabalho, concedemos especial atenção à concepção de natureza formulada pelo Horkheimer tardio, isto é, aquela consecutiva à elaboração do *Eclipse da Razão* e da *Dialética do Esclarecimento*. Por mais que este conceito distingua-se do precedente, não é possível bem compreendê-lo sem um estudo preliminar dos ensaios da década de 30 de inspiração marcadamente marxista. Os dois primeiros capítulos podem, assim, ser lidos como uma espécie de longa introdução à noção de natureza desenvolvida pela filosofia tardia, da qual se ocupa o restante deste trabalho. Mais precisamente, no primeiro capítulo procuramos compreender este conceito inicial como resultante da confluência da concepção marxiana (para cuja apreciação servimo-nos do já clássico estudo de Alfred Schmidt “O Conceito de Natureza em Marx”) com a teoria da reificação do Lukács de *História e Consciência de Classe*. Horkheimer, assim como Lukács, encontrava-se num momento em que procedia a esperança na revolução iminente, e ambos entenderam que somente uma praxis histórica transformadora da estrutura da economia burguesa poderia salvar o conteúdo de verdade da filosofia. Diferentemente de Lukács, porém, para quem a superação da reificação identificava-se com a necessária consciência de classe do proletariado, Horkheimer a entendeu antes como um trabalho teórico. O programa de pesquisa de materialismo interdisciplinar, que visava integrar a investigação das ciências especializadas com o trabalho filosófico, é o que há de original na sua tentativa de superar a reificação vigente na teoria tradicional.

Nos ensaios dos anos 30 a crítica recaí em primeiro instância sobre as formas idealistas de pensamento. Horkheimer avalia então que, entorpecidas como ideologia, serviam ao encobrimento das contradições da realidade e de todo sofrimento singular e concreto. Nesta perspectiva, as teorias científicas, imunes à

ilusão idealista, assumiam um valor próprio. A partir dos anos 40, a filosofia de Horkheimer volta-se para a denúncia dos modos de imanência do pensamento à realidade, de adesão acrítica ao existente, recriminando uma mentalidade predominantemente positivista. No segundo capítulo tratamos desta viragem da concepção inicial para a tardia sob dois aspectos que nos pareceram fundamentais. Horkheimer radicaliza a crítica às ciências especializadas (inclusive as sociais) passando a guardar distância da racionalidade instrumental que as domina. Paralelamente, sua filosofia perde a esperança revolucionária fundada numa tensão dialética intrínseca ao processo histórico, de sorte que, a partir dos anos 40, a instauração de uma nova ordem não mais se vê ancorada no mundo, tornando-se utópica no mau sentido. No intuito de ilustrar estas transformações, interpretamos, no apêndice deste segundo capítulo, algumas passagens de escritos dos anos 30 fazendo-as contrastar com as concepções tardias de Horkheimer.

A partir dos anos 40, a filosofia de Horkheimer afasta-se do programa de materialismo interdisciplinar e não mais se entende como teoria da sociedade (ou como entendimento teórico dos processos sociais, que é como define sua Teoria Crítica), mas como uma crítica radical da razão empenhada em denunciar seu parentesco com a dominação. Sua visada crítica deixa para trás a época burguesa e volta-se para uma concepção de razão associada a toda história da civilização: razão instrumento de autoconservação cuja estratégia de dominação da natureza externa envolve o domínio do próprio homem e de sua natureza interior.

Como entender, porém, que a razão que se desmascara progresso da dominação possa, ao mesmo tempo, responder pela emancipação? A resposta a esta aporia essencial à *Dialética do Esclarecimento* origina duas vertentes constitutivas da filosofia tardia de Horkheimer: uma sustenta a aporia como insanável; outra não abandona a esperança histórica de sua resolução. O conceito de natureza tardia – de que trata especificamente o terceiro capítulo deste trabalho – reflete esta ambivalência. De um lado, Horkheimer considera que a razão não teria subsumido completamente na dominação da natureza, e confere um papel elucidativo à evocação de uma concepção objetiva de razão – que remete às imagens religioso-metafísicas do mundo – frente ao predomínio da razão subjetiva e instrumental; ele se fia aqui num projeto de reconciliação da razão consigo mesma fundado na conscientização de sua natureza dominadora. De outro, ele acusa a maldição que pesa sobre a determinação de um conceito que fizesse justiça à natureza: o movimento conscientizador é, ao mesmo tempo, dominador. Mas a tensão existente

entre estas duas vertentes da filosofia tardia, longe de representar uma inconsistência, é mesmo seu elemento vital.

Uma palavra sobre os dois apêndices dispostos ao final deste terceiro capítulo. No primeiro deles, apresentamos as idéias principais do ensaio “Razão e Autoconservação” (1942), primeiro escrito de Horkheimer no qual a razão se desvela cúmplice da dominação, podendo assim ser lido como uma introdução a sua filosofia tardia. A vertente mais sombria desta filosofia tardia pode nele ser prefigurada, e o projeto de reconciliação da razão consigo mesma consolidado no *Eclipse da Razão* (1947) aparece sob uma nova luz. Apoiando-se sobretudo no capítulo “A Revolta da Natureza” do *Eclipse da Razão*, o segundo apêndice procura desbaratar uma interpretação de viés romântico ou irracionalista que não raro se faz desta filosofia tardia.

A crítica ao domínio de uma concepção instrumental de razão é indissociável da revalorização de uma dimensão teológica que se torna ostensiva na filosofia tardia de Horkheimer. Fundada na esperança de um outro mundo, a teologia é depositária de um indispensável elemento de negação do existente – hoje reiterado sistematicamente e acriticamente pelo “mito dos fatos”, o positivismo. No quarto capítulo deste trabalho, procuramos compreender em que termos se põe, para o Horkheimer tardio, o anseio pelo mais além utópico da teologia frente à ausência absoluta de transcendência do pensamento positivo. A partir de um estudo dos apontamentos de *Notizen 1950-1969*, procuramos dar conta do procedimento de interpenetração crítica que esta filosofia tardia entende realizar entre metafísica teológica e positivismo, e que visa esclarecer um mundo ofuscado pelo processo de racionalização.

Ao longo de todo trabalho, acusamos em diversos momentos o Schopenhauer que, de fato, marcou profundamente a filosofia de Horkheimer desde seu princípio. Mas desde que a filosofia tardia de Horkheimer radicaliza a crítica à dialética hegeliana e ao materialismo de Marx, ela estreita os laços de afinidade com a doutrina de Schopenhauer. No último capítulo deste trabalho exploramos esta aproximação, preciosa sob dois aspectos. Primeiro, pelo pessimismo metafísico de Schopenhauer compartilhado integralmente por Horkheimer: sua desconfiança frente a todo sistema de pensamento que se satisfaz numa reconciliação ilusória do pensamento consigo mesmo. Depois, pela estratégia crítica na qual uma modalidade representativa do mundo que se identifica cegamente com a dominação (a razão de autoconservação)

pode, mediante uma outra (a razão objetiva para Horkheimer), vir a cobrar consciência de si mesma.

Uma última observação. A filosofia de Nietzsche é presença incontestavelmente marcante na concepção tardia de natureza de Horkheimer. Ao leitor atento não passarão despercebidas as inúmeras passagens de clara proveniência nietzscheana, sejam elas relativas à genealogia do sujeito racional, sejam elas concernentes ao desmascaramento da razão como poder cuja estratégia se inspira no *Nascimento da Tragédia*. Não nos propusemos investigar estas correspondências, que são certamente muito significativas, e não fazemos mais que, vez ou outra, chamar a atenção para elas através de notas de rodapé. Ao leitor, benevolência.

I

O CONCEITO DE NATUREZA NO HORKHEIMER DOS ANOS 30

*L'uccello nella gabbia
canta non di piacere,
ma di rabbia.¹*

1. O conceito de natureza em Marx

A questão da relação tecnicamente mediada entre o homem e a natureza externa não chega a ser tematizada de modo considerável nos escritos de Horkheimer dos anos 30. O que se compreende facilmente, uma vez que sua atenção voltava-se então, numa perspectiva lukacsiano-marxista, não para a questão do domínio técnico da natureza – domínio que envolve o conhecimento das leis naturais, o desenvolvimento de ferramentas e de modos de produção –, mas para sua dominação social, isto é, para o estabelecimento de uma organização mais racional dos homens entre si e com a própria natureza. Não obstante o que, podemos admitir que a noção de natureza extra-humana subjacente a estes escritos dos anos 30 é, sem tirar nem por, a do Marx da maturidade. Longe deste Horkheimer qualquer forma de exaltação romântica de uma imediatez natural, qualquer forma de lamento por sua desfiguração ou exploração por parte do homem. Esses temas do Marx da juventude tanto não fazem mais sentido para o Marx da maturidade como para este Horkheimer leitor do *Capital*. Sua noção de natureza orienta-se para a técnica. O que é interessante notar, pois a partir dos anos 40 o tema romântico da “ressurreição” de uma natureza subjugada tecnicamente, ainda que numa outra formulação, não estará ausente dos escritos de Horkheimer.

Em seu estudo sobre o conceito de natureza em Marx, Alfred Schmidt² salienta a diferença entre o Marx da juventude e o da maturidade no que diz respeito a sua concepção da relação do homem com a natureza na sociedade futura. O jovem Marx dos *Manuscritos* parisienses, aquele influenciado por Feuerbach e pelo romantismo,

¹ Citado por Schopenhauer em *Parerga e Paralipomena*.

² Ver *El Concepto de naturaleza en Marx*, Siglo Veintiuno, Mexico, 4a. ed., 1983.

vê no trabalho um processo de progressiva humanização da natureza, “uma humanização que coincide com a naturalização do homem, e que portanto considera que a história forjada pelo trabalho demonstra de forma cada vez mais clara a equação naturalismo = humanismo”³. O comunismo se lhe aparece como a solução definitiva do conflito entre homem e natureza, ou como a “completa unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza”⁴. Ou ainda, segundo a célebre expressão, como salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade.

Ora, esta inquebrantável positividade do Marx dos *Manuscritos*, sua utopia socialista da reconciliação definitiva do homem com a natureza, não mais a encontramos no Marx da maturidade. Muito mais crítico, o Marx da análise econômica do *Capital* considera a luta que o homem mantém com a natureza mutável em sua forma, é certo, mas no fundo insuprimível; ele torna-se cético quanto à possibilidade de emancipação definitiva das necessidades naturais, acreditando ser possível a eliminação da necessidade de dominação do homem sobre o homem, mas jamais dos homens sobre a natureza: os homens encontrar-se-ão sempre em luta com a natureza material e a necessidade do trabalho humano jamais deixará de existir: “A medida em que o homem se desenvolve amplia-se este reino da necessidade natural porque também se ampliam suas próprias necessidades, mas ao mesmo tempo se expandem as forças produtivas que as satisfazem. A liberdade neste terreno só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente seu intercâmbio orgânico⁵ com a natureza, ponham-no sob seu controle comum, ao invés de serem dominados por ele como por uma potência cega; e que o façam com o mínimo emprego de energia e nas condições mais dignas e adequadas a sua natureza humana. Mas este continua sendo sempre um reino da necessidade”⁶.

Marx admite uma dialética infinita entre as necessidades materiais e os meios para sua satisfação: as necessidades determinam os instrumentos que conduzem a sua satisfação, e os meios de produção disponíveis engendram, numa relação recíproca, novas necessidades. Podemos falar assim numa perene necessidade natural a pautar

³ Alfred SCHMIDT, *El Concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p. 84.

⁴ *Idem, Ibidem*, p. 159.

⁵ Sobre a noção de intercâmbio orgânico (*Stoffwechsel*) em Marx conferir especialmente o item “O conceito de intercâmbio orgânico entre homem e natureza e seus aspectos especulativos” do estudo de Alfred Schmidt (*El Concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., pp. 84 e segts).

⁶ *Idem, Ibidem*, p. 157-8.

o intercâmbio orgânico que o homem mantém com a natureza. O que significa o reconhecimento da existência de leis naturais que a cada momento precedem aos homens e às quais os homens devem obedecer para prosseguirem sua atividade produtiva. A relação tecnicamente mediada que os homens estabelecem com a natureza não reduz a natureza a algo feito por nós: “Por mais que esta relação se esforce por transformar o em si das coisas em um para nós, as formas impostas pelos homens à substância natural – por oposição às originárias e próprias desta – continuam sendo por fim algo exterior e indiferente”⁷. Entendendo o trabalho humano como mutação da forma da matéria segundo sua própria legalidade, Marx admite, a cada momento, a existência de processos naturais independentes dos homens, forças naturais preexistentes sobre as quais os homens devem se apoiar, na sua atividade produtiva, para desatar as potências adormecidas no material natural.

Para o Marx da maturidade, a natureza externa é vista como material cujo usufruto se torna possível por meio das conquistas obtidas sobre ele. A atividade humana é dominação da natureza na forma de apropriação transformadora do material natural para seus fins – sendo que essa apropriação atualiza potencialidades que são da própria natureza. Nenhum sinal, neste Marx, de uma preocupação romântica com a natureza em si mesma, com sua manipulação ou exploração por parte dos homens. A reconciliação com uma natureza desqualificada ou mesmo desfigurada pelo homem não faz sentido para ele. O tema juvenil da “ressurreição” da natureza inteira, a perspectiva de obtenção de uma nova relação com a natureza extra-humana no seio de uma sociedade mais humana, este tema desaparece do Marx da maturidade. O Marx do *Capital* compreende que o culto sensualista feuerbachiano (a divinização da imediatez natural, o entusiasmo ingênuo que toma a natureza como unidade de vida, movimento e felicidade) punham-se, à sua época, a serviço de uma hostilidade reacionária contra a técnica por parte de todos aqueles que tinham interesse em conservar as formas pré-capitalistas de produção. Assim é que, para o Marx da maturidade, “a nova sociedade deve beneficiar unicamente os homens, e é por certo evidente que às custas da natureza externa. Esta deve ser dominada com gigantescos meios tecnológicos e com gasto mínimo de trabalho e tempo, e servir a todos os homens como substrato material de todos os bens de consumo imagináveis”⁸. O fato é que, para este Marx tardio, a própria dominação transformadora da natureza externa, o intercâmbio orgânico que os homens com ela

⁷ *Idem, Ibidem*, p. 180.

⁸ *Idem, Ibidem*, p. 178.

mantém, reveste-se de um caráter quase amoroso justamente quando afirma que a relação do homem com a natureza sempre foi e sempre será uma relação de luta, e que a história natural do homem é um produto dessa luta. Quando afirma a exterioridade irreduzível da natureza, a persistência de leis ou processos naturais não elaborados *a priori*, Marx compreende a atividade humana que se apropria da natureza externa como aquilo que permite que a natureza, por assim dizer, “termine seu discurso”⁹, e não como imposição violenta de desígnios exclusivamente humanos, subjugação do material natural. Não obstante sustente que os propósitos humanos sejam, ao fim e ao cabo, externos à natureza – e nisso Marx é seguidor de Hegel –, ele considera que o trabalho humano faz a natureza coproduzir; ele admite que haja na natureza “uma certa disponibilidade para a formação por parte do homem, que tende a levar adiante o processo natural de criação, a superá-lo”¹⁰. Podemos nesse sentido dizer que os homens mais não fazem que prosseguir, através de seu trabalho, um processo criador que é, no limite, o da própria natureza. Pois a atividade humana, frente à qual a natureza aparece como algo estranho e exterior, deve ser compreendida como parte constitutiva desta mesma natureza no seu automovimento criador. Para a dialética da natureza no sentido marxista, os homens prolongam, num estágio mais elevado, a série de objetos produzidos pela história natural. O reino das forças naturais não é, assim, apenas um gigantesco material passível de ser explorado, mas ao mesmo tempo um potencial que as forças de produção humanas atualizam em cada estágio do desenvolvimento alcançado. Schmidt lembra, a propósito deste conceito de natureza orientado para a técnica, a feliz expressão de Benjamim segundo a qual “a atividade humana faz parir a natureza”.

Mas a natureza que figura nos escritos iniciais de Horkheimer é antes a constituída pela totalidade da vida social; totalidade essa que se furta à vontade do homem e aparece como uma segunda natureza. A efetiva dominação desta natureza corresponde à determinação racional de planificação e organização da sociedade. O interesse maior destes escritos é, assim, a transposição de um domínio técnico da natureza para um domínio socialmente organizado. Vejamos como este tema marxista por excelência pontua alguns ensaios dos anos 30.

⁹ *Idem, Ibidem*, p. 171.

¹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 184.

Em 1933, numa comunicação apresentada em Genebra no 11 Congresso Internacional de Sociologia, Horkheimer tratou da questão do prognóstico nas ciências sociais. Contrariamente à reserva crítica externada pela maioria dos participantes, Horkheimer insistiu na possibilidade de prever como sendo a pedra de toque de toda ciência e sobretudo das ciências sociais. Se a sociologia na presente situação histórica não tinha conseguido o grau de previsão desejado em seus prognósticos isto apenas revelaria, declarou ele, que ela participava, junto com as demais ciências, da crise universal por que passava a cultura. Invertendo o juízo corrente de que as ciências da natureza são capazes de um grau de previsão superior aos alcançados pelas ciências sociais, Horkheimer retoma no essencial a argumentação de Vico, afirmando que a predição, longe de ser possível e necessariamente mais fácil no domínio da natureza extra-humana do que no da sociedade, torna-se tanto mais fácil quanto menos seu objeto está subordinado à mera natureza e mais à liberdade humana: “O fato da sociologia ocupar-se de processos sociais poderia levar a crer que suas predições deveriam ser mais acertadas que a de qualquer outra ciência, pois a sociedade é composta por homens que atuam. A partir de considerações parecidas, Giambattista Vico, em oposição a Descartes e sua escola, qualificou a história como autêntica ciência”¹¹. A predição deverá ser tanto mais provável quanto mais o efeito predito não for produto da cega natureza, mas efeito de decisões racionais, subordinado, assim, à vontade dos homens¹².

Antes de mais nada, natureza designa aqui uma ordem de coisas autônoma em relação à esfera das ingerências humanas, vale dizer, tudo aquilo cujo desenrolar se subtrai à vontade dos homens, não se submetendo a seu controle racional. Neste sentido, natureza não deixa de corresponder, é certo, à natureza extra-humana enquanto objeto das ciências físicas, mas sua conotação é bem mais ampla. Pois, tal como ocorre com as ciências naturais, também as ciências sociais encontrar-se-iam na contingência de conceber seus objetos como naturais, isto é, autonomizados da praxis social: “O sociólogo encontra-se diante de nossa sociedade como diante de um acontecer essencialmente estranho”¹³. Esta noção de natureza recobre destarte os processos sociais reificados que, resultantes do cego atuar de forças antagônicas, não se põem de modo algum sob a dependência da livre atuação humana, aparecendo aos homens como acontecer essencialmente estranho: “A forma com que nossa sociedade mantém e renova sua vida mais se parece com o funcionamento de um

¹¹ TCI, pp. 47-8. Do ensaio “Acerca do Problema do Prognóstico nas Ciências Sociais” (1933).

¹² *Ibidem*, p. 47.

¹³ *Ibidem*, p. 48.

mecanismo natural que com um atuar plenamente determinado por seus fins”¹⁴. É justamente porque os homens hoje experimentam os processos sociais como um acontecer independente deles, como natureza cega, que a liberdade humana é “idêntica ao domínio da natureza, em nós e fora de nós, segundo decisão racional”¹⁵. A dominação racional da natureza associa-se aqui à emancipação da humanidade porque significa a subordinação dos processos sociais à planificação capaz de eliminar o funcionamento meramente natural e caótico do aparato social. O domínio da natureza em nós e fora de nós, a que se refere Horkheimer, consiste na organização e no planejamento da atual situação social graças aos quais a vida social perderia o caráter de cego acontecer natural para tornar-se uma cooperação consciente das forças sociais.

A uma certa altura do ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937), Horkheimer designa por natureza tudo aquilo que nos domina, vale dizer, tudo aquilo que, possuindo desígnios próprios e autônomos em relação a nós, não se submete a nossa vontade e nos confrange aos rigores da necessidade – necessidades que jamais desaparecerão não obstante as muitas conquistas que deverão ainda ser feitas¹⁶. A natureza é sempre algo exterior a toda atividade humana intelectual e material, conjunto de fatos não dominados¹⁷. Dominar a natureza significa assim, para o Horkheimer da década de 30, libertar-se da coerção que exerce sobre nós, e do penar que nos impõe, tudo o que escapa de nossa livre determinação, libertar-se, enfim, do domínio da natureza cega.

A Teoria Crítica compreende, porém, que esta exterioridade natural encontra-se sempre condicionada pelas formas de relação social contituídas pelos próprios homens na sua atividade histórica concreta. De tal sorte que aquilo que a Teoria Tradicional – que é a teoria no sentido da ciência – concebe como natureza não seria natureza verdadeira e justamente, pois hoje estariam dadas, avalia Horkheimer, as condições para lutar contra ela mediante uma organização social consciente. (Desnecessário dizer que estamos diante da convicção marxista de que o crescimento das forças produtivas desencadeia, atingido um certo ponto, a transformação das relações de produção.) Esta Teoria (crítica) considera, assim, que a impotência associada a esta concepção tradicional da natureza é desumana e irracional, pois uma outra forma de organização mais racional da sociedade seria capaz de nos libertar

¹⁴ *Ibidem*, p. 48.

¹⁵ *Ibidem*, p. 49.

¹⁶ TTTC, p. 148.

¹⁷ *Ibidem*, p. 134.

das necessidades que vitimam a imensa maioria dos homens – e que a Teoria Tradicional concebe injustamente como naturais. Horkheimer é um discípulo de Marx quando compreende que a felicidade dos homens não é simplesmente proporcional ao domínio técnico da natureza, mas sobretudo à organização social do domínio técnico sobre a natureza. Os homens continuarão a mercê da natureza por maior que seja o progresso técnico, por mais que avance o domínio da natureza *não organizado de forma socialmente justa*. Pois de acordo com a teoria marxista, no decorrer de toda a história até os dias de hoje, os homens deixaram-se determinar por suas próprias forças sociais como um “domínio estranho”. A própria socialização dos homens apresentou-se até então como imposta pela natureza na forma de forças objetivas estranhas que dominaram a história: “Como o processo de produção da humanidade carece de organização e de controle real, como os monopólios modernos, enquanto tentativas isoladas de organização, aumentam ainda mais a desorganização geral, a totalidade da vida social – que afinal depende da economia – subtrai-se à vontade do homem. Ela faz face ao indivíduo como uma força do destino estranha a ele, como uma segunda natureza”¹⁸.

Numa passagem de “Materialismo e Moral” (1933), Horkheimer traça um paralelo entre a vida social e a natural. A história da humanidade até o momento, escreve ele, não deixou de ser um sucessão de lutas onde a divisão entre dominantes e dominados é uma característica tão essencial quanto na natureza. A desigualdade continuamente provocada pelo processo de vida na sociedade é comparável à desigualdade reinante em toda natureza entre espécies animais e mesmo entre indivíduos ou grupos de indivíduos de uma mesma espécie: “As espécies animais admitem a divisão entre perseguidores e perseguidos, de modo que algumas são ambas as coisas, enquanto outras são apenas uma. Mesmo dentro das espécies existem grupos fisicamente separados, onde uns aparecem abençoados pela sorte e outros perseguidos por uma série de incompreensíveis golpes do destino. A dor e a morte dos indivíduos dentro dos grupos e espécies são, outra vez, repartidas de modo desigual e dependem de circunstâncias que carecem de qualquer conexão lógica com a vida dos atingidos”¹⁹. Ora, ao longo do processo histórico e em determinadas ocasiões, é a reação contra a injustiça reinante que, ao exigir uma fundamentação racional para a desigualdade social, permite que a vida social liberte-se da naturalidade em que se vê aprisionada. A anarquia da produção social deve dar lugar

¹⁸ TC2, p. 155. Do ensaio “Sobre a Querela do Racionalismo na Filosofia Contemporânea” (1934).

¹⁹ TC3, p. 80. Do ensaio “Materialismo e Moral” (1933).

a sua organização planejada e consciente, pois “enquanto as relações econômicas permanecerem entregues a si mesmas, atuam como forças naturais cuja ação não se pode calcular”²⁰. É justamente o que se preconiza para a sociedade vindoura no *Anti-Dühring*: “o conjunto das condições de vida, que dominaram os homens até este momento, cai então sob o domínio e controle destes que agora, pela primeira vez, tornam-se senhores conscientes e reais da natureza quando se fazem donos de sua própria socialização”²¹.

É preciso portanto compreender o conceito de natureza que figura nestes ensaios dos anos 30 de uma dupla perspectiva: 1) quanto a do poder efetivo de uma natureza ainda não dominada pelas forças produtivas e 2) quanto a da falsa impotência humana diante de uma natureza que poderia ser submetida e vencida pela atividade humana de reordenação social. Para esta Teoria Crítica, o esforço humano para libertar-se das imposições da natureza possui um momento atinente à superação de “formas de vida social que se transformaram em amarras”²². Ora, a Teoria Tradicional nega este momento ao pretender-se independente e neutra em relação à praxis social. Para ela, o processo de vida social põe-se, neste sentido, como natural. Pretendendo isolar-se dos momentos materiais da existência, a Teoria Tradicional os concebe como exterioridade. Mas justamente porque esta separação entre teoria e praxis por ela sustentada pode ser superada – conforme então acreditava a Teoria Crítica –, esta exterioridade não é uma categoria supra-histórica e, rigorosamente falando, não é natureza.

Para esta teoria dos anos 30, são sobretudo os processos sociais que ainda não se submeteram à atividade de racionalização planejadora dos homens, e que aparecem como um domínio de forças estranho e deles independente, que constituem a natureza a ser posta sob controle. Como em Marx, natureza designa aquilo de cuja coerção os homens devem conseguir liberar-se mediante o estabelecimento de uma organização mais racional dos homens entre si e com a própria natureza. Notemos, pois, um sentido positivo conferido à dominação racional da natureza neste período. Entendida neste estágio do processo histórico prioritariamente como organização racional da sociedade, como transformação das relações de produção e menos como desenvolvimento das forças produtivas – não obstante seja este desenvolvimento que, entrando em contradição com as relações dominantes, impulsiona sua

²⁰ Alfred SCHMIDT, *El Concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p. 156.

²¹ *Idem, Ibidem*, p. 157.

²² TTTC, p. 148.

transformação –, a dominação da natureza carrega um sentido emancipador. A partir dos anos 40 uma mudança nesta concepção de natureza se fará sentir. Como veremos, natureza passará a indicar tudo o que vige sob o signo da dominação, e a dominação técnica da natureza será uma só coisa com a opressão anímica e social que instaura a civilização e com ela progride. A crítica teórica insistirá, então, não mais numa efetiva dominação racional da natureza, mas numa reconciliação com a natureza dominada.

2. O Lukács de *História e Consciência de Classe*

São inestimáveis as repercussões que tiveram sobre os escritos de Horkheimer dos anos 30 as teses defendidas por Lukács em seu ensaio sobre a reificação de *História e Consciência de Classe*. Não seria mesmo demasiado considerar o ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937) uma das mais claras exposições da teoria da reificação lukácsiana, como o faz Sheyla Benhabib²³. Publicado em 1923 e exercendo grande influência sobre os círculos marxistas da época, a influência deste texto sobre o próprio Horkheimer não deve ser subestimada. Com efeito, a afinidade temática é tamanha que as teorizações lukácsianas aparecem como uma espécie de pano de fundo sobre o qual desenrolam-se os escritos iniciais da Teoria Crítica. Em meio a tantas semelhanças, é preciso, porém, precaver-se contra uma identificação absoluta. Certo é que Horkheimer encampa a tese lukácsiana da reificação. Sua definição da Teoria Tradicional pode bem ser vista como uma reedição do pensamento burguês reificado lukácsiano. O objetivismo das ciências (ou o conceito kantiano da constituição dos objetos da experiência) reproduz a constituição histórica do mundo social moldada pela atividade do trabalho, ou, em uma palavra e de modo mais genérico, as formas de objetividade e subjetividade modernas têm como protótipo a forma mercadoria burguesa. Mas é sobretudo a avaliação da incapacidade do pensamento formal reificado de dar conta do processo de vida da sociedade, e a necessidade de sua superação, que constitui a afinidade temática mais surpreendente.

²³ Ver *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, New York, 1986, p. 157.

Podemos mesmo tomar os quatro estudos que compõem *Origens da Filosofia Burguesa da História* (1930) como o desenvolvimento do projeto meramente esboçado alguns anos antes em *História e Consciência de Classe*. Ali Lukács ressalva que, dada a extensão do tema, não caberia descrever os combates que provocaram a ruptura com a ordem feudal e o surgimento do pensamento moderno: “Não podemos evidentemente desenvolver aqui esses combates”²⁴. Ora, investigar a origem e a consolidação do pensamento moderno – o conhecimento racional, formal e matemático – evidenciando seu caráter indissociável da estrutura econômica da sociedade emergente é justamente a que Horkheimer se proporá em *Origens da Filosofia Burguesa da História*²⁵. Que se leiam, para afastar qualquer dúvida, as primeiras páginas da segunda parte do ensaio “A reificação e a consciência do

²⁴ Georg LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*. Publicações Escorpião, Porto, 1974, p. 128.

²⁵ O conjunto dos quatro estudos que compõem *Origens da Filosofia Burguesa da História* (1930) não se limita tematicamente, é preciso dizê-lo, à investigação da racionalidade formal moderna e de sua interrelação com a nova estrutura econômico-social emergente. Com efeito, ele não trata exclusivamente da razão moderna, mas das correntes de pensamento, conflitantes entre si, associadas historicamente ao advento da sociedade burguesa, em suma, das dispares tendências da *filosofia burguesa* em sua origem. Na verdade, ao eger quatro pensadores do início da época moderna como representantes das principais vertentes da filosofia burguesa nascente, este livrinho escrito em 1930 é emblemático de toda obra futura de Horkheimer: nele podemos já reconhecer as grandes linhas de força, ou figuras de razão, em torno das quais gravitará seu pensamento ulterior. O estudo inicial sobre Maquiavel, este sim trata mais propriamente de um pensamento cuja tarefa histórica consistiu na ruptura com a ordem medieval através da obtenção de instrumentos de controle social tomados das ciências da natureza. Em Hobbes, cuja obra empenhou-se na legitimação ideológica da sociedade burguesa já consolidada e de que é um filho legítimo, Horkheimer descobre o modelo germinal do pensamento reificado (a obra posterior de Horkheimer designará esta figura de razão primeiro por Teoria Tradicional, e depois, com sua radicalização, por conceito de razão subjetiva). Esta é a razão burguesa por excelência, o pensamento formal e instrumental que, autonomizando-se frente ao processo histórico e social, busca eternizar-se sancionando ideologicamente a classe social a que deve seu surgimento: “De Hobbes [...] desprende-se abertamente a confiança na forma de organização da sociedade burguesa. Ela própria e o seu desenrolar são o objetivo da história, e suas leis gerais são leis naturais eternas, cuja realização representa não apeanas o mais elevado mandamento moral, mas também a garantia de felicidade terrena” (OFBH, p. 75). Tomas Morus, em contrapartida, aparece para Horkheimer como representante das correntes utópicas que, ainda presas à doutrina cristã, exprimem o inconformismo com as injustiças relacionadas à ascensão da burguesia e o anseio por uma outra ordem social mais verdadeira: “As grandes utopias do Renascimento são, pelo contrário, a expressão das camadas indecisas que tiveram de suportar as despesas da transição de uma forma de economia para outra” (*ibidem*). É interessante notar como as duas facetas da utopia já aqui discriminadas – crítica daquilo que é e representação daquilo que deve ser – são motivos de pensamento com os quais se debate toda filosofia crítica de Horkheimer. Vico, por fim, foi quem primeiro compreendeu o quanto de fuga da realidade há em toda representação utópica, atentando para as forças históricas ocultas, mas sempre atuantes; foi ele, assim, aquele que, abrindo-se para a totalidade da existência concreta, deu o primeiro passo no sentido de uma filosofia da história – um materialista dialético *avant la lettre* ignorado em sua época, mas no qual Horkheimer reconhece o espírito revolucionário e – porque não acrescentar? – o mais remoto precursor da primeira Teoria Crítica. Vemos, portanto, segundo o encadeamento destes quatro ensaios integrantes de *Origens da Filosofia Burguesa da História*, que a nova ordem burguesa, assim como engendra o pensamento moderno que a promove, traz em seu bojo e de seu berço outras figuras de razão que, contradizendo sua figura dominante, estão destinadas a suplantá-la.

proletariado” em que Lukács retraça o fio diretor da filosofia moderna (que começa com o *cogito* de Descartes, passa por Spinoza e Leibniz e culmina com Kant) que concebe o mundo como produto do próprio sujeito cognoscente e de suas formas de pensamento, ou, por outras, que admite poder conhecer seu objeto somente a partir das condições formais de uma objetividade formal. Nelas, Lukács também sublinha a capacidade limitada dessas “formas” do pensamento burguês para captarem seu próprio fundamento: esse entendimento apreende como sua própria essência tais sistemas de formas, enquanto o “conteúdo” dessas formas lhe passa por incognoscível, estranho. E Vico lá está como aquele que já então, destoando desse fio diretor de toda filosofia burguesa que insiste no caráter formal da realidade, desmascara seu fundamento histórico: “a história humana distingue-se da história da natureza porque fizemos uma, mas não fizemos a outra”²⁶. Nas palavras do próprio Lukács: “é uma limitação racionalista, um dogmatismo do entendimento formal, conceber o ambiente histórico criado por nós, produto do processo histórico, como uma realidade influenciada por leis estranhas”²⁷.

Certo é que Lukács insiste na primazia à economia capitalista ao desvendar sua conexão causal e histórica com o sistema de leis naturais desenvolvido pelas ciências modernas: “o autor destas linhas não quer, contudo, esconder que, na sua opinião, se deve dar a primazia ao desenvolvimento econômico capitalista”²⁸. Ao contrário de Weber, Lukács não pretende separar os fenômenos de reificação do fundamento econômico de sua existência. Contudo, em seu ensaio sobre a reificação e a consciência do proletariado de *História e Consciência de Classe* ele não se detém numa análise pormenorizada desta primazia. O que é compreensível, pois o que lhe interessa neste ensaio é, curiosamente, o processo inverso que julga ser sintomático do capitalismo de seu tempo: o efeito petrificador da racionalidade reificada burguesa frente às tendências de desenvolvimento social. Em uma palavra: embora asseverar o caráter social do conceito de natureza burguês, sua atenção recai sobre a reificação das relações sociais (sua naturalização) reproduzida pelo pensamento objetificante das ciências modernas da natureza. “Trata-se tão-só de compreender claramente que, por um lado, todas as relações humanas (como objetos de atividade social) assumem cada vez mais as formas de objetividade dos elementos abstratos dos conceitos formados pelas ciências da natureza, dos substratos abstratos das leis

²⁶ Georg LUKÁCS, op. cit., p. 127.

²⁷ *Idem, Ibidem*, p. 146.

²⁸ *Idem, Ibidem*, p. 148.

da natureza, e que, por outro lado, o sujeito desta 'atividade' adota também cada vez mais uma atitude de puro observador destes processos artificialmente abstratos, de experimentador, etc"²⁹. Ao Lukács de *História e Consciência de Classe* interessa sobretudo enfatizar a alienação reproduzida pelo formalismo do pensamento burguês; ele é sobretudo crítico do objetivismo científico. As ciências modernas da natureza, que se atêm aos meros fatos da experiência, dissimulam necessariamente o caráter histórico e social dessa mesma experiência. Não obstante descubra na forma mercadoria o protótipo de toda forma de objetividade e subjetividade burguesa (o que inclui a racionalidade das ciências modernas), o que lhe interessa é denunciar o refluxo reificante da racionalidade formal burguesa a entrar o desenvolvimento do processo histórico: "Torna-se agora perfeitamente claro que o desenvolvimento social e sua expressão em pensamento, que constituem os 'fatos' a partir da realidade dada (originariamente no seu estado primitivo), propiciaram por certo a possibilidade de submeter a natureza ao homem, mas contribuíram também, necessariamente, para dissimular o caráter histórico e social, a natureza essencial desses fatos que tem por base a relação entre homens"³⁰. Crucial para Lukács é mostrar como o próprio método do pensamento racionalista impede o conhecimento do devir histórico na medida em que, ao partir da possibilidade formal de calcular os conteúdos das formas tornadas abstratas, este pensamento "terá necessariamente que definir estes conteúdos como imutáveis"³¹. Os conceitos do pensamento racionalista formal (do pensamento burguês reificado) conservam necessariamente a rigidez fechada sobre si mesma que ele redescobre nas coisas da realidade vivida; pois ele se comporta de maneira meramente contemplativa, limitando-se a querer conhecer o mundo sem pretender transformá-lo, e deste modo é forçado a "aceitar como imutáveis tanto a rigidez material e empírica do ser como a rigidez lógica dos conceitos"³².

Esta é, com todas as letras, a crítica da Teoria Tradicional empreendida pelo primeiro Horkheimer. No conceito de "fato" do pensamento burguês, e também nas leis que ordenam os fatos, manifesta-se a tendência fixista e estática do pensamento reificado. Os "fatos empíricos" petrificam as tendências evolutivas da totalidade histórica a que, não obstante, eles próprios pertencem. Essas tendências são, por isso, "mais reais" que os próprios fatos tomados isoladamente. É preciso, portanto, estudar o conceito de "fato" indo ao fundamento social que lhe dá origem e o sustém; é

²⁹ *Idem, Ibidem*, p. 148.

³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 205.

³¹ *Idem, Ibidem*, p. 163.

³² *Idem, Ibidem*, p. 225.

preciso eliminar a prioridade metodológica concedida aos fatos que torna a essência do desenvolvimento capitalista estranha ao homem, impenetrável e estática, e que impede o reconhecimento do caráter de processo de todos os fenômenos; é preciso, enfim, compreender que os fatos, enquanto fatos, não são mais do que partes, momentos do processo de conjunto³³. No que tange às relações da filosofia com as ciências, Lukács entende ser preciso procurar clarificar a reificação que está na base deste formalismo, não mais tomando os resultados e os métodos das ciências particulares como necessários, como dados, e tampouco considerando a constituição formalista dos conceitos das ciências particulares um substrato imutavelmente dado para a filosofia. Enfim, para além da filosofia burguesa, deve-se colocar em questão a “gênese e o desaparecimento da essência real e do substrato dessas formas”³⁴.

A crítica aqui dirige-se ao caráter não dialético deste pensamento que permanece preso a uma problemática insolúvel ao insistir numa rígida oposição entre pensamento e ser – e aqui é Kant que Lukács tem em vista. Com o desenvolvimento do método dialético a filosofia clássica teria levado ao paroxismo as antinomias de seu fundamento vital, fornecendo-lhe a mais alta expressão possível – mas isso somente em pensamento. Pois tem necessariamente que fracassar toda tentativa da filosofia clássica de derrubar pelo próprio pensamento suas barreiras: a Lukács ocorre sempre afirmar que as antinomias da filosofia da sociedade burguesa são necessariamente irresolúveis enquanto seu fundamento, a forma mercadoria, permanecer intocado. Pois é preciso ter sempre em mente que a “fixação coisista” produzida e reproduzida pelo conceito de fato, fixação que obscurece a realidade superior e autêntica – a essência do processo histórico em sua totalidade –, é fenômeno de reificação inseparável do fundamento econômico da sociedade burguesa, a forma mercadoria: “o pensamento burguês reificado tinha necessariamente que fazer de tais fatos o seu fetiche teórico e prático supremo”³⁵. O primeiro Horkheimer também nisto está de pleno acordo com Lukács: para este último o predomínio de uma racionalidade formal faz desaparecer qualquer imagem da totalidade³⁶ e tal qual Horkheimer atribui a perda do sentido da totalidade que se manifesta nas especificidades das disciplinas científicas não ao próprio pensamento formal, mas antes à fragmentação da realidade que se reflete nesse pensamento. Horkheimer também considera como Lukács que a filosofia clássica não pode mais

³³ *Idem, Ibidem*, p. 205.

³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 126.

³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 205.

³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 119.

fazer que legar suas antinomias não resolvidas como herança para o desenvolvimento posterior. Mas, como veremos mais adiante, é menos otimista que Lukács pois evita afirmar uma viragem da filosofia clássica para além de seus limites na medida em que o método dialético, como método da história, poderia ser efetivado pelo proletariado, a classe que descobriria em si mesma, a partir de seu fundamento vital, o sujeito objeto idêntico, superando a dualidade contemplativa sujeito-objeto intrínseca ao pensamento burguês³⁷. Tirante o que, Horkheimer se faz crítico como Lukács de uma teoria que acredita poder transformar a realidade através de um trabalho estritamente conceitual: “Por mais corretamente que se compreenda o caráter de processo dos fenômenos sociais, por mais corretamente que se desmascare a ilusão de sua cristalização reificada, isso não pode eliminar *praticamente*, na sociedade capitalista, a ‘realidade’ de tal ilusão”³⁸. É preciso que esta compreensão passe para a prática; e isto significa para Lukács que somente o próprio proletariado é capaz desta superação da reificação ao adotar uma atitude realmente prática.

Não obstante estas convergências, devemos ressaltar que o Horkheimer dos anos 30 de forma alguma compartilha um certo otimismo metafísico lukácsiano tanto no que concerne aos limites intrínsecos da racionalidade formal como à consciência do proletariado.

Lukács acredita que esta racionalidade encontra um limite no próprio desprezo que, enquanto lei formal, ela dedica à própria matéria das leis, ao próprio conteúdo social concreto. Assim, a reificação que para Lukács penetra até o mais fundo do ser físico e psíquico do homem não é irrevogável; ao contrário ela encontra um limite em si mesma, sendo “limitada pelo caráter formal de sua própria racionalidade”³⁹. O Lukács de *História e Consciência de Classe* julga poder demonstrar que uma ciência moderna, “quanto mais evoluída, mais se transforma num sistema formalmente fechado de leis parciais especiais para o qual o mundo que se encontra fora de seu domínio e, com este, e até em primeira linha, a matéria que se propõe conhecer, *o seu próprio substrato concreto da realidade*, passa, por princípio e por método, por inapreensível”⁴⁰. O que está fora do ponto de vista da consciência reificada, fora dos comportamentos subjetivos sobre o mercado, são “as leis objetivas da produção e do movimento das mercadorias, que determinam o próprio mercado e seus modos

³⁷ *Idem, Ibidem*, p. 167-8.

³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 228.

³⁹ *Idem, Ibidem*, p. 115.

⁴⁰ *Idem, Ibidem*, p. 119.

‘subjetivos’ de comportamento sobre o mercado”⁴¹. Quanto mais esta racionalidade se configura como um sistema fechado, quanto mais se pretende universal e fechada, mais dá mostra de sua limitação⁴². A racionalização do mundo é total apenas na aparência de necessidade em que se fundam seus sistemas fechados de racionalidade formal, mas cuja contingência se revela nas épocas de crise. Para retomar uma imagem do livro, ela é comparável a uma crosta enrijecida fadada a romper-se no esforço de conter os movimentos da substância em transformação sobre que ela se assenta.

No que diz respeito ao problema do sentido da história, a filosofia de Horkheimer é certamente mais pessimista, ou menos determinista que a de Lukács. Poderíamos quanto a isto afirmar que o Horkheimer da primeira Teoria Crítica é mais marxista que o Lukács de matiz hegeliano de *História e Consciência de Classe*. Pois o mundo não se encontra submetido, para Marx, a nenhuma idéia unitária que lhe confira sentido. A história não é, como é para Hegel, uma estrutura de sentido espiritual. Tampouco é, no extremo oposto, um conjunto caótico de fatos como é para Schopenhauer. A história é uma sucessão de processos passível de ser compreendida por um pensamento que leve em conta rupturas e transformações, mas cujo sentido universal não pode ser dado antecipadamente, nem deduzido a partir de um princípio: “na verdade, através das formações sociais que se despreendem umas das outras obedecendo a leis, surge uma estrutura transcendental na história humana, mas de nenhum modo no sentido de uma teleologia que perpassa todo o conjunto”⁴³. Daí porque Marx acautela-se quanto a fazer da economia, e também do proletariado, um princípio metafísico explicativo. Com o que se põe de acordo Horkheimer, apartando-se do tema lukácsiano do despertar da consciência do proletariado.

Lukács julga poder falar a partir de uma concepção de realidade em que revelam-se as tendências do desenvolvimento histórico como um “complexo de processos”; para ele esta é a “verdadeira realidade”⁴⁴, uma realidade “mais elevada” que aquela das faticidades cristalizadas e reificadas da experiência, muito embora essas faticidades provenham desta mesma experiência que é acobertada e petrificada pelo pensamento reificante burguês. Por isso, embora seja “mais elevada” em relação aos fatos meramente empíricos, Lukács não a considera uma realidade transcendente. A diferença é que essa concepção simplesmente não nega, como o faz o pensamento

⁴¹ *Idem, Ibidem.*

⁴² *Idem, Ibidem*, pp. 138-148.

⁴³ Alfred SCHMIDT, *El Concepto de naturaleza en Marx*, ed. cit., p. 31.

⁴⁴ Georg LUKÁCS, op. cit., p. 225.

reificado, seu caráter de processo histórico: “esta realidade não é, devém”⁴⁵. A verdadeira essência de seu objeto revela-se nesse devir, nesse processo, nessa tendência.

O ponto culminante de lucidez alcançado pela filosofia clássica com Hegel e seu método dialético – mas que a partir de então retroagiu, incapaz de atinar com o sujeito-objeto da história, o proletariado – é aquele que não mais se submete às formas de objetividade e subjetividade reinantes na sociedade burguesa (correspondentes à estrutura da relação mercantil) e a partir do qual “a realidade, por nós fabricada, perde para nós o caráter fictício”⁴⁶. Lukács compreende, é verdade, que o ponto de vista exterior à consciência reificada deve ser conquistado ao longo de um processo, e não através de um ato único “em que se rasga o véu que dissimula o processo”⁴⁷. Sua filosofia, porém, põe-se desde o princípio deste ponto de vista exterior e superior de onde julga desvendar e abarcar as tendências evolutivas da realidade que, segundo acredita, apontam para o despertar da consciência do proletariado. O ponto de vista do proletariado é objetiva e cientificamente mais elevado, “encerrando em si metodologicamente a solução dos problemas por que lutaram em vão os maiores pensadores da época burguesa”⁴⁸. Para Lukács, a consciência do proletariado “reflete” o elemento positivo e novo que brota da contradição dialética do desenvolvimento capitalista: “não é, portanto, algo que o proletariado invente ou ‘crie’ a partir do nada, pelo contrário, é a consequência do processo de desenvolvimento na sua totalidade; este elemento novo só deixa porém de ser uma possibilidade abstrata para se tornar uma realidade concreta quando o proletariado eleva a sua consciência e a torna prática”⁴⁹. Ela atribui ao proletariado uma superioridade eficaz que consistiria na sua “capacidade de ver a totalidade da sociedade como totalidade histórica concreta, de compreender as formas reificadas como processos entre homens, de elevar positivamente a consciência e de transformar em praxis o sentido imanente do desenvolvimento que não se manifesta, a não ser negativamente, nas contradições da forma abstrata da existência”⁵⁰. Contudo, a rotura prática da estrutura reificada da consciência “só é possível se as contradições imanentes ao próprio processo tornarem-se conscientes”⁵¹. Atentemos

⁴⁵ *Idem, Ibidem.*

⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p. 164.

⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 221.

⁴⁸ *Idem, Ibidem*, p. 183.

⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 227.

⁵⁰ *Idem, Ibidem*, pp. 218-9.

⁵¹ *Idem, Ibidem*, p. 219.

para o rocambolesco da construção que vai e vem entre a consciência do proletariado e a consciência do próprio processo: “Só se a consciência indicar o caminho para que a dialética do desenvolvimento aponta objetivamente, mas que, só pela sua dinâmica, não poderá seguir, só assim a consciência do proletariado se tornará consciência do próprio processo, só assim o proletariado aparecerá como sujeito-objeto idêntico da história e a sua praxis transformação da realidade. Se o proletariado não for capaz de dar este passo, a contradição continuará por resolver, e o mecanismo dialético do desenvolvimento reproduzi-la-á a uma potência superior, sob uma forma modificada, com uma intensidade acrescida. É *nisto* que consiste a necessidade objetiva do processo de desenvolvimento”⁵². O otimismo lukácsiano que descobre na consciência do proletariado o elemento de mediação revolucionária efetivamente emancipador funda-se, como se adivinha, no postulado hegeliano-marxista do sentido auto-superador da dialética da razão. Horkheimer acusará neste otimismo, que dirá metafísico, um elemento idealista do materialismo marxista. E com efeito, a crença desta filosofia na necessidade objetiva do processo evolutivo é tamanha, sua convicção em encontrar um sentido no caos que escapa ao entendimento reificado é tão inabalável, que frente à sua ciência do processo histórico a consciência do proletariado surge, na verdade, como um epifenômeno. Poderíamos mesmo dizer que nesta filosofia tudo se passa como se a consciência do proletariado se encontrasse atrasada em relação à ciência das tendências objetivas de desenvolvimento do processo histórico que ela julga deter. Mais ainda, esta filosofia que descobre nos proletários os portadores do desenvolvimento e que pretende fazer de sua consciência uma componente necessária, indispensável e mesmo constitutiva desse desenvolvimento, como que os adverte de que, caso não venham a elevar sua consciência para torná-la prática, estarão fraudando – momentaneamente, é certo – o curso revolucionário da história! Pois ela deposita nas mãos do proletariado o ônus de um otimismo metafísico que é só seu, manifestando certa perplexidade pela tardança revolucionária que poderia ser expressa nos seguintes termos: mas com que então eles, da classe proletária, ainda não se tornaram cientes das contradições do processo histórico cujo sentido imanente aponta precisamente para o próprio despertar de sua consciência revolucionária?!

Do ponto de vista de Marx e no que tange à sua concepção de natureza, uma outra crítica poderia ser endereçada ao Lukács de *História e Consciência de Classe* – e

⁵² *Idem, Ibidem.*

esta crítica Horkheimer endossá-la-ia⁵³. A questão é que em *História e Consciência de Classe* Lukács reduz a natureza a uma categoria social: “o que vale como natureza num determinado grau do desenvolvimento social, a estrutura da relação entre homem e natureza [...] é sempre algo socialmente condicionado”⁵⁴. Ora, para Marx tanto é certo que toda natureza está mediada socialmente como também o inverso, que a sociedade está mediada naturalmente como parte constitutiva da realidade total⁵⁵. Com o que Horkheimer se põe de acordo. A sociedade é uma categoria natural no sentido de que o domínio que os homens alcançam sobre a natureza num momento determinado de sua história não os coloca jamais para fora da natureza. Como já notamos, toda atividade humana produtiva (e a ciência é uma força produtiva) pressupõe para Marx o material natural independente dos homens. Lukács, contudo, ao hipostasiar o momento de mediação social na interrelação homem-natureza, suprime o momento realista da teoria do conhecimento marxista. Desconsiderando a natureza como algo existente por si, cuja legalidade seja própria, independentemente da intervenção manipuladora dos homens, ele dissolve a natureza, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, às formas sociais de sua apropriação. Lukács incorre, assim, no erro oposto ao de Engels, que admite uma dialética autônoma dos fatos, tratando o mundo natural como domínio separado do domínio histórico humano, e reduzindo o pensamento a um mero reflexo do fático⁵⁶. Em Marx, porém, natureza e história são domínios que se entrelaçam de maneira indiscernível: o pensamento é parte constitutiva da realidade que ele próprio reflete.

Se para Marx as ciências podem desenvolver-se até constituir uma “força produtiva imediata” é porque o processo cognoscitivo não representa para ele, como representa para Lukács, somente uma reprodução das relações materiais, mas também pode determinar em alto grau o caráter destas relações⁵⁷. No ensaio “A Reificação e a Consciência do Proletariado”, o entrelaçamento marxiano entre força e relação de produção se vê reduzido a uma relação unidirecional imobilista, segundo a qual as formas cognoscitivas da ciência moderna (e burguesa) não fazem mais que espelhar a estrutura da relação mercantil burguesa. É deste modo que Lukács procura explicar o retardamento do movimento revolucionário que o marxismo não previra: as formas de objetividade e subjetividade do pensamento

⁵³ No prefácio de 1967 para republicação de *História e Consciência de Classe* o próprio Lukács procede, nesse sentido, a uma espécie de retratação das teses então defendidas.

⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 198.

⁵⁵ *Idem, Ibidem*, p. 87.

⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 47 e sgts.

⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 132.

burguês refluem sobre as relações de produção realizando, por assim dizer, uma reificação de segunda ordem (a primeira sendo a própria reificação da forma mercadoria, originária e mais fundamental) que petrifica o desenrolar do processo histórico – ainda que episodicamente, como quer este marxista hegeliano. Lukács retira assim o caráter propulsor da instauração de uma nova ordem que a atividade científica tem em Marx; é neste caráter que o Horkheimer marxista dos anos 30 continuará se fiando, certo que através de sua crítica à Teoria Tradicional.

3. O programa horkheimeriano de materialismo interdisciplinar

Se o Lukács de *História e Consciência de Classe* identifica no proletariado consciente de seu papel no desenvolvimento do processo histórico o elemento propulsor da transformação revolucionária capaz de instituir uma nova forma de organização econômico-social, o Horkheimer dos anos 30 encontra no trabalho teórico emancipado de sua concepção tradicional e orientado para o entendimento dos processos sociais – em suma, na teoria que busca liberar-se, por meio de sua crítica, da reificação do pensamento formal – um elemento necessário para a promoção de uma efetiva organização racional da totalidade social⁵⁸. Lukács julga

⁵⁸ Tratando da questão da relação que o teórico crítico mantém com as forças sociais progressistas, Michael Löwy observa que não obstante Horkheimer, notadamente no ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937), compartilhe a problemática lukácsiana, uma divergência fundamental o separa de Lukács. Para ambos, a tarefa do teórico consiste em procurar reduzir a tensão entre seu nível de consciência de classe e o atingido pelas massas proletárias. O fato de um deles eleger o partido comunista como entidade representativa da consciência de classe autêntica, enquanto o outro apenas aludir a pequenos grupos políticos, ou a intelectuais críticos, não constitui uma diferença significativa entre ambos. A divergência principal situa-se, para Löwy, no fundamento a partir do qual cada um deles julga poder criticar as limitações da consciência empírica, os processos habituais do estado de espírito psicologicamente dado das massas oprimidas. Pois enquanto para Lukács tal fundamento é social, para Horkheimer ele é teórico (cf. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, Busca Vida, São Paulo, 1987, p.150). É em nome da consciência de classe autêntica do proletariado, isto é, da compreensão racional e adequada de seus interesses e de sua situação histórica que, para Lukács, o teórico ou o partido deve proceder. Diversamente, Horkheimer toma como critério a idéia de uma organização racional da sociedade, idéia que conduz à verdade e que pode ou não ser adotada pelo proletariado. Para ele, o proletariado enquanto classe é um elemento contingente derivado da realização da organização racional da sociedade, enquanto Lukács encontra na natureza específica do proletariado como classe revolucionária universal a garantia da objetividade de sua verdade partidária. O proletariado é para ele (o que não é para Horkheimer) a expressão orgânica de um ponto de vista de classe. Löwy observa ainda que se a partir da *Dialética do Esclarecimento* a Teoria Crítica distancia-se da classe operária a ponto de podermos falar na “dissolução” do proletariado para suas formulações tardias, é porque já nos anos 30 ela mantinha independência – dado seu caráter relativamente abstrato, seu norteamento por princípios racionais – frente às direções do movimento operário (p. 156).

ser capaz de se apropriar, por meio de sua teoria dialética, de um processo histórico que escapa ao rígido formalismo do pensamento reificado e que, mais cedo ou mais tarde, encontraria sua superação prática na consciência do proletariado. Neste sentido, poderíamos dizer que o Lukács teórico, chegando onde chega, renuncia ao trabalho teórico, confiando sua resolução ao processo histórico: incapaz de acompanhar o desenvolvimento do processo histórico, a racionalidade formal estaria fadada a romper-se para superar a si mesma. De modo diverso, o Horkheimer dos anos 30 acredita que é mediante uma teoria crítica da reificação do pensamento que este poderia ir mais além de seus limites. O programa de uma pesquisa social interdisciplinar, que o Instituto de Frankfurt desenvolve ao longo dos anos em que esteve sob a direção e coordenação de Horkheimer, não é mais do que a concretização dessa confiança no potencial progressista de uma atividade científica transformada. Como Marx, ele verá no próprio trabalho científico um momento no processo de apropriação da natureza socialmente organizado, e se empenhará pela defesa dos elementos racionais específicos do pensamento analítico rejeitados por correntes “irracionalistas” de seu tempo. O materialismo dialético interdisciplinar dos anos 30 confiará numa teoria impulsionada pelas ciências especializadas, e estabelecerá como exigência programática a unificação de filosofia e ciência. Por mais que assevere, fazendo coro com Lukács, que a teoria – elemento do processo histórico – nada pode por si mesma, cabendo à praxis concreta, em última instância, a consumação desta unidade. Senão, vejamos...

Os ensaios publicados por Horkheimer de 1931 à 1938 na *Revista para Pesquisa Social* tratam de uma crise da ciência: as ciências passam por um momento de inibição e desorganização em seu desenvolvimento que é, igualmente, um momento ideológico da atividade científica. Nesses trabalhos de fundamentação marxista, a ciência é considerada em si mesma portadora de elementos racionais emancipadores da sociedade. Ela é uma força empenhada na melhor estruturação das condições humanas, sendo sua crise reflexo de uma crise econômica geral; o processo histórico trouxe consigo o seu esclerosamento: “Na medida em que se pode falar com razão de uma crise da ciência, é impossível separá-la de uma crise geral”⁵⁹. Inserida no processo de vida da sociedade, a ciência espelha suas contradições.

De acordo com esses ensaios, as condições sociais à época reinantes entram em conflito com os elementos racionais imanentes à ciência impedindo seu

⁵⁹ TC1, p. 21. Do ensaio “Observações sobre Ciência e Crise” (1932).

desenvolvimento. Às custas de uma trivialização de método e de conteúdo, a ciência se nega a um tratamento adequado dos problemas relacionados com o processo social. Assim, a raiz das falhas da ciência, decorrentes não do exagero de sua racionalidade mas de seu estreitamento, não se encontram em absoluto na ciência em si. É o que lemos no ensaio de 1932 “Observações sobre Ciência e Crise”: “Mas a raiz destas falhas [da ciência] de modo algum encontram-se na própria ciência, mas nas condições sociais que detêm seu desenvolvimento e com as quais entram em conflito os elementos racionais imanentes à ciência”⁶⁰. Ainda segundo esses ensaios, o descrédito do entendimento crítico resulta da passagem, no seio da ordem burguesa, do período liberal para o período dos monopólios capitalistas. Para a primeira Teoria Crítica, o estágio mais avançado do capitalismo, de centralização administrativa e concentração financeira, compunha uma conjuntura favorável à recusa dos elementos racionais específicos da atividade científica, elementos que se poriam, desde que devidamente liberados, do lado das forças socialmente progressistas do momento.

Considerando o pensamento racional e científico uma força progressista no sentido de clarificar a confusa situação social e teórica da época, o Horkheimer dos anos 30 julga necessário defendê-lo dos ataques à época desferidos contra ele. Pois acusar a racionalidade científica pela crise geral reinante só faz contribuir, avalia este Horkheimer, para encobrir ainda mais as reais causas da crise. Feita como revolta contra a deterioração do modo de vida, a crítica irracionalista do pensamento – assim designa ele a culpabilização da racionalidade científica – significa ao mesmo tempo renúncia de sua transformação através do pensamento teórico. Duas são as principais correntes de pensamento que assim procedendo recusam levar mais adiante a teoria tradicional para torná-la entendimento crítico dos processos sociais: 1) os sistemas racionalistas, que confundem o pensamento analítico (aquele que conceptualmente decompõe, compara, define e generaliza) com a atividade intelectual em geral; e 2) a metafísica moderna ou as filosofias da vida (*Lebensphilosophie*) que postulando a “vida”, ou contrapondo a intuição ao entendimento crítico, refutam o pensamento analítico como destrutivo, comportando-se de maneira meramente negativa frente à ciência. Uma e outra, no entanto, não deixam de ser filosofias da consciência, incapazes de apreensão teórica dos processos sociais. Uma porque restringe à atividade teórica à investigação resultante

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 17-8.

das especialidades científicas; outra porque, defendendo uma especulação metafísica desinteressada, desacredita o conhecimento das ciências especializadas.

O materialismo dialético, que é como a Teoria Crítica inicial define sua postura filosófica, opõe-se a essas correntes que ou entronizam o pensamento científico tradicional ou refutam-no cabalmente. O pensamento analítico é condenável somente enquanto hipostasiado; é sua legitimação neopositivista que se critica, pois todo pensamento real deve ser crítica insistente de determinações abstratas. No intuito de construir a imagem do objeto vivo, a Teoria Crítica entende dever recorrer a todos os meios intelectuais que permitam tornar utilizáveis os momentos de abstração obtidos pelo entendimento separador: “A razão que está contida no termo racionalismo hoje atua na teoria em que ela mesma desenvolveu o método sob o nome de dialética”⁶¹. Ao contrário das concepções irracionistas, o materialismo dialético desta Teoria procura ultrapassar a unilateralidade do pensamento analítico sem, contudo, rejeitá-lo. A teoria dialética conserva ela própria um caráter abstrato: “Na lógica dialética os princípios da lógica tradicional, da ‘lógica do entendimento’ – isto é, antes de tudo o princípio de identidade, mas também as outras regras do pensamento que distingue – , não são pura e simplesmente eliminados. Os elementos conceptuais abstratos constituem, com suas relações estáveis que as pesquisas das ciências particulares procuram descobrir, o material de que dispõe a cada vez a reconstrução teórica dos processos vivos”⁶².

Entendimento teórico dos processos sociais, a Teoria Crítica dos anos trinta procura ultrapassar as limitações de método e objeto que vigoram na Teoria Tradicional, a teoria no sentido da ciência. Esta caracteriza-se como ordenação mental e regulamentação experimental. Norteadas fundamentalmente pelo princípio de não-contradição, ela coaduna-se com o modelo analítico da ciência clássica, cujo método orienta-se para o ser e não para o devir. Ignorando determinações da totalidade social em que no entanto se insere, a teoria tradicional mostra-se não somente incapaz de compreender a sociedade e sua transformação; mais que isso, impedindo o descobrimento das causas reais das crises que acometem a sociedade capitalista, esse modelo de teoria apresenta um caráter ideológico. O modo de existência da teoria em sentido tradicional reifica o conceito de teoria; ele se torna categoria de fundamentação a-histórica ou produto essencial da gnose, sendo assim autonomizado dos processos sociais reais. O *logos* é hipostasiado como realidade

⁶¹ TC2, p. 168. Do ensaio “Sobre a Querela do Racionalismo na Filosofia Contemporânea” (1934).

⁶² *Ibidem*, p. 139.

efetiva: “A representação tradicional da teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão de trabalho”⁶³. No entanto, todo trabalho teórico encontra-se inegavelmente entrelaçado com o processo de vida da sociedade: “O cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento de autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso”⁶⁴. É tencionando estender-se para além dos limites em que se encontra restrita que a teoria deve buscar, por meio da racionalização da sociedade, sua transformação. Sua motivação básica é a de “superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro”⁶⁵. Ou, em duas palavras, promover a unidade entre a teoria e a praxis.

A Teoria Crítica concebida nos trabalhos dos anos trinta descreve, pois, a ciência de sua época em situação contaditória. Para ela a ciência mostra-se incapaz tanto de apreender a sociedade na sua real vitalidade como de fundamentar seu plano mais importante, qual seja, a escolha de suas tarefas. Buscando superar a separação radical instaurada por Weber entre a ciência e a determinação de seus próprios fins, o entendimento teórico dos processos sociais deve promover o direcionamento consciente das empresas científicas: “Na elucidação do processo de vida de toda sociedade está incluído o descobrimento da lei que preside a aparente arbitrariedade das empresas científicas”⁶⁶. Sendo apenas um elemento do processo histórico, a teoria, no entanto, nada pode por si mesma. A mudança da estrutura científica depende da transformação da situação social: a clareza no pensamento efetivamente crítico significa não apenas um processo lógico, mas um processo histórico concreto. Com o que ela está, como já notamos, de pleno acordo com o Lukács de *História e Consciência de Classe*.

⁶³ *Ibidem*, p. 125.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 124-5.

⁶⁵ TTTC, p. 134.

⁶⁶ TC1, p. 20. Do ensaio “Observações sobre Ciência e Crise” (1932).

II

DA TEORIA CRÍTICA DE ONTEM PARA A DE HOJE

*Aquilo que ontem cantava
já não canta.
Morreu de uma flor na boca:
não do espinho na garganta.¹*

1. Sobre a relação entre filosofia e ciência

O alvo da crítica dos ensaios publicados por Horkheimer durante os anos 30 é a dissociação entre filosofia e ciências especializadas. A posição “materialista” de todo o círculo de pensadores de Frankfurt reunido sob a direção de Horkheimer pautou-se por um programa de pesquisa interdisciplinar que visava a unidade entre Filosofia e Ciência: “O materialismo requer a união da Filosofia e da Ciência. Ele reconhece, na verdade, diferenças técnicas de trabalho entre as tarefas filosóficas gerais e as tarefas das ciências especializadas, assim como diferenças entre os métodos de pesquisa e de representação, mas não entre a ciência em geral e a filosofia como tal”². De acordo com este programa de pesquisa social interdisciplinar, a filosofia deveria atuar como um meio integrador e sensível aos problemas das ciências especializadas. Helmut Dubiel sublinha a proveniência hegeliano-marxista deste programa de pesquisa que orientou os ensaios de Horkheimer de 1931 a 1937: “O programa foi obtido a partir de uma crítica dialética da relação entre ciências especializadas e filosofia tomada da *História da Filosofia* de Hegel e do *Capital* de Marx. Uma crítica dialética das ciências especializadas requer, em primeiro lugar, uma limitação de sua pretensão; uma análise das ciências especializadas – diz Horkheimer – ainda não seria conhecimento, mas fragmentação do objeto do conhecimento social na medida de sua especialidade limitada. O núcleo do ‘método dialético’ consiste no ultrapassamento da análise feita pelas ciências especializadas. Ele começa, na verdade, com dados e resultados analíticos das ciências especializadas, mas então deve organizá-los num procedimento que Marx denominou ‘representação’ –

¹ Cecília Meireles, *Pássaro*.

² TC3, p. 49. Do ensaio “Materialismo e Metafísica” (1933). Tradução ligeiramente adaptada.

distinto da “pesquisa” das ciências especializadas –, de modo a se conseguir uma reconstrução dos objetos sociais do processo histórico ‘concreto’”³.

Desde seu princípio, a Teoria Crítica combateu em duas frentes. De um lado, ela se posicionará contra a hipóstase filosófico-científica do neopositivismo; de outro, contra o descrédito filosófico do conhecimento das ciências especializadas. Criticando a ausência de conexão entre um trabalho empírico ultra-específico e uma especulação desinteressada, ela dirá: nem metafísica, nem positivismo (ou então, não somente metafísica mas também positivismo), descobrindo no materialismo dialético o pensamento mediador e potencialmente unificador destes sistemas opostos de idéias. Mas esta Teoria reprovará em primeiro lugar os sistemas metafísicos pelo seu distanciamento ideológico das tendências imanentes da realidade histórica, e valorizará o positivismo pelo seu maior grau de envolvimento com o processo histórico transformador da ordem existente. Vejamos os termos em que esta crítica de dúplice feitio então se fazia.

A condenação dos sistemas metafísicos já se faz sentir desde os apontamentos de juventude. Este foi na verdade um dos temas diletos dos primeiros escritos de Horkheimer, o que deve ser tributado sobretudo à influência do pessimismo metafísico de Schopenhauer, cuja doutrina estava muito presente no espírito de Horkheimer nos anos 20. Nos anos 30 esta crítica ver-se-á reforçada em nome de um materialismo de inspiração marxista que impregna as primeiras formulações da Teoria Crítica⁴. Escrito entre 1926 e 1931, *Dämmerung* (1934) encontra-se, com efeito, crivado de alto a baixo por apontamentos escritos em repúdio à metafísica idealista, entendamos, a todos os sistemas de idéias encobridoras da má praxis do sistema capitalista. A metafísica, lemos nestes apontamentos, afirma a “clarividência da natureza cega”, o que quer dizer, a justiça do atual sistema econômico; “exegese sistêmica de mentiras”, ela é um “sistema global de dissimulação da verdade”; seu “instinto de sinceridade é a mentira”⁵. Obra de intelectuais que gozam de uma situação social privilegiada e forjados em atenção aos interesses da classe dominante, os sistemas metafísicos são essencialmente conformistas: “a metafísica, assim me parece, descreve de alguma maneira o conhecimento da essência verdadeira das

³ Helmut DUBIEL, *Wissenschaft organisation und politische Erfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1978, p. 52-3.

⁴ Cf. especialmente o ensaio “*Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*” da obra de Alfred SCHMIDT, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer. Glücksproblem*. Carl Hanser Verlag, Munique, 1977, pp. 81-134.

⁵ Ver, entre outros, os apontamentos “Mentira e ciências do espírito” (O, p. 144), “Artifício” (O, p. 145) e “Notícias de crueldade” (O, p. 139).

coisas. Pois bem, a julgar pelo exemplo de todos os professores, importantes e pouco importantes, filósofos e não filósofos, a essência das coisas está articulada de tal modo que se pode investigar e viver em sua contemplação sem cair na indignação contra o sistema social vigente”⁶. Mesmo quando estes sistemas projetam a idéia de uma “comunidade ideal”, promovem, sem qualquer mediação, um salto das relações de classe para o eterno que termina por justificar esta sociedade de classes. No fundo, os metafísicos não se ocupam nem se preocupam com a real transformação da sociedade: “Não sei em que medida têm razão os metafísicos [...], mas sei que os metafísicos, no geral, só em pequena medida estão preocupados com aquilo que atormenta os homens”⁷. A crítica endereçada aos sistemas metafísicos em *Dämmerung* aplica-se igualmente à religião, metafísica teológica. A defesa da religião pela classe dominante e seus servidores caminha lado a lado com a justificação de um sistema injusto. A afirmação da existência de Deus serve-se de um mecanismo psíquico consolador segundo o qual, em meio aos sacrifícios exigidos pela classe dominante dos demais homens, em meio à desagradável realidade, “os homens desejam que haja um culpado de tudo, e que este tenha uma boa intenção em segredo”⁸. Estes apontamentos, que não deixam de esboçar uma psicogênese da religião, reconhecem que em suas origens a religião exprime efetivamente um anseio autêntico dos oprimidos por um mundo melhor; mas o intuito de Horkheimer é enfatizar a apropriação por parte da classe dominante deste impulso legítimo de justiça e sua deturpação para perpetuação de uma existência injusta. O pensamento da eternidade passa a ser produzido por “funcionários dele encarregados” e vê-se separado das representações “demasiado concretas” dos homens: “Há alguns séculos fazem-se esforços para conceber a Deus como espírito transcendente e finalmente como insondável”⁹. Subtraída dos desejos materiais dos dominados e acomodada aos fins dos dominantes, a idéia de Deus afirmada dogmaticamente alimenta a ilusão consoladora e resignante de que “virá aquele que está na luz e que permitirá de novo conhecer a verdade e a justiça”¹⁰.

Mas é nos ensaios dos anos 30 que esta crítica se apresenta de modo mais extenso e elaborado. No ensaio “Materialismo e Metafísica” (1933), os sistemas filosóficos idealistas são acusados de promover uma racionalização dos sofrimentos humanos.

⁶ O., p. 64. Do apontamento “Metafísica”.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 59. Do apontamento “Animismo”.

⁹ *Ibidem*, p. 172. Do apontamento “O insondável”.

¹⁰ *Ibidem*, p. 173. Do apontamento “Esquecimento”.

Oferecendo a ilusão consoladora de uma recompensa individual na eternidade, estes sistemas abstraem o prazer do indivíduo isolado das condições sociais necessárias para concretização de sua felicidade. O materialismo, ao contrário, não se furta de relacionar a esperança humana (absolutizada pelo idealismo) de que esta ordem terrena “não seja a única verdadeira tal como ela é”¹¹ com as necessidades históricas e as privações concretas dos homens. O materialismo dialético admite uma tensão insolúvel entre conceito e existir; ele compreende a finitude de todo saber, enquanto a metafísica, acreditando na infinitude do espírito, postula a existência de uma ordem absoluta que pressupõe o direito de conhecer o todo, a totalidade, o infinito¹². Este materialismo reconhece que a dialética de que se serve é de origem idealista, mas condena a idéia do conhecimento autônomo e o descaso para com as reais condições da existência que caracterizam os sistemas idealistas. Isto no que concerne às relações do materialismo com os sistemas idealistas. Quanto às suas relações com o positivismo, Horkheimer ressalva que o materialismo não sustenta nenhuma posição dogmática sobre a matéria nem sobre a invariabilidade das leis naturais; ele compreende que todo conhecimento depende das atividades dos homens em determinado momento histórico¹³. A crítica ao caráter estritamente fenomênico do conhecimento positivista é a mesma formulada por Hegel contra o iluminismo: ele limita-se a uma ciência das aparências que reduz o mundo conhecido a algo apenas exterior, orgulhando-se de não se preocupar com a “essência” das coisas¹⁴. No entanto, o materialismo tem em comum com a doutrina positivista seu sensualismo: ele reconhece como verdadeiro somente aquilo que se evidencia por experiência sensorial¹⁵. Ademais, os conceitos e objetos da atividade científica condicionam-se mutuamente no processo real, de modo que, em relação à metafísica, a ciência relaciona-se com o existente com maior grau de envolvimento: como força produtiva ela determina e é determinada pelo processo global, desempenhando um papel na dinâmica histórica¹⁶. Mas o materialismo dialético, diferentemente do positivismo, não absolutiza as experiências fenomênicas, pois compreende que toda percepção é condicionada pelo momento histórico e que toda teoria é sempre mais que mera percepção¹⁷.

¹¹ TC3, p. 41. Do ensaio “Materialismo e Metafísica” (1933).

¹² *Ibidem*, p. 44.

¹³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 51-2.

¹⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹⁶ *Ibidem*, p. 47.

¹⁷ *Ibidem*, p. 56.

Já é o bastante, acreditamos, para indicar o quanto esta Teoria encontra no materialismo dialético o paradigma potencialmente reconciliador das oposições entre filosofia e ciências especializadas (ou, na terminologia do ensaio, que evoca mais radicalmente a dissociação entre ambos, entre metafísica e positivismo). A ausência de conexão entre metafísica e positivismo remete à oposição entre o finito e o infinito: “se a metafísica não-positivista exagera a idéia de seu próprio conhecimento ao ser obrigada a afirmar sua autonomia, então o positivismo reduz o único conhecimento possível, a seu ver, a uma coleção de dados exteriores”¹⁸. O materialismo dialético desta Teoria procura interpretar historicamente todas as configurações espirituais, compreendendo que não pode haver um conhecimento infinito (metafísico) ao mesmo tempo em que se previne da pretensão do conhecimento do finito (positivismo) para absolutizar-se. O materialismo de que esta Teoria Crítica se faz porta voz caracteriza-se, assim, pela teoria econômica da sociedade, originária da necessidade de entender a sociedade contemporânea em conjunto com a idéia de uma realidade melhor emergente. Os ideais de seu materialismo definem-se a partir das necessidades da comunidade, e são medidos por aquilo que, num futuro discernível, é possível realizar com as forças humanas existentes.

Dubiel observa ainda que a partir de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937) a *Crítica da Economia Política* de Marx é tomada como o paradigma por excelência da unidade entre filosofia e ciências especializadas: “O que é mesmo próprio deste trabalho de Marx é a imbricação de filosofia e ciências especializadas que ele realiza”¹⁹.

A partir dos anos 40, porém, as ciências especializadas positivas, assim como sua legitimação filosófico-científica (o positivismo), serão identificadas com sua mera utilização tecnológico produtiva. A praxis implicada na atividade científica será considerada como meramente tecnológica, realizando um domínio instrumental do objeto natural cuja finalidade é somente a de atender a auto-reprodução da espécie. Os elementos envolvidos na praxis científica não mais serão vistos como potencialmente capazes de promover uma ordenação racional (isto é, justa e livre) da sociedade, mas sim destinados a consumir uma administração totalitária. A filosofia, a partir de então, deverá guardar distância das ciências especializadas; ela aparecerá

¹⁸ *Ibidem*, p. 52.

¹⁹ Helmut DUBIEL, *op. cit.*, p. 83.

como um reservatório da crítica resistente ao espírito instrumental de nossa época: “A filosofia desempenhará o papel de oferecer resistência ao espírito das ciências especializadas”²⁰.

A desconfiança com relação a uma teoria impulsionada pelas ciências especializadas, podemos observá-la já num ensaio de 1939 que bem evidencia esta tendência para a “refilosofização” da orientação teórica do Círculo de Frankfurt que se radicalizou nos escritos dos anos 30 tardios e nos anos 40. Procurando destacar o que é essencial à filosofia em relação às atividades e especialidades científicas, o ensaio “A Função Social da Filosofia” (1939) sublinha a incompatibilidade existente entre filosofia e ciências especializadas. Ao contrário do que ocorre nas ciências especializadas, escreve Horkheimer, a práxis social não direciona a filosofia, que mantém uma relação tensa com a realidade e é crítica da sociedade. Enquanto a ciência conforma-se com a realidade estabelecida, a filosofia confia em sua própria atividade teórica, não se submete às forças sociais dominantes e tampouco aos conceitos científicos vigentes: “O caráter refratário da filosofia com respeito à realidade deriva de seus princípios imanentes”²¹. A filosofia deve ser crítica e não servidora da ciência e da sociedade em geral. Em lugar de aceitar modestamente as tarefas que decorrem das necessidades, sempre renovadas, da administração e da indústria, e de cumprir essas tarefas da maneira geralmente admitida, o pensamento deve transcender as formas dominantes da atividade científica, e com elas o horizonte da sociedade atual²². Dado o modo como a atividade científica se processa, ela já não é aqui considerada uma força progressista no sentido que lhe é conferido nos ensaios dos primeiros anos trinta. Certo é que sua atividade racionalizadora intervém em larga escala em todas as práticas sociais, simplificando-as e aperfeiçoando-as; contudo ela não mais é vista como uma potência verdadeiramente transformadora, a impulsionar para melhor o modo de pensar e atuar do homem. O ponto de vista teórico sustentado nos trabalhos anteriores, segundo o qual ciência e técnica, como partes de uma totalidade social, não devem ser responsabilizadas por si mesmas pelo retrocesso dessa totalidade, e que sobretudo sustenta uma confiança crítica na racionalidade científica e em seu poder de emancipação, dá lugar a outras constatações. O avanço tecnológico, acompanhado da crescente belicosidade, revela-se perverso; e a racionalidade individualista que impera na sociedade capitalista, cega a tudo que ultrapassa os limites de sua especialidade e profissão, resulta

²⁰ *Idem, Ibidem*, p. 114.

²¹ TC1, p. 276. Do ensaio “A Função Social da Filosofia” (1939).

²² *Ibidem*, p. 280.

prejudicial e destrutiva para a sociedade: “O irracionalismo individual pode vir acompanhado de um completo irracionalismo geral”²³.

A rigor, a novidade aqui não está tanto na reafirmação do hiato existente entre os interesses particulares e as necessidades da comunidade. Os ensaios da década de trinta, notadamente “Materialismo e Moral” (1933), tratam direta ou indiretamente do tema. O entrelaçamento impreciso, a ausência de uma correlação racional entre os interesses individuais e as necessidades coletivas é a própria deficiência da forma burguesa de economia, na qual o sujeito livre é incapaz de discernir de forma racional os seus próprios interesses dos de todos os membros da sociedade. Somente uma outra forma de vida social, em que a propriedade produtiva fosse administrada racionalmente tendo em vista os interesses gerais, harmonizaria os conflitantes interesses individuais da sociedade capitalista. Já os primeiros ensaios da Teoria Crítica consideram a anarquia e o caos social intrínsecos à forma burguesa de economia, pois resultantes da ausência de uma racionalidade globalizante. Donde a Teoria Crítica da sociedade da década de trinta “estar impregnada do interesse por um estado racional”²⁴. Compreende-se, deste modo, que a função social da filosofia – reiterada no ensaio em que por ora nos detemos – seja a de introduzir a razão no mundo: “A filosofia é o intento metódico e perseverante de introduzir a razão no mundo”²⁵. Reconhecendo as contradições vigentes entre as exigências das existências individuais e as da coletividade, a filosofia procura, ao contrário da ciência, superar os saberes parciais e unilaterais em vista do todo.

Qual, então, a mudança anunciada por este ensaio? De fato, sua novidade consiste em assinalar também na forma da racionalidade burguesa um germe recessivo, e não tão somente considerá-la a forma racional específica da sociedade burguesa cujo desenvolvimento promoveria tanto sua superação quanto a emancipação da sociedade. Ele reavalia a almejada organização racional da sociedade visada pelos ensaios dos anos 30 de inspiração marxista, e julga necessário a partir de então guardar distância da racionalização promovida pelo progresso científico-tecnológico. Este passa a ser visto como correlato de uma forma de pensamento que se reduz à mera função de autoconservação a serviço do cego afã de existir, bem-estar e poder que regem a história: “O espírito de especialização persegue, no mundo dos negócios, só a ganância, no terreno militar, só o poder e, na ciência, nada mais que o

²³ *Ibidem*, p. 278.

²⁴ TTTC, p. 126.

²⁵ TC1, p. 285. Do ensaio “A Função Social da Filosofia” (1939).

êxito de uma disciplina determinada”²⁶. Eis aqui prefigurado o conceito de razão subjetiva e instrumental que Horkheimer definirá no *Eclipse da Razão* (1947).

À semelhança de Marx, o Horkheimer dos anos 30 apostou no potencial racional dos “ideais burgueses”. Os valores morais, assim como os transcendentos religiosos e metafísicos, deveriam superar a contradição que mantinham com a má praxis da ordem capitalista, o que significaria não o seu mero desmascaramento enquanto ideologia da classe dominante, mas a sua conseqüente realização no estabelecimento de uma ordem social mais justa, mais fraterna e livre. Como assinala Habermas, se de um lado esses ideais “conferem às ideologias da classe dominante o aspecto enganador de teorias convincentes, de outro, fornecem um ponto de apoio para uma crítica imanente dessas produções”²⁷. Esta Teoria atribuía um potencial racional à cultura burguesa que deveria ser liberado sob a pressão das forças produtivas; a concretização daqueles ideais cuja vigência abstinha-se de corresponder à prática estava, assim, implicada em sua superação enquanto ideologia. Este o compromisso que a Teoria Crítica inicial estabelece entre a abolição da moral, da religião, e sua realização. Mas, a partir da década de 40, a constatação é a de que o descrédito do céu das idéias que se consuma, longe de representar uma tarefa revolucionária, é levado a efeito pelo crescente predomínio de uma racionalidade instrumental que decorre da lógica imanente do processo histórico. O céu das idéias desaparece, afinal, porque sua hipóstase sempre foi falsa, e a humanidade perde definitivamente com ele a esperança de um dia vir a realizá-lo na terra – que permanece entregue cegamente ao poder e onde os homens agem exclusivamente em função de seu interesse de autoconservação.

Nesse sentido, poderíamos exprimir a transformação que se opera na Teoria Crítica a partir dos anos 40 em termos de uma inflexão de sua ênfase crítica. Inicialmente, a crítica materialista desta Teoria incide preferencialmente sobre o poder que manifestam os sistemas idealistas para sublimação de todo sofrimento singular e concreto. O próprio Horkheimer o confirma no prefácio de 1968 para reedição de seus ensaio da década de 30: “Repudiar a filosofia idealista e, com o materialismo histórico, ter como objetivo o término da pré-história da humanidade, eis a alternativa teórica – tal me pareceu – em face da resignação com a espantosa

²⁶ *Ibidem*, p. 284.

²⁷ J. HABERMAS, “Le lien entre mythe et *Aufklärung*: observations après une relecture de la *Dialectique de la Raison*”. In *Revue d’Esthétique*, n. 8, 1985, p. 38.

evolução para o mundo regimentado”²⁸. Contudo, a balança da crítica recíproca entre real e ideal que antes pendia para a denúncia das formas de encobrimento do real pelo ideal passa, no começo dos anos 40, a pender para a denúncia do nivelamento do ideal pelo real, para a denúncia dos modos de imanência do pensamento à realidade. Seu alvo prioritário deixa de ser o mascaramento ideológico da realidade concreta para recair sobre as formas positivas de adesão acrítica ao existente. Ela passa a recriminar em primeiro lugar a mentalidade instrumental que se identifica cegamente com a violência do mundo. Indiferente a suas dores e sofrimentos, esta mentalidade dominante reitera sistematicamente uma realidade desapiedada sem qualquer anseio por sua transcendência. A preocupação mor deste pensamento passa a ser, assim, a denúncia da perda da reflexão: o mundo torna-se incapaz de representar a si mesmo. A dominação agora se exerce de forma imediata e não mais por meio da ideologia, pois esta introduz-se tão fundo no aparelho psíquico dos homens que sequer é percebida pela consciência. Não dispondo mais do espelho da arte, da filosofia, enfim, do verdadeiro pensamento, não mais havendo aparência para ser zelada, a humanidade não passa da cega realidade bruta. Sua cegueira impede que cobre consciência de sua loucura e que anseie pelo melhor – e daí a revalorização pela Teoria Crítica tardia de uma mirada no Absoluto, só ela capaz de revelar, pelo anseio do inteiramente outro, a dor de que padece cada criatura individual: “A apologia metafísica deixava entrever a injustiça da ordem existente pelo menos através da incongruência do conceito e da realidade. Na imparcialidade da linguagem científica, o impotente perdeu inteiramente a força para se exprimir, e só o existente encontra aí seu signo neutro. Tal neutralidade é mais metafísica do que a metafísica”²⁹.

Compreendamos, porém, que depois dos anos 40 a Teoria Crítica não deixa de empreender uma crítica recíproca entre toda forma de metafísica (pensamento desvinculado da realidade concreta) e de positivismo (pensamento que se identifica com o real): nem o absoluto transcendente, nem o mero imanente, ela continuará a dizer, pois tomados separadamente ambos significam a dominação. Mas no persistente contraponto dialético que esta teoria promove entre o pensamento e seu objeto, ela julgou necessário, antes como depois dos anos 40, reforçar teoricamente um dos termos no sentido de combater os danos causados pelo prevailecimento, na realidade, do outro termo – tal como sua análise crítica de então avaliara. É este

²⁸ TC1, p. 12.

²⁹ DE, p. 35.

reforço teórico que se transfere, depois dos anos 40, de um racionalismo que não recusa o pensamento analítico (desacreditado pelas correntes “irracionalistas” de seu tempo) para formas de idealismo tais como filosofia, arte e religião, estas obscurecidas, como então passou a avaliar, pela preponderância de uma racionalidade instrumental. Enquanto a tônica da crítica dos anos 30 pode ser sintetizada pela frase de *Dämmerung*: “Não sei em que medida têm razão os metafísicos; [...] mas sei que os metafísicos, em geral, só em pequena medida estão preocupados com o que atormenta os homens”³⁰, a posterior aos anos 40 pode ser condensada pela afirmação: “A esperança de que o horror terreno não possua a última palavra é certamente um desejo não científico”^{31,32}.

Ademais, embora continue a empreender uma crítica recíproca entre as formas positivistas de pensamento e os sistemas metafísicos, a Teoria Crítica tardia abandonará o laço potencialmente unificador que antes encontrava na crítica da economia política marxiana, partindo-se em duas. A filosofia tardia de Horkheimer perderá os pontos de contato com a praxis histórica, oscilando sem perspectiva concreta de reconciliação entre uma verdade idealista apartada da realidade histórica e uma racionalidade positivista fadada a reiterar sistematicamente o existente. Em uma palavra, ela perderá a esperança revolucionária da realização da razão na história. No reconhecimento da ausência de um portador histórico para seus anseios transformadores, a Teoria Crítica posterior aos anos 40 vê-se condenada a não passar de mera utopia. Diante da ordem inexorável do existente, ela toma o lugar das filosofias idealistas sobre as quais recaia outrora o acento de sua crítica. Esta revalorização das imagens metafísico-religiosas procurará contrabalancear e complementar o prodomínio tanto mais danoso quanto mais exclusivo de uma racionalidade científicista.

³⁰ O, p. 64. Do apontamento “Metafísica e sistema social”.

³¹ Max HORKHEIMER, “Prólogo”. In: Martin JAY, *La Imaginación Dialéctica*, Taurus, Madri, 1989, p. 10. Escrito em 1971.

³² No intuito de ilustrar este deslocamento da ênfase crítica operado no início dos anos 40, fazemos contrastar algumas posições sustentadas por Horkheimer em seus primeiros escritos, notadamente nos apontamentos de *Dämmerung*, com outras correspondentes de trabalhos posteriores. Isto constitui o apêndice disposto ao final deste capítulo.

2. Da utopia concreta para o inteiramente outro

A utopia que anima a Teoria Crítica inicial, Horkheimer a define como uma imagem do futuro surgida da compreensão profunda do presente³³. Em verdade, na medida em que esta Teoria pretende impulsionar a transformação do todo social com reais possibilidades de êxito, ela não se considera mera utopia: “Esta idéia se diferencia da utopia pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas e humanas desenvolvidas”³⁴. É justamente o caráter científico assumido por suas formulações iniciais que assegura para ela a possibilidade de concretização de seus ideais: “A utopia como coroamento dos sistemas filosóficos é substituída por uma descrição científica das relações e tendências concretas que podem conduzir a um melhoramento da vida humana”³⁵.

A mera utopia resulta das intoleráveis condições de vida numa certa época para uma classe social; ela decorre de uma ânsia inadiável pelo melhor. Mas ela não passa de representação fantasiosa da consciência quando seus idealizadores, furtando-se à dura realidade num salto imaginário, não se atem às condições reais existentes e necessárias para sua concretização: “A utopia esquece-se de considerar que o estágio de desenvolvimento histórico, a partir do qual é empurrada para o esboço de seu país a-espacial, possui condicionalismos materiais ao seu devir, existir e desvanecer, que é preciso conhecer exatamente e avaliar, se se quer realizar algo. A utopia gostaria de riscar a dor da sociedade contemporânea, manter nela o bem só para si, mas esquece que os momentos bons e os maus são apenas modos diversos da mesma condição, porque se baseiam nos mesmos condicionalismos. Para ela, a modificação do que existe não se liga à difícil transformação das bases da sociedade, mas à cabeça dos sujeitos”³⁶.

Ora, a imagem de futuro da Teoria Crítica inicial procura fazer justiça à anseios coletivos latentes à realidade concreta, respaldando-se num trabalho analítico-dialético com o tendencial do ser. Nesse sentido, vale lembrar que a utopia que se apresenta nesta primeira Teoria Crítica aparenta-se à noção de utopia concreta de Ernst Bloch. Com efeito, ela se pretende uma categoria do futuro prefigurada no passado que revela, na forma de impulsos latentes, tendências transformadoras subjacentes ao real. Como se sabe, endossando a clássica distinção de Manhein,

³³ TTTC, p. 141.

³⁴ *Ibidem*, p. 140.

³⁵ TC1, p. 286. Do ensaio “A Função Social da Filosofia” (1939).

³⁶ OFBH, p. 81. Do estudo “Utopia”.

Bloch contrapõe as utopias à ideologia. Ao contrário das ideologias, as utopias são representações coletivas subversivas, dotadas efetivamente do poder de minar a ordem social existente, de preparar a revolução social, política e ética. Elas não se confundem com falsas idealizações, representações mentais de certos grupos da classe dominante, destinadas a ocultar a estrutura (materialista) real da sociedade – por exemplo o interesse econômico, o interesse pelo lucro, etc... As posições da primeira Teoria Crítica assemelham-se às sustentadas por Bloch também porque ele não mitifica a ciência. Contra o positivismo, contra o empirismo e contra o logicismo moderno, ambos estão de acordo em sublinhar a importância de um pensamento dialético que abra perspectivas concretas em direção ao futuro, ao porvir, colocando o acento sobre o processual contra o estatístico, sobre o tendencial contra a faticidade³⁷. Esta crítica às teorias positivistas se faz ao mesmo tempo, porém, de sobreaviso quanto ao risco da recaída em seu oposto: a tendência de conceber a utopia exclusivamente sob a forma de imageria abstrata. A utopia pode efetivamente antecipar o futuro; ela é a que está sempre mais próxima de nós, pronta a se realizar. A expressão utopia concreta bem designa este trabalho analítico-dialético com o tendencial do ser presente nos trabalhos de Bloch – e que se coaduna perfeitamente com as formulações iniciais da Teoria Crítica. O que distingue a noção de utopia marxista das utopias românticas e anarquistas é, como observa Benhabib, “a insitência no fato de que o radicalmente novo e o radicalmente outro são, contudo, concebidos como ‘determinados’, e não como mera negação abstrata do existente. Utopia quer dizer ‘em nenhum lugar’ em grego. Para o marxismo crítico, utopia não tem um significado espacial mas temporal: ela significa o ‘não ainda’, ‘aquilo que pode ser mas não é no presente’”³⁸.

Na Teoria Crítica tardia, porém, a crítica imanentista feita nos moldes da crítica da economia política de Marx – a tentativa de identificar as tendências e os mecanismos histórico-sociais objetivos que apontariam para uma sociedade pós-capitalista emancipada – esta crítica encontra-se impossibilitada de exercer-se. Horkheimer, assim como os frankfurtianos em geral, e cada qual a seu modo, concluem por um mal imanentismo na teoria de Marx. A partir de então, o intento utópico e concreto da Teoria Crítica inicial assume uma nova forma, na qual o futuro vem a se relacionar com o presente através de sua negação abstrata. Nos últimos trabalhos de Horkheimer notamos, com efeito, uma radicalização do caráter

³⁷ Ver o estudo de Arno MÜNSTER, *Figures de l'utopie dans le pensée d'Ernst Bloch*, Aubier Montaigne, Paris, 1985.

³⁸ Sheyla BENHABIB, *Critique, Norm, and Utopia*, ed. cit., p. 147.

transcendente da utopia: impedido de respaldar-se na prática histórica, todo anseio emancipador terá afinidades com a nostalgia romântica. Uma descontinuidade radical separa agora a história da sociedade de classes da sociedade liberada, de tal modo que as objeções que antes se punham, de um viés marxista, contra as meras utopias podem se voltar contra esta última Teoria Crítica: “Porque é difícil ver como pode existir qualquer vínculo inteligível entre a dialética negativa do progresso e a idéia de uma sociedade liberada se as sociedades atuais – como sistemas fechados de racionalidade instrumental – podem ser considerados só como ‘contra-imagens’ negativas da razão verdadeira”³⁹. Ao ser concebida deste modo, a utopia não poderá passar de um protesto impotente. Na sua fase tardia, com efeito, Horkheimer sublinhará a impotência necessária de todo pensamento verdadeiro. Toda utopia é um contra-senso, pois depende das condições desconsoladoras que a suscitam – e que paradoxalmente pretende superar. Sua natureza aporética é a mesma da Dialética do Esclarecimento: “Não há prazer sem dor, e o reino da felicidade não é mais do que renúncia de uma realidade insuportável”⁴⁰.

³⁹ Alfred WELLMER, “Razón, utopia y la dialéctica de la ilustración”. In GUIDDEN, A. (org.) *Habermas y la modernidad*. Catedra, Madrid, 1988, p. 82.

⁴⁰ A, p. 232. Do apontamento “A utopia como contra-senso”.

APÊNDICE

Sobre o deslocamento da ênfase crítica operada no início dos anos 40

O ocaso, a aurora e a revolução. *Dämmerung* reúne uma série de notas ocasionais tomadas entre 1926 e 1931. O inconformismo que delas emana flagra no dia a dia o funcionamento de uma sociedade profundamente injusta e contraditória que mantém para si mesma a aparência de ordem natural e harmoniosa. Emblemático destes apontamentos é aquele no qual uma servente, tratada como igual numa reunião festiva de ano novo, inclina-se involuntariamente para limpar a bebida derramada no traje de seu patrão, traíndo a desigualdade vigente na realidade e que a encenação festiva procura dissimular. Animados por uma vontade de verdade e pelo imperativo de uma vida justa, estes escritos juvenis de Horkheimer constataam a ruína progressiva da sociedade burguesa, a moléstia que a compromete cabalmente, enfim, seu ocaso – que no entanto ela se recusa terminantemente a admitir. Em uma palavra, eles não procedem a outra coisa senão à desconstrução e ao desvelamento da ideologia dominante empenhada em sustentar uma ordem que desmorona.

Embora ressalvem não ser o socialismo uma decorrência lógica de leis econômicas, estes apontamentos diagnosticam a presença de forças, de que a teoria deve se fazer aliada, a atuar no sentido da transformação da ordem capitalista. Pois o reconhecimento da tendência para mudança do sistema social-econômico não significa que uma nova ordem é necessária, mas tão somente provável, uma vez que a determinação do futuro não se faz inseparável da praxis histórica: “A ordem socialista é historicamente possível, mas se faz efetiva, não por uma lógica imanente, mas por homens decididos pelo melhor, formados na teoria”⁴¹. Estes apontamentos apostam na ação revolucionária para o melhoramento da ordem social vigente⁴² não obstante compreendam que a revolução ocasionária, de imediato e transitoriamente como se esperava, o aumento do sofrimento já existente: “A ação com que se há de

⁴¹ O, p. 52. Do apontamento “Ceticismo e moral”.

⁴² Acerca do otimismo revolucionário deste momento, considerar o apontamento “Discussão sobre a revolução” (O, p. 55). Quanto à importância concedida à luta de classes nesta Teoria Crítica incipiente e de molde perfeitamente marxista, destaquemos a seguinte passagem deste apontamento: “A distinção das classes sociais se mostra superior a outros pontos de vista, pois se pode demonstrar que a supressão das classes traz sempre consigo a mudança das contradições restantes, mas não o contrário: a supressão das outras contradições não comporta a dissolução das classes” (O, p. 154).

ajudar está condenada a aumentar a miséria”⁴³. O sentimento que então inspirava sua aposta revolucionária bem se exprime pela frase: “Melhor um fim no horror que um horror sem fim”. Nada poderia ser pior que a escuridão em que mergulhava a humanidade, e a revolução, se tinha seu lado inequivocamente noturno, representava, porém, a possibilidade de atuar no sentido de que o crepúsculo daqueles tempos viesse a significar o ocaso somente do capitalismo, e não da humanidade, anunciando a aurora de uma nova ordem: “Os inimigos da Inquisição converteram aquele ocaso na aurora de um novo dia; o crepúsculo do capitalismo não anuncia necessariamente a noite da humanidade, que hoje parece ameaça-la”⁴⁴.

A Teoria Crítica tardia tomará esta aposta na revolução como resquício idealista (no sentido hegeliano) do pensamento marxista, pois este assegurou a reconciliação futura da razão com a história no seu conceito de praxis. Nada poderá estar acima do sofrimento e das dores dos homens, nenhuma racionalização do sofrimento será admitida. As luzes do ocaso não poderão jamais se confundir impunemente com o raiar de um novo dia, e cada ocaso não deve anunciar nada além da noite de todos os tempos.

A ciência e o sofrimento dos homens. “Afetos proibidos” é um apontamento bastante ilustrativo da confiança crítica que o primeiro Horkheimer depositou na investigação científica. Horkheimer não julgava então haver uma dissociação necessária e insuperável entre fatos e juízos de valor, ou, segundo os termos por ele empregados no apontamento, entre conhecimento científico e afetos. Essa dissociação deveria ser compreendida como episódica, uma vez que “no pensamento burguês só está proibido o afeto dos dominados contra os dominadores”⁴⁵ e não o afeto *largo sensu*: “sobre o afeto daqueles que sustentam a imparcialidade científica não recai nenhuma proibição”. A exigência de neutralidade axiológica propalada pela ciência de seu tempo, Horkheimer a via como inegavelmente comprometida com os interesses da classe dominante: “A exigência de ausência de afeto do conhecimento, nascida da luta da burguesia esclarecida pela ciência livre da Teologia, manifesta-se hoje principalmente como tranquila objetividade de quem se

⁴³ O, p. 165.. Do apontamento “Este é o mundo”.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 19. Do apontamento “Crepúsculo”. A edição espanhola que tomamos aqui para as citações, ao traduzir *Dämmerung* por “ocaso” (que além de título do livro é também o primeiro aforismo da obra), suprime a ambivalência do vocábulo alemão. Ao mesmo tempo aurora e ocaso, *Dämmerung* encontra em “crepúsculo” um bom correspondente na língua portuguesa: *Morgendämmerung* designa especificamente o crepúsculo da manhã (aurora), enquanto *Abenddämmerung*, o crepúsculo da tarde (ocaso).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 162.

identifica com o existente”⁴⁶. Horkheimer fiava-se na possibilidade de que a investigação científica incorporasse os “afetos proibidos” sem que isto viesse desacreditá-la. Muito ao contrário, a expressão dos anseios da classe oprimida mediante a incorporação de seus “afetos” na investigação científica, poderia ser capaz de atuar no sentido de solucionar as crises e os impasses das próprias teorias científicas de sua época. O desenvolvimento de uma plena racionalidade associava-se a uma teoria da sociedade que fosse além das “ciências do espírito”, e que pusesse no centro de seu interesse as relações sociais de propriedade, de desigualdade, de classe, etc...

A humanidade está completamente só. No aforismo “A contingência do mundo”, também extraído de *Dämmerung*, os golpes aplicados contra os sistemas metafísicos são contundentes. Nenhuma metafísica pode sustentar-se diante da contingência do mundo, escreve Horkheimer nesta obra de sua primeira fase. Nenhuma afirmação sobre o absoluto é possível; apenas são possíveis afirmações sobre a contingência, a finitude, o absurdo do mundo sensível. O pensamento de uma instância absolutamente justa e boa – diante da qual desaparecem a obscuridade terrena, a baixeza e a imundície deste mundo, que faz existir e triunfar a bondade desconhecida e pisoteada pelo homem – é um pensamento humano que desaparece e morre com aqueles que o concebem. É incerta mesmo a esperança, continua Horkheimer, de que uma vida impotente e atormentada, plena de bondade, não esteja perdida. Os teólogos fundamentam a confiança na justiça divina tão somente na esperança que habita em nosso coração de criaturas finitas, esquecendo-se da angústia e da desconfiança que se encontram amiúde ao lado dela: “Por que a esperança, pela qual os bons são enganados comumente pelo poder, não deve mudar precisamente quando o poder supremo tomar a palavra?”⁴⁷. Nada nos permite assegurar o contrário. Não podemos saber se a bondade não se transformará no inferno, e não no paraíso. É preciso que admitamos este fato bruto: a humanidade está completamente só. Além de sua existência concreta, tudo não passa de suas próprias representações: “Contudo, mais além da humanidade, deste conjunto de seres finitos, não há compreensão alguma do que nos é sagrado. [...] O universo é mudo e desapiadado. [...] Ninguém a vê. Também a humanidade está completamente sozinha”⁴⁸. Os homens eles mesmos é que, desmascarando os engodos e liberando-se

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 151.

⁴⁸ *Ibidem*.

das peias do absoluto consolador metafísico, devem procurar por ordem no mundo e construir uma vida verdadeiramente solidária – ou então o mundo continuará a mercê de uma natureza cega. Eis o apelo deste aforismo: para conseguirmos o reino dos céus aqui na Terra é preciso, antes de mais nada, que os céus venham abaixo⁴⁹.

Se agora confrontamos este aforismo com uma passagem da conferência “Teoria Crítica Ontem e Hoje” (1970), o deslocamento da ênfase crítica a que nos referimos poderia ganhar o devido realce. Pois nela a humanidade se representa, através da cosmovisão científica, de fato completamente só, descrente de qualquer absoluto consolador – e no entanto o destino escapa de suas mãos. A vida humana, diz nos Horkheimer nesta conferência, não pode passar de insignificância desprezível quando se vê esquecida de um ideal transcendente: “Se a ciência tem razão – e do seu ponto de vista ela tem razão –, a Terra é apenas um pequeno átomo insignificante no universo infinito, coberto por uma camada de bolor e povoado de micróbios, como disse Schopenhauer. Admitir que um desses micróbios, o homem, e sua vida tenham um significado para a eternidade, eis o que exige da parte do pensamento um esforço extremamente grande”⁵⁰. Horkheimer agora insiste em como as concepções científicas se chocam com limites além dos quais não podem dizer mais nada: a realidade para elas coincide com a aparência fenomênica do mundo. A ciência é incapaz da esperança de por fim à miséria terrena – a ciência está em concordância com ela –, de conceber a existência de um Outro “que traga ao menos a paz depois da morte”⁵¹. Nesta passagem tardia, o mesmo argumento antes utilizado, como vimos, para por sob suspeição o Absoluto – tudo, até mesmo Deus, não passa de representação de nossa consciência – coloca em questão as próprias representações científicas. Também não passa de um produto de nossa consciência a idéia de que Deus *não* existe e de que nada somos em meio à vastidão do universo: “Pensemos, com efeito, que este universo em que a Terra, e *a fortiori* os homens, aparecem como

⁴⁹ Não deixa de ter ressonância nietzscheana a crítica que Horkheimer endereça à metafísica idealista em sua primeira fase, muito embora seja esta uma temática oriunda em primeira mão da crítica marxiana da ideologia. Notadamente do Nietzsche “racionalista”, da reação científico-desmistificadora de *Humano Demasiado Humano* e da *Gaia Ciência*, para o qual são ilusões demasiado humanas as coisas pretensamente sobre-humanas. Tal como Nietzsche, Horkheimer julgava que grandes possibilidades descortinar-se-iam para a humanidade com o fim do idealismo. Ao se revelar que atrás dos conceitos da metafísica escondem-se necessidades e anseios humanos, ao se desbaratar a objetividade dos valores como criação da existência, a humanidade liberta das ilusões (da religião, da metafísica e da moral) tomaria o futuro em suas próprias mãos. Encontramos em Nietzsche, por exemplo, a caracterização da metafísica como “ciência que trata dos erros fundamentais dos homens como se fossem verdades fundamentais” de que Horkheimer, como vimos, se serve em *Dämmerung*.

⁵⁰ TC2, p. 364.

⁵¹ *Ibidem*, p.362.

uma ‘quantidade negligenciável’ é antes de tudo uma representação na consciência do homem. A Terra é um conceito, e um grande filósofo um dia explicou que se se reduzisse a mingau todas as cabeças não mais haveria tudo isto que nós representamos como a Terra e como o universo, pois são representações do sujeito pensante”⁵². Então talvez as coisas sejam diferentes, reavalia este Horkheimer tardio. Pode ser tão somente que nosso limitado entendimento encontre-se impotente para atingir o que está além de nossas formas preponderantes de representação. Como se compreende, a Teoria Crítica tardia procurará resistir ao destino que o progresso da racionalidade científica reserva às imagens religioso-metafísicas do mundo. Ela tomará como sua missão resguardar a esperança – outrora depositada prioritariamente numa praxis revolucionária e não numa mentalidade religiosa – na existência da infalível justiça celeste. E isto porque, como já fizemos notar, este anseio pelo Bem supremo é mesmo condição para que venhamos a nos sentir abandonados por Deus e para que desperte a consciência, hoje adormecida, da imperfeição de nossa justiça terrena, de nossa finitude, assim como o anseio por uma realidade melhor.

Todos têm que morrer. Neste apontamento de *Dämmerung* Horkheimer começa questionando o leitor cujo parecer é o de que todos somos iguais porque todos somos mortais: “Agora, diga-me: a morte do milionário é igual a do proletário?”⁵³. Ora, dirá Horkheimer, é certo que todos têm que morrer, mas nem todos morrem da mesma maneira. Para os miseráveis a morte é só mais um entre tantos infortúnios que a vida lhe reserva – não obstante seja o derradeiro –, e as dificuldades todas que afligem os que vivem na carência material faz do exercício da solidariedade uma necessidade. Os pobres não pensam em si mesmos no último momento da vida; pensam em sua família, em seus filhos e em todos aqueles que sofrerão com sua ausência, enquanto que para os ricos o que conta é só o desaparecimento da pessoa. As distintas atitudes diante da morte desmascaram, assim, a estrutura classista da sociedade capitalista. O alvo deste fragmento é portanto a ideologia da imparcialidade da morte e o velamento das contradições reais que ela patrocina: ao contrário do que ela faz crer, os homens não são iguais numa sociedade de classes.

A título de comparação, lembremos agora da declaração de Horkheimer feita na entrevista *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970), portanto na sua fase

⁵² *Ibidem*, p.364.

⁵³ *O.*, p.54.

tardia, quando nos apresenta o quadro do inevitável futuro da humanidade como uma sociedade totalmente administrada em que estariam satisfeitas todas as necessidades materiais e eliminadas todas as desigualdades de classe. Então, declara Horkheimer, nesta situação vindoura em que a vida deixaria por fim de oferecer qualquer preocupação, os homens talvez tomassem consciência do fato, bruto e irremediável, de que todos têm que morrer; talvez compreendessem finalmente que são criaturas finitas, conquistando uma solidariedade que não é apenas de classe mas de todos os homens. Quando todos vierem a morrer da mesma maneira, então a vida tal como ela é talvez venha a ser concebida diferentemente. De modo que, nesta entrevista tardia, a sentença niveladora “todos têm que morrer” não mais é compreendida, como outrora, em termos da mera representação da falsa consciência, ou da consciência que atende aos interesses da classe dominante. O que agora importa é evocar o que se furta da consciência dos homens em geral, aquilo que a consideração sobre a finitude, sobre a morte inevitável de todos nós poderia tornar patente: a saber, que, no instante do desaparecimento da consciência individual, de infinito desamparo, algo deve haver além do que existe tão somente para ela. O confronto entre estes dois momentos parece-nos bem ilustrativo da mudança de estratégia conceitual, poderíamos assim nos exprimir, da Teoria Crítica. Da atenção que inicialmente concede à vida concreta, desbaratando as representações encobridoras de uma realidade contraditória, esta Teoria vem a atentar, nesta fase tardia, para a necessidade de acentuar o que pode estar além do meramente existente – e justamente para que este mundo existente não se confunda com a realidade última, para que o mundo seja capaz de cobrar consciência de si mesmo como um lugar desapiadado onde não reina a solidariedade entre os homens.

A propósito do ensaio “Egoísmo e Movimento Emancipador”. Na primeira Teoria Crítica, a contradição entre uma moral idealista (de condenação do egoísmo, do prazer, da felicidade) e a realidade social burguesa (baseada no interesse individualista, na competição liberal, na autoconservação exclusivista), ou, em duas palavras, a recriminação teórica do egoísmo *versus* sua vigência prática, esta contradição remete fundamentalmente à luta de classes: aos dominados se recusa, pela insistente observação deste moralismo, o egoísmo de que não obstante se servem, na prática, os grupos dominantes. Já no último Horkheimer, esta contradição entre o interesse individual e a repressão social burguesa será compreendida como constitutiva do próprio processo civilizatório, dominado desde seu princípio por uma

concepção de razão segundo a qual o sacrifício das inclinações naturais do indivíduo é artifício para sua autoconservação.

Ocorre que a primeira Teoria Crítica ocupa-se principalmente da denúncia da opressão ideológica vigente na sociedade burguesa; depois dos anos 40 esta Teoria localizará a dominação na totalidade burocrática vista como termo final do próprio processo civilizatório. Já neste ensaio, contudo, Horkheimer não entende a censura do egoísmo como algo que deva ser exclusivamente atribuído à base social vigente. A condenação do egoísmo é mesmo um fenômeno inseparável do processo civilizador e que portanto não se restringe à sociedade burguesa, sendo “muito anterior à burguesia”⁵⁴. Ela implica a domesticação e o amortecimento das exigências de prazer por meio da interiorização das relações de domínio, quer dizer, conformação ao existente. À época deste ensaio, porém, a Teoria Crítica ocupa-se em denunciar sobretudo a ideologia burguesa naquilo que contribui para a dominação. Embora reconheça a repressão do prazer como um processo muito mais amplo, sua crítica volta-se para as relações sociais no momento vigentes, fundamento concreto de um mecanismo de domesticação interior reconhecidamente mais geral: “Ambas as coisas, o ser real do homem e a consciência moral que o contradiz, e mesmo sua relação dinâmica, resultam da base social”⁵⁵.

Daí também a atenção concedida às origens da buguesia. Entre outros momentos históricos, será especialmente o da emancipação do homem na época moderna, ocasião de liberação do indivíduo burguês, o que se verá acompanhado, em suas análises, de um processo de escravização interior⁵⁶; além do mais, o egoísmo autoconservador será notadamente a realização histórica do princípio burguês. O mecanismo de interiorização da dominação na forma da repressão do prazer faz, portanto, segundo este ensaio, parte do processo civilizatório, embora não deixe de ser apanágio da sociedade burguesa: “A grandeza do homem reside em sua força para determinar a si mesmo com independência dos poderes da natureza cega que operam dentro dele e fora dele; reside em sua capacidade para atuar. Mas na sociedade em que se difundiu esse humanismo, tal poder de auto-determinação está distribuído de forma desigual [...] A necessidade de induzir a maior parte da sociedade, mediante práticas espirituais, a uma renúncia que não está diretamente condicionada pela natureza exterior mas sim pela organização classista da sociedade, empresta a todas as representações culturais da época um caráter ideológico que não

⁵⁴ TC1, p. 162. Do ensaio “Egoísmo e Movimento Emancipador” (1936).

⁵⁵ *Ibidem*, p.164.

⁵⁶ Análise que acompanha bem de perto a de Norbert Elias no seu célebre *O Processo Civilizador*.

guarda proporção com o conhecimento possível em virtude do desenvolvimento técnico”⁵⁷.

Entendamos: no momento histórico em que se encontra a sociedade burguesa, os meios de produção desenvolveram-se a tal ponto que o domínio da natureza exterior não mais justifica por si só o nível de renúncia exigido das massas. Embora a renúncia aos instintos naturais faça parte do processo de domínio técnico da natureza, atualmente ela atende simplesmente à finalidade de preservação da estrutura classista da sociedade. Daí entender esta Teoria Crítica que o exercício do egoísmo das massas, isto é, sua demanda por uma felicidade material, deva ser reconhecido como elemento progressista e emancipador: “Também numa organização em que a liberdade humana estivesse limitada pela natureza exterior, ainda não dominada, e não pelas relações sociais, os limites impostos pela natureza obrigariam a interiorizar uma parte dos desejos e necessidades externas e conduziriam a uma transformação das energias. Mas em tal caso, enquanto se desenvolvam novas tendências pulsionais, novas satisfações e formas de prazer, todas elas estarão despojadas desse caráter de coisa elevada, nobre e grandiosa que hoje recobre todas as tendências espirituais, as chamadas tendências culturais por oposição aos instintos materialistas não interiorizados”⁵⁸. A presença deste ostensivo idealismo moral é mesmo sintoma de que o problema situa-se antes na inércia da organização social vigente. Observemos, mais uma vez, como a relação com a natureza pautada pelo domínio técnico, longe de ser condenada, é tomada nestes anos 30 como propulsora do desenvolvimento histórico⁵⁹.

O intento principal deste ensaio é, assim, o de desmascarar o moralismo burguês, revelando os interesses de classe que recobre; dar a ver a relação recíproca que mantém a moral idealista com a brutalidade prática reinante, e assim procedendo, postando-se contra a hipóstase da moral, contribuir para sua realização histórica. A moral burguesa não deve, portanto, ser descartada, mas sim realizada historicamente. A idealidade deve desenvolver-se como objetividade, eis a promessa que encerra a revolução e a aposta que faz a Teoria Crítica de então na liberação das travas que pesam sobre a satisfação do egoísmo das massas. O impulso egoísta de autoconservação deve ser levado às últimas consequências para sua transformação

⁵⁷ TC1, p. 209.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁹ Consideração, aliás, *perfeitamente marxista, requintada aqui com uma arguta análise de psicologia social*. Observemos mais uma vez como nesta primeira fase da Teoria Crítica as conquistas técnicas sobre a natureza são vistas positivamente.

no conceito de sociedade racional. O motor histórico desta concepção de materialismo dialético são os interesses concretos – ela concederia, deste modo, a devida atenção à dor de que padece cada indivíduo e a seu desejo de felicidade.

Segundo avalia este ensaio da década de 30, as conquistas técnicas sobre a natureza tornariam supérflua uma certa quantia de repressão psíquica, e esta espécie de mais repressão excedente poderia ser liberada pela organização mais racional das relações sociais de produção: “Este processo, que suprime a interiorização, não faz o homem retroceder a uma etapa psíquica precedente, mas leva a uma forma superior de vida [...] com a transformação da realidade se alcançará, também, esta forma psíquica mais livre”⁶⁰. Ora, esta profissão de fé revolucionária, a aposta numa transformação da sociedade que promoveria a supressão da interiorização da dominação patrocinada pelo ascetismo moral burguês, está definitivamente descartada nos escritos da década de 40. A partir de então compreender-se-á que todo o domínio conquistado sobre a natureza exterior tem como contrapartida a dominação do próprio homem, a repressão de sua natureza interior.

Outro ponto interessante neste ensaio é a distinção proposta, e não retomada nos escritos posteriores, entre revoluções e contra-revoluções: as primeiras seriam movimentos sociais motivados pela real esperança numa mudança radical, enquanto nas segundas a massa rebaixada teria seu potencial de revolta usado como instrumento de vingança contra os grupos mais avançados efetivamente comprometidos com a emancipação da sociedade. A diferença radicaria, assim, no grau de consciência e auto-determinação da classe dominada. A confiança nos movimentos sociais de então, embora existente, nunca foi incondicional; a Teoria Crítica jamais abdicou, aderindo inteiramente à praxis, de seu papel esclarecedor; suas dúvidas e reticências não deixam aqui de ser formuladas: “A pergunta se as revoluções acontecidas muito recentemente em países europeus devem ser classificadas num ou noutro tipo de processo histórico [...] não é susceptível de resposta fácil”⁶¹. Não obstante o que, a revolução permanecia à época uma possibilidade concreta de emancipação dos oprimidos. A partir dos anos 40, a Teoria Crítica desconfiará de todo pensamento envolvido com a praxis social e perderá definitivamente a esperança na realização da verdade na história. Segundo a dialética do esclarecimento que então reconhecerá, todo pensamento emancipatório da sociedade encontra-se, no mesmo movimento libertador, comprometido com a

⁶⁰ TC1, p. 222.

⁶¹ *Ibidem*, p. 206.

dominação, e toda revolta está fadada a converter-se em mais repressão. A partir de então todo pensamento terá que guardar, como condição de sua verdade, distância da praxis histórica.

No que diz respeito às posições assumidas frente à moralidade, outro tanto deve ser dito para bem se compreender esta inflexão da Teoria Crítica ocorrida nos anos 40. Conforme apontamos, a condenação do egoísmo, repressão das inclinações naturais do indivíduo, era até então associada prioritariamente ao ostensivo moralismo burguês. Este falso moralismo, cuja contraparte prática é o egoísmo veladamente exclusivista da classe dominante, a primeira Teoria Crítica empenha-se por desmascarar, revelando os interesses de classe que recobre. No ensaio “Egoísmo e Movimento Emancipador”, a crítica insiste sobretudo, digamo-lo mais uma vez, na situação histórica concreta e na ideologia que a sustenta, pois a Teoria Crítica atribuía, neste período, um potencial emancipador a este instinto natural reprimido nas massas: “O caráter corrompido do egoísmo não reside nele mesmo, mas na situação histórica: se esta é transformada, o conceito de egoísmo pode converter-se no de sociedade racional”⁶². Ora, como procuraremos mostrar nas páginas seguintes, não mais a estrutura classista da sociedade e sua situação histórica concreta estarão por trás da mais repressão (ou da repressão supérflua) que atende tão somente interesses de dominação de classe, mas sim a própria concepção subjetiva de razão que Horkheimer vem a definir no ensaio “Razão e Autoconservação” (1942). Esta concepção compreende a interiorização da dominação, e seu predomínio ao longo da história da civilização exige cada vez mais o sacrifício do indivíduo como princípio para sua autoconservação. Na medida em que esta forma de razão constitui-se a partir do domínio dos impulsos e das inclinações naturais do indivíduo, na medida em que se funda no autocontrole e na renúncia a si mesmo, e na medida em que na atualidade prevalece soberana, ela pode dispensar o papel de condenação do egoísmo antes exercido por intermédio dos valores morais. Assim é que Horkheimer compreenderá que o predomínio de uma concepção subjetiva de razão retira a verdade da moral. Mas se a razão pode hoje depurar-se da esfera moral e afirmar-se autonomamente como puramente formal e instrumental é porque, e isto é fundamental, os valores da sociedade burguesa nunca foram universais na realidade, sempre manifestaram-se como exercício de dominação, vontade de poder mascarada enquanto tal. As exigências de adequação da moral universalista nunca fizeram mais

⁶² *Ibidem*, p. 220. O sublinhado é nosso. Juízo idêntico, aliás, àquele proferido poucos anos antes a respeito da atividade científica (Cf. o ensaio já mencionado “Observações sobre Ciência e Crise”).

que dissimular os imperativos relativos à autoconservação e à dominação da razão instrumental⁶³.

⁶³ No apêndice sobre o ensaio “Razão e Autoconservação” (ao terceiro capítulo deste trabalho) estas colocações são mais extensamente discutidas.

III

O CONCEITO DE NATUREZA NO HORKHEIMER TARDIO

*E tu, Anima mia,
non sai che sia dolore,
ancor non senti amore?*¹

No decorrer dos anos 30 e sob influência de uma teoria de inspiração lukácsiano-marxista, Horkheimer havia considerado o fenômeno da reificação como específico do capitalismo; as estruturas de consciência reificada, assim como o pensamento formal das ciências modernas, ele os via como determinados pela estrutura, mais fundamental, da relação mercantil burguesa. Mas diferentemente de Lukács, para quem o próprio caráter formal da racionalidade representava um limite à reificação tendente a se resolver na consciência do proletariado, Horkheimer fiava-se então numa crítica teórica da reificação vigente na teoria tradicional. Para ele, uma teoria materialista dialética impulsionada pela investigação científica seria capaz de suplantar as limitações de método e conteúdo da teoria tradicional, desmascarar seu caráter ideológico e, interagindo com a praxis, subverter seus próprios fundamentos concretos.

No começo da década de 40, porém, Horkheimer afasta-se do programa de materialismo interdisciplinar assentado sobre a teoria lukácsiana da reificação que o inspirara. Aproximando-se de Adorno, ele prodece a uma reformulação de sua Teoria Crítica de acordo com a qual a própria razão imperante na história da civilização, a razão instrumento de autoconservação, passa a ser responsabilizada em primeira instância pela reificação vigente. Invertendo a relação de dependência anterior, a forma mercadoria passa a ser entendida como a forma sob a qual esta razão manifesta-se na história, determinando as relações próprias da sociedade capitalista.

O célebre prefácio da *Dialética do Esclarecimento* anuncia tanto a perda da confiança no programa materialista de pesquisa social dos anos 30, que sabe a declaração de ceticismo científico, como a necessidade de uma tomada de consciência da responsabilidade do próprio pensamento pela derrocada da

¹ Ottavio Ortu, *Cantata Spirituale*.

civilização atual e pela ruína da cultura teórica: “Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos que abandonar aquela confiança. [...] no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência. [...] Ao tomar consciência de sua própria culpa, o pensamento se vê por isso privado não só do uso da linguagem conceitual científica e cotidiana, mas igualmente da linguagem de oposição. [...] acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento [o pensamento esclarecedor], tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda a parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino”².

O que subjaz às estruturas da consciência reificada e ao formalismo do pensamento científico não é a estrutura mercantil do sistema econômico capitalista, mas a concepção instrumental de uma razão para a qual tudo se põe, de maneira exclusivamente pragmática e utilitária, como natureza passível de ser dominada, objeto para ser controlado tecnicamente. E como a humanidade deve sua origem e sua preservação enquanto espécie ao exercício desta forma de razão instrumental, compreende-se que para Horkheimer e Adorno a reificação tenha se tornado um fenômeno mais amplo e inextricável que nunca. A aparência torna-se necessária a ponto de tornar-se indiscernível da própria realidade neste estágio de “completa alienação”³, tal como escreve Horkheimer, para quem no entanto a verdade é ainda acessível. Podemos falar assim, com Habermas, numa radicalização da teoria da reificação lukácsiana, generalizada quanto ao tempo e quanto ao conteúdo: “Horkheimer e Adorno desligam este conceito [de coisificação lukacsiano] não somente do particular contexto histórico do nascimento do sistema econômico capitalista, mas, em geral, da dimensão das relações inter-humanas, e o generalizam quanto ao tempo (estendendo-o para toda a história da espécie) e quanto ao conteúdo

² DE, pp. 11-3.

³ ER, p. 188.

(incluindo na mesma lógica do domínio o conhecimento a serviço da autoconservação e a repressão da natureza pulsional)”⁴.

Juntamente com o recrudescimento da noção de reificação lukácsiana, Horkheimer abjura a noção de intercâmbio orgânico marxista nesta reformulação de sua teoria realizada na entrada dos anos 40. A relação com a natureza passa a ser vista como marcada, do começo ao fim, pela dissensão. A civilização originou-se e evoluiu através da opressão violenta da natureza e de seu recalçamento; o progressivo desenvolvimento das forças produtivas, ao mesmo tempo que garante um crescente triunfo do sujeito sobre a natureza externa, se faz ao preço da crescente repressão da própria natureza humana, que assim regride à condição natural. Fundada no antagonismo com a natureza e na recusa sistemática de reconciliação, a dominação da natureza confunde-se com a própria natureza, de forma que o progresso do processo civilizatório consuma-se, simultaneamente, como regressão ao estado natural. Assim, uma irremediável contradição marca a história da relação humana com a natureza e sela seu destino.

1. Razão desnaturada, natureza mutilada

Falar do conceito de natureza formulado por Horkheimer e Adorno a partir dos anos 40 é empreendimento sem dúvida problemático e cercado de dificuldades, para dizer o mínimo. Ocorre que, para este Horkheimer, a natureza é no fundo tudo o que joga um papel correlato ao do espírito no decurso da história da civilização. Ora, o domínio espiritual não é outro senão aquele que se constitui por oposição à natureza; ele é essencialmente negação da natureza e de sua naturalidade – não obstante ele deva toda sua existência, desde o princípio, à natureza. Assim, ao longo da civilização, a natureza foi sistematicamente renegada pelo espírito. Ela sempre representou o avesso do espírito, o antiespírito. A ela reiteradamente se recusou um conceito que lhe fizesse justiça: “O mundo animal é um mundo sem conceito”⁵. Desde sempre, o que quer que seja natureza remete para um conjunto de potências cegas a operar dentro e fora de nós, e portanto para tudo que se encontra privado da clara determinação conceitual. A natureza é o que não pode ser nomeado, ela é justamente aquilo a que se recusa um conceito legítimo – tal como dos animais se diz

⁴ *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madri, 1987, vol. 2, p. 484.

⁵ DE, p. 230.

que não têm razão. Dotar a natureza de um conceito é, assim, tarefa contraditória com o sentido do processo civilizatório, o da supremacia espiritual. Esta, podemos assinalar, uma primeira dificuldade.

Não se depreende porém, do que dissemos, que a civilização não tenha forjado conceitos para a natureza. Muito ao contrário, a supremacia do espírito foi conquistada e assegurada por meio de estigmas impingidos àquilo que se dominou. De tal sorte que as concepções de natureza vigentes, ao contrário de revelarem a verdade da natureza que vive sob o jugo do espírito, perpetuam a opressão que lhe deu origem. Sendo dominação, este conceito não passa na verdade de natureza dominante, e então homem e animal, espírito e natureza, vêm a coincidir. Assim, o homem emancipa-se da condição animal no curso da civilização pelo domínio da natureza, porém este domínio é simultaneamente controle e subjugação de sua própria natureza – a interior –, isto é, ele é adaptação ao que é exterior com a finalidade exclusiva de auto-conservação. De modo que, ao longo deste processo, o homem, vindo a conformar-se inexoravelmente ao que lhe é exterior, retorna paradoxalmente à condição animal, agora na forma de uma espécie altamente refinada.

Atentemos para o que afirmamos até aqui. Primeiro, que a natureza é o que carece de espírito; agora que o espírito ele mesmo não passa de natureza dominante. Como compreender, afinal, que o espírito possa ser ao mesmo tempo a própria natureza e seu oposto? Para tanto, basta que tomemos este espírito, desgarrado da natureza ao longo da história, pelo que ele próprio se recusa admitir que seja: mera porção vitoriosa desta mesma natureza, Vontade cega a se auto-devorar⁶. Tudo por sobre o que ele se impôs triunfante nesta luta sem tréguas foi rechaçado como natureza: negando sua natureza ele se afirma como espírito, que assim não passa de natureza triunfante. Sua impostura, porém, não é meramente contingente. Ela é condição transcendental do processo civilizatório, dominação progressiva tanto da natureza interior como exterior. Renegar sua condição natural sacrificando a si mesmo, sua natureza interior, é o que consoma seu triunfo sobre a natureza exterior. Pois o esquecimento, por parte do espírito, de seu débito para com a natureza, sua inconsciência e sua cegueira, correspondem a um sacrifício perpetrado contra si mesmo, isto é, contra a substância dos próprios homens. A violência cometida contra a natureza exterior é tão somente a outra face da violência impingida pelos homens

⁶ O combate cego e perpétuo que sustentam entre si espírito e natureza bem nos remete à Vontade de Schopenhauer, sobre o que trataremos alhures.

contra si mesmos: “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”⁷. Compreendida como indissociável da repressão da própria natureza humana, a opressão da natureza extra-humana revela um duplo sentido para a frase: “o espírito não passa de natureza mutilada”, pois ao constituir-se, o espírito tanto segregou a natureza externa, desfigurando-a, como mutilou a si mesmo, recalando suas inclinações naturais⁸. Tornando-se insensível como pedra, o espírito domina com maior eficácia a natureza, esta, por sua vez, tornada objeto manipulável, desespirtualizada. Na medida em que recalca a natureza dentro de si mesmo, o espírito conquista a impassibilidade das coisas.

A denegação de sua natureza interior, que corresponde à proibição de deixar-se dominar por suas emoções e inclinações – o dever da apatia –, é mesmo essencial à razão de autoconservação⁹. Através do exercício do autodomínio, todas as inclinações do sujeito submetem-se ao poder inflexível da razão, que se volta com crueldade tanto mais implacável sobre toda natureza exterior quanto maior é seu sangue-frio. Esta razão é avessa à compaixão: “o estoicismo – é nisto que consiste a filosofia burguesa”¹⁰. O espírito não é, assim, mais do que natureza dessensibilizada, natureza esquecida de si mesma. Mas compreendamos que sua separação da natureza não é somente uma ilusão; sua impostura, a negação veemente de sua naturalidade, é mesmo o artifício que possibilita seu triunfo. Afirmando-se antinatureza ele toma parte, como fúria cega, no conflito incessante que faz do espírito natureza vitoriosa. Requentado artifício de adaptação ao lado de tantos outros de que se servem os seres vivos na luta sem tréguas pela sobrevivência. Nesta natureza as criaturas, inclusive e notadamente as pretensamente espirituais, estão constantemente a se auto-devorar – e com êxito tanto maior quanto mais denegam o fato. À semelhança da Vontade schopenhauriana, esta natureza é irracional¹¹. O lado noturno do processo civilizatório, o que não se deixa ver, é mesmo a condição de sua consecução e de sua perpetuação.

⁷ DE, p. 43.

⁸ Reverbera aqui a afirmação de Nietzsche que acusa a crueldade e a altivez que desde sempre acompanharam as sublimes realizações espirituais: “Espírito é a vida que corta na própria vida; graças ao seu sofrimento, aumenta seu saber” (*Assim falou Zaratustra*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1983, p. 117 - II, *Von den berühmten Weisen*).

⁹ DE, pp. 93-5.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94.

¹¹ A este respeito, comparar a luta cega entre espírito e corpo com a luta pela sobrevivência entre as espécies animais no curso da evolução: cf. a nota “Sobre a Gênese da Burrice” na *Dialética do Esclarecimento*, em que a espécie humana triunfante pode fazer as vezes do espírito vitorioso.

Assim é que a história verdadeira, e também subterrânea, é aquela onde imperam a violência e a força bruta. O vencedor sempre nomeou-se o melhor sobre os vencidos mutilados e estigmatizados. O espírito, que afirma o bem, arrancou-se da natureza às custas de sua deformação. Dominada e desfigurada, a natureza sempre foi estigmatizada pelo espírito: quanto mais necessários são os dominados para a sobrevivência dos “superiores”, tanto mais são colocados do lado do mal. Subjugadas pelas potências naturais dominantes (auto-denominadas espirituais), as potências vencidas (estigmatizadas como mera natureza) reduziram-se, aniquiladas, à matéria morta e manipulável. À reificação da natureza corresponde sua espiritualização. Na história da civilização, a vida cindiu-se entre espírito e objeto morto. A natureza subjugada pela técnica é justamente aquela de que o conceito de razão instrumental se serve ao negar para si mesmo a verdade de sua condição: mera natureza triunfante. O poder e a eficácia sem precedentes desta razão decorrem precisamente do recalçamento de sua história de dominação infinita. O esquecimento é sua condição transcendental.

Duas são, portanto, as modalidades de um mesmo distanciamento¹² conquistado pelo espírito dominante frente à natureza: 1) a impassibilidade diante do sofrimento da natureza exterior mutilada (por exemplo, as experiências nas mesas de vivissecção, os animais coisificados) e 2) o esquecimento de toda experiência dolorosa do passado. Uma marca a distância física que separa o carrasco da vítima; outra, a ruptura na história, o recalçamento dos acontecimentos sofridos: “As pessoas recalcam a história dentro de si mesmas e dentro das outras, por medo de que ela possa recordar a ruína de sua própria vida, ruína essa que consiste em larga medida no recalçamento da história”¹³. Enquanto dominação progressiva tanto da natureza exterior como interior, o processo civilizatório se dá na consciência ao mesmo tempo

¹² Como deve já ter ficado claro, pertence a Nietzsche o terreno destas idéias que acusam a baixa ascendência de toda superioridade espiritual. Toda obra da civilização erigiu-se graças ao *pathos* da distância, graças ao constante exercício das classes dominantes em manter os demais oprimidos e distantes. As culturas mais superiores, os espíritos mais elevados, edificaram-se pela violenta segregação e brutal sujeição dos mais fracos e pacíficos. Eis a dura verdade que atravessa toda história da cultura superior, encoberta por uma crueldade espiritualizada e “divinizada”: “Homens de uma natureza ainda primitiva, bárbaros no mais terrível sentido da palavra, homens de rapina, [...] precipitaram-se sobre raças mais fracas, mais pacíficas [...]. A casta aristocrática sempre foi nos primórdios a mais bárbara; a sua preponderância é procurar não a força física, mas a da alma – eram os homens mais completos (aquilo que quer significar também ‘as bestas mais completas’)” (*Além do Bem e do Mal*. Hemus, São Paulo, 1981, pp. 211-1 - IX, § 257). Pois a ascensão social é uma só coisa com a altivez animica: o triunfo do homem sobre os demais homens corresponde ao triunfo sobre si mesmo, à conquista de estados de espírito mais elevados. O que Nietzsche chama o superior embuste das sublimes conquistas do espírito: a natureza do intelecto é fingimento; a inteligência, astúcia que facilita a luta pela vida.

¹³ DE, p. 201.

em que se efetiva sobre tudo o que constitui o mundo além da consciência – sobre todos os demais seres animados e inanimados. Conformando-se incondicionalmente ao existente, e tornando-se progressivamente insensível à substância viva do mundo, às suas dores e sofrimentos, a consciência sela seu destino. Mais que um acidente no curso da civilização, o desaparecimento do espírito, sede desta consciência, é a lógica imanente de sua história. Seu desfecho: a total administração, quando tudo estará efetivamente regulamentado. Então, a justiça obtida será também total dominação, e completo esquecimento de todas as injustiças cometidas para sua realização. A meta do processo civilizatório não é outra senão o fim da civilização, transformação da humanidade numa sofisticada espécie animal¹⁴. Eis a natureza que, ao final, triunfa sobre uma civilização que, paradoxalmente, fez de sua renegação sistemática a condição de seu triunfo.

Reconhecer o processo civilizatório tal como na verdade é, uma luta incessante, e chamar o espírito por seu nome devido, natureza cega e triunfante, eis o que resta à filosofia.

2. O projeto de reconciliação da razão consigo mesma

Há sem dúvida convergências entre a posição teórica sustentada por Horkheimer a partir dos anos 40, a que podemos nos referir com crítica da razão instrumental, e a

¹⁴ O homem regride à condição animal, a animal de rebanho, porque conforma-se inexoravelmente ao que lhe é exterior. No curso deste trabalho, voltaremos vez ou outra a esta idéia. Notemos, desde já, sua proveniência nietzscheana. O progresso faz-se como atrofia e degeneração, e mede-se pelo sacrifício cometido em seu nome. A vida define numa adaptação interna cada vez mais apropriada às condições externas; as forças espontâneas, criativas e agressivas essenciais da vida degeneram em forças reativas e adaptativas (cf. *Genealogia da Moral*, II, § 12). Tudo o que distingue o indivíduo do rebanho é depreciado em favor da mediocridade do instinto gregário. Uma moral atenta exclusivamente ao que é útil à sobrevivência da coletividade diminui o homem à animal de rebanho: “Digamos, pois, que a moral na Europa é atualmente uma moral do rebanho” (*Além do Bem e do Mal*. Hemus, São Paulo, 1981, p. 124 - § 202). Horkheimer invoca Nietzsche já em *Origens da Filosofia Burguesa da História* ao denunciar a atitude conformista frente à existência (e também frente à história, idolatrada como poder autônomo) subjacente ao formalismo da razão moderna (*Aufklärung*). A adequação à qualquer poder externo, a prescrição de considerar “objetivamente” os acontecimentos, a exigência de respeito aos “fatos”, faz-se às custas do sacrifício dos impulsos vitais do indivíduo, assim reduzido a mero animal de rebanho: “Mas quem aprendeu a curvar as costas e a encolher a cabeça ao ‘poder da história’ acaba por acenar mecanicamente, e como os chineses, o seu sim a qualquer poder, seja ele um governo, ou uma opinião pública, ou uma maioria numérica, movendo os seus membros exatamente no compasso em que qualquer ‘poder’ puxa as rédeas. Se cada evento contém em si uma necessidade racional, se cada acontecimento é o triunfo da lógica ou da idéia, então rapidamente de joelhos... E que escola de prosperidade é uma tal visão da história! Encarar tudo objetivamente, contra nada se rebelar, nada amar, tudo compreender, como é suave e brando...” (OFBH, pp. 88-9).

teoria weberiana da racionalização tal como assinala Habermas¹⁵. Como se sabe, Weber compreendeu o advento da modernidade a partir de um processo de racionalização das imagens religioso-metafísicas do mundo. Anteriormente, o mundo fora pensado em sua totalidade como um cosmos pleno de sentido – ou que pelo menos podia ou devia ter sentido. Ele fora concebido como uma ordem religioso-metafísica na qual fundiam-se aspectos ônticos, normativos e expressivos¹⁶. Ora, o que é característico da modernidade, de acordo com Weber, é a dissolução dessas imagens religioso-metafísicas do mundo mediante a diferenciação das esferas de valor cognoscitiva, normativa e expressiva: a ciência, a arte e a moral especializam-se passando a obedecer princípios axiológicos diferentes e a operar segundo uma lógica própria. O conceito de razão formal, sinônimo de uma racionalidade com respeito a fins (*Zweckrationalität*), origina-se, assim, de uma diferenciação da esfera de valor cognoscitiva em sentido estrito, implicando uma “estrutura de orientação da ação determinada pela racionalidade cognoscitiva-instrumental que se faz abstraída dos critérios de racionalidade prático-moral”¹⁷. Ademais, Weber sublinha o incremento de racionalidade resultante deste processo de autonomização da esfera de valor cognoscitiva, uma vez que, ganhando independência axiológica, ela passa obedecer livremente sua legalidade interna específica: “Cadeias mais largas de ações podem ser agora valoradas sistematicamente segundo o aspecto de validade constitutiva da verdade e da eficácia, e serem calculados e aperfeiçoados no sentido da racionalidade formal”¹⁸.

Analogamente a Weber, Horkheimer concebe a consolidação da racionalidade instrumental – que a partir dos anos 40 ele designará como formal, subjetiva e de autoconservação – como associada a este processo de desencantamento do mundo. Ao contrário de Weber, porém, Horkheimer julga que dele resulta não um ganho, mas uma perda de racionalidade, na medida em que, desacreditando as demais esferas de valor, a razão formal termina por impor-se como forma dominante de racionalidade. As ações só podem então ser postas, julgadas e justificadas sob aspectos cognoscitivos; o conceito de razão instrumental predominante passa a meramente regular a relação entre meios e fins, perdendo a capacidade de compreender e determinar seus próprios fins. Para Horkheimer, o desgarramento interno da razão que desintegra o conceito enfático de verdade metafísica (fundado

¹⁵ *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., pp. 439 e segts.

¹⁶ *Ibidem*, p. 269.

¹⁷ *Ibidem*, p. 440.

¹⁸ *Ibidem*.

na unidade das esferas de valor) despoja as esferas de valor normativa e expressiva de toda pretensão imanente de validade, “de sorte que já não se pode falar de racionalidade moral e de racionalidade estética”¹⁹. Em outras palavras, a formalização da razão consumada na dissociação entre razão e moral e entre razão e arte corresponde, para Horkheimer, à irracionalização da moral e da arte: “A razão foi expulsa da moral e do direito, todos os critérios normativos perderam seu crédito em consequência da desintegração das visões de mundo religioso-metanísicas, em proveito da autoridade única da ciência”²⁰. As análises da *Dialética do Esclarecimento* que tomam como fio condutor a obra de Sade e a de Nietzsche, e que devem ser atribuídas em sua maior parte a Horkheimer, procuram justamente evidenciar o ceticismo ético decorrente do predomínio avassalador de uma concepção formal e instrumental de razão. A razão reduzida a uma concepção instrumental impõe-se totalitariamente, submetendo a moral e a arte à sua racionalidade utilitária. Privada de normas e valores, esta racionalidade renuncia à sua própria força crítica, pondo-se a serviço de uma autoconservação selvagem e confundindo-se com o próprio poder. É na medida em que seu predomínio anula a diferença entre normas e autoconservação, e elimina a barreira entre validade e poder, que pode-se dizer que ela retorna ao mito.

Com efeito, de acordo com os escritos de Horkheimer que seguem o *Eclipse da Razão*, uma concepção objetiva da razão acabou por converter-se, ao longo do processo histórico, no seu oposto, que então prevalece absoluta. A razão perdeu, assim, ao longo deste processo, a oportunidade da obtenção de um equilíbrio entre suas concepções antagônicas. O desenvolvimento do conceito subjetivo, a partir do qual a razão veio a desprender-se dos momentos objetivos, era algo mesmo necessário; fazendo-se independente a razão pôde arrancar-se das mãos da violência natural cega e dominar a natureza. Mas a razão “não se preveniu deste emancipar-se como algo ao mesmo que necessário aparente”²¹, vindo a autoentronizar-se enquanto razão subjetiva que estigmatiza tudo o que não se reduz ao espírito subjetivo. O único critério que a razão passou a reconhecer no presente é seu valor operatório na dominação do homem e da natureza – o que a torna insegura e inconsistente; mais ainda, embora seu princípio seja a autoconservação, começa a promover a

¹⁹ *Ibidem*, p. 442.

²⁰ *Idem*, “Le lien entre mythe et *Aufklärung*: observations après une relecture de la *Dialectique de la Raison*”. In *Revue d'Esthétique*, n. 8, 1985, p. 34.

²¹ CR, p. 282.

autodestruição do indivíduo²². A crise atual da razão deve-se precisamente à incapacidade do pensamento para captar a idéia do objetivamente razoável. Predominando no presente na forma subjetiva, a razão não se preocupa pela questão do em si; ela só tem olhos para o que é razoável para o sujeito que pensa²³. Vai sendo eclipsada uma concepção de razão que, ao invés de ser apanágio exclusivo da consciência, refere-se à totalidade do existente, isto é, às relações tanto entre os homens singulares como entre as classes sociais, às instituições da sociedade e até mesmo à natureza extra-humana. Esta concepção de razão, ofuscada no momento atual pela preponderância da forma subjetiva, abarca, assim, o ser objetivo que inclui o indivíduo e suas finalidades, mas sem coincidir com ele²⁴: “Tal pensamento da tradição filosófica não condena a razão subjetiva, mas a entende como expressão limitada da racionalidade geral”²⁵.

Constatemos, portanto, que se o Horkheimer aproxima-se, a partir dos anos 40, das análises weberianas que vêem no desenvolvimento de uma racionalidade instrumental desintegradora das imagens religioso-metafísicas do mundo pré-moderno o aspecto essencial e inexorável da modernidade, a assunção desde diagnóstico não o constrange a afirmar a liquidação definitiva de uma idéia efetiva de razão, mas tão somente a tendência histórica para sua dissolução. Para ele importa que a razão substancial (ainda não dissociada pela separação das esferas culturais em ciência, moral e arte) encontre-se preservada na religião e na metafísica remanescentes no mundo moderno. Como Weber, ele acredita que este conceito de razão esteja fadado a desaparecer tanto mais prossiga o processo de racionalização da modernidade. Mas é do apelo utópico a estas imagens religioso-metafísicas condenadas que a filosofia tardia de Horkheimer extrairá seu alento.

Horkheimer tampouco recrimina por si mesmo o desenvolvimento da razão subjetiva – ao contrário, ele reconhece um momento positivo nesse desgarramento de uma concepção subjetiva de razão – mas sim a *hybris* desta concepção; a desgraça não é a independentização do sujeito, promovida pela razão, de uma objetividade natural cega, mas a autoentronização da razão subjetiva: “a razão subjetiva, com o orgulho inerente a todo cegar-se, resistiu em conceber que sua existência independente não se deve a si mesma mas, em proporção altíssima, à divisão de

²² *Ibidem*, p. 274.

²³ *Ibidem*, p. 270.

²⁴ *Ibidem*, p. 271.

²⁵ *Ibidem*, p. 272.

trabalho e ao processo de confrontação do homem com a natureza; e quanto mais sabidamente o nega, com tanto maior afínco tem que ufanar-se ante si mesma e ante os demais como ser absoluto²⁶. A *hybris* desta concepção subjetiva de razão, eis o que Horkheimer propriamente denuncia, obscurece no atual momento histórico a concepção a ela oposta – mas sem poder suprimi-la por completo. Pois para ele, a existência de uma concepção objetiva de razão, e mesmo sua persistência, deve-se a que a humanidade nunca pôde reprimir inteiramente a idéia de algo que transcenda o mero interesse subjetivo. Por isso, a tarefa filosófica por excelência consistirá, no seu entender, em tirar do obscurecimento este renitente conceito enfático de razão, e é sobre essa esperança que se assenta sua filosofia tardia²⁷.

O papel elucidativo que o Horkheimer das conferências do *Eclipse da Razão* confere à evocação de uma concepção objetiva da razão frente ao predomínio ofuscante da razão instrumental remete à doutrina de Schopenhauer mais que a qualquer outra. Horkheimer encontra nas modalidades representativas do mundo tais como as auferidas pela arte, pela religião e pela filosofia um ponto de vista transcendente à razão de autoconservação e purgado de todo interesse estritamente subjetivo: “Muito tempo após Platão e sua época, o conceito das Idéias ainda representava a esfera do distanciamento, independência, e, em certo sentido, até mesmo da liberdade, uma objetividade que não se submetia aos ‘nossos’ interesses”²⁸. Em virtude do que essa outra modalidade representativa seria capaz de refletir o interesse inconsciente de si mesmo que rege a razão de autoconservação,

²⁶ *Ibidem*, pp. 282-3. No *Eclipse da Razão* encontramos várias passagens alusivas à *hybris* dessa concepção instrumental, ao papel despótico que exerce no âmbito do pensamento. *Mais do que nunca*, escreve Horkheimer, a razão é concebida como mero instrumento; o domínio a que se submete a natureza é *sem paralelo, sem limite estipulado pela razão, um ataque total* que não tem mais significado; como preconizava Fichte, a relação entre o ego (entidade psíquica do sujeito racional autônomo) e a natureza é de tirania: “Como resultado final do processo, temos de um lado o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto de sua tentativa de transformar tudo no céu e na Terra em meios para sua preservação, e do outro lado uma natureza esvaziada e degradada a ser um simples material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito do que esse de sua própria dominação” (ER, p. 108).

²⁷ A bem da verdade, devemos dizer que esta é uma posição que se consolida com as conferências germinais do *Eclipse da Razão*, escritas em 1944. Pois o ensaio “Razão e Autoconservação” (1942) – que é o primeiro trabalho de Horkheimer escrito após o início de sua colaboração com Adorno em Santa Mônica e da qual resultará, anos mais tarde, a *Dialética do Esclarecimento* – revela uma radicalidade inaudita. Neste ensaio a razão vê-se totalmente despojada dos ideais de uma razão substantiva, de ideais transcendentais ao mero interesse subjetivo e, assim, reduzida à razão de autoconservação. Dois anos mais tarde, porém, nas conferências do *Eclipse da Razão*, Horkheimer fará do apelo a uma concepção objetiva de razão, que então define com clareza, a sua proposta teórica. No apêndice disposto ao final deste capítulo expomos as teses capitais do ensaio “Razão e Autoconservação” e discutimos mais extensamente a transição destas teses para o esquematismo conceitual, fundado na crítica recíproca e complementar entre razão subjetiva e razão objetiva, desenvolvido no *Eclipse da Razão*.

²⁸ ER, p. 55.

assim como o mal para o qual ela se faz cega. Pois a razão de autoconservação que se instituiu e se exerce tendo em vista o mero interesse de autoconservação é igualmente razão instrumental, manifestando frente a seu objeto a mesma indiferença de um instrumento. Ela é, nesse sentido, cega, e as imagens religioso-metafísicas do mundo acolhidas por Horkheimer no seu conceito de razão objetiva cumprem o mesmo papel revelador da representação artística na doutrina de Schopenhauer: elas se põe como um ponto de vista privilegiado, porque distanciado, a partir do qual o cego interesse (ou a Vontade) cobra consciência de si mesmo, compreendendo seu cabal envolvimento com o hediondo processo histórico.

Ademais, é ao recorrer a este ponto de vista transcendente, distanciado de todo interesse estritamente subjetivo, que a Teoria Crítica tardia mais se afasta de suas primeiras formulações. Com efeito, para a primeira Teoria Crítica a admissão de seus próprios interesses é uma pedra de toque na crítica à Teoria Tradicional; ela toma ostensivamente partido a favor dos oprimidos, reconhecendo como seus os interesses sociais capazes de atuar no sentido da consolidação de uma ordem mais justa e racional – ao contrário da Teoria Tradicional que sustenta frente a eles, em nome de uma pretensa neutralidade axiológica, uma imparcialidade que não passa de falsa isenção.

Ressalvemos, porém, que se Horkheimer recorre à evocação das imagens religioso-metafísicas ele o faz precavendo-se de sua afirmação dogmática e sistemática. O Bem absoluto deve ser evocado, e não afirmado; ele deve ser visto tão somente como um primeiro passo para além do mero interesse de autoconservação, a partir do qual poder-se-ia distinguir o verdadeiro do falso, o moral do imoral – a partir do qual, enfim, o mal terreno poderia ser designado. Pois é somente a partir do ponto de vista de uma idéia de verdade associada à reconciliação universal que a relação entre espírito e natureza pode curar-se de sua cegueira e ver-se como conflito incessante e dominação sem fim. A religião no sentido etimológico de “re-ligare”, estabelecimento de um vínculo solidário e harmonioso entre os homens, é a idéia que Horkheimer pretende preservar em sua filosofia tardia. Diante das imagens reconciliadoras de uma concepção objetiva da razão poderiam tornar-se manifestas as dissonâncias, antagonismos e contradições da realidade; poderia tornar-se visível a falsidade da totalidade que uma administração totalitária impulsionada pela racionalidade instrumental faz coincidir com a verdade última.

Ora, este aspecto negativo da representação objetiva do mundo de que se serve Horkheimer nos remete, ele também, a Schopenhauer e a seu pessimismo metafísico. Pois se por um lado as imagens religioso-metafísicas devem ser evocadas diante do

predomínio sem precedentes de uma racionalidade instrumental, por outro, elas não podem ser restabelecidas a ponto de se configurarem como sistemas de razão objetiva, que terminam por sancionar o mal existente. Ao procurar evitar que sua evocação converta-se em metafísica da reconciliação, Horkheimer compartilha o pessimismo metafísico de Schopenhauer: a desconfiança frente a todo sistema de pensamento que se satisfaz com uma reconciliação ilusória do pensamento consigo mesmo, enquanto na realidade prevalece o cego afã de existir, que é mesmo seu fundamento ignorado. Mas sobre esta e outras relações de afinidade que a filosofia tardia de Horkheimer guarda com a doutrina de Schopenhauer teremos oportunidade de nos expandir noutro capítulo. Por ora, detenhamo-nos sobre este projeto filosófico que se consolida com o *Eclipse da Razão*.

As formulações elaboradas por Horkheimer a partir da redação do *Eclipse da Razão* relativas aos dois conceitos de razão que se destacaram no curso da história da civilização – e que se encontram em sua maior parte nas conferências e ensaios das décadas de 50 e 60, notadamente no ensaio “Sobre o Conceito de Razão” (1952) – falam claramente em nome de um projeto filosófico de reconciliação da razão consigo mesma. Delas emana, com efeito, uma certa confiança teórica nas possibilidades emancipadoras da razão: mediante a ênfase teórica numa concepção objetiva eclipsada ao longo do processo histórico dar-se ia um primeiro passo rumo à reconciliação da razão com a existência concreta. Para bem compreendê-lo retomemos as definições horkheimerianas dos dois conceitos antagônicos de razão e, em seguida, acompanhemos o intento teórico que se fia nas possibilidades de sua reconciliação – e que constitui a vertente mais notória da filosofia tardia de Horkheimer.

Razão de autoconservação e natureza cega. O conceito de razão subjetiva Horkheimer o considera decorrente de um processo histórico que levou à independentização do sujeito e a seu distanciamento do mundo, vindo a ser por ele concebido como mero material. Segundo este conceito, a razão reduz-se a uma faculdade da mente do indivíduo, atendo-se exclusivamente ao que é razoável e útil para o sujeito pensante. Obedecente às leis da lógica formal, ocupa-se com a adequação dos meios aos fins²⁹ em estrita atenção aos interesses individuais. O racional em sentido subjetivo significa tudo aquilo que é “conveniente para os

²⁹ A doutrina de Max Weber delimita o conceito de razão nesta acepção.

interesses do sujeito, para sua autoconservação econômica e vital, se não do indivíduo isolado, pelo menos do grupo com que se identifique”³⁰.

A razão instrumental moderna constitui-se mediante a ordenação sistemática dos fatos de nossa consciência. Seu requisito essencial é o da harmonia com a natureza, de modo que os fatos possam ser sempre previstos a partir do sistema que, por sua vez, deve reiteradamente ser confirmado a partir dos fatos: “A ciência é a ordenação dos fatos de nossa consciência de modo a se poder obter a cada vez em certo ponto exato do espaço e do tempo o que exatamente deve nele ser esperado”³¹. O sistema científico é deste modo capaz de lidar eficientemente com os fatos, servindo ao sujeito na dominação da natureza segundo o princípio da autoconservação. Contudo, sua maior virtude é também sua maior deficiência. Este conceito de razão cujo poder corresponde à libertação do sujeito burguês de toda tutela que não seja a própria, este entendimento capaz de se exercer autonomamente, prescindindo absolutamente da direção de outrém, entrega-se cegamente à sua própria eficiência de dominação. A ofuscante clareza dos juízos deste conceito de razão oculta uma dificuldade insuperável: os sujeitos dele imbuídos opõem-se de maneira irremediável, não sendo capazes de cobrar consciência do fato. Pois esta forma de racionalidade, que serve aos indivíduos como instrumento à sua disposição, só é capaz de entender que o sujeito, e nada além dele, tenha verdadeiramente razão. É essencial à racionalidade científica o velamento de seu caráter subjetivo, assim como de seu princípio constitutivo, o instinto natural de autoconservação: “A ciência ela própria não tem consciência de si, ela é um instrumento [...]. A idéia de uma autocompreensão da ciência contradiz a idéia da própria ciência”³². Útil exclusivamente aos interesses individuais, esta razão não visa à conciliação da diversidade de interesses da totalidade vital; ela é cega a tudo que não constitui seus próprios interesses, e hostil a tudo o que se lhe contrapõe. Sua predominância faz da existência uma luta cega de interesses antagônicos.

Enquanto instrumento – isto é, plano considerado em si mesmo, neutro com relação à objetivos, finalidade sem fim que se deixa atrelar a todos os fins³³ –, a razão põe-se cegamente à disposição de todo interesse natural: “O pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixado à natureza”³⁴. A razão instrumental é assim,

³⁰ CR, p. 270.

³¹ TC2, p. 356.

³² DE, p. 84.

³³ Assim, a razão subjetiva é também formal, quer dizer, esvaziada de qualquer conteúdo substantivo.

³⁴ DE, p. 86.

enquanto mero instrumento de adaptação, comparável a um órgão natural que se insere na natureza bruta e participa da luta cega pela existência; neste sentido esta razão não se diferencia da natureza que se auto-devora: “Só a força astuciosa capaz de sobreviver tem razão. Ela própria, por sua vez, é pura natureza; toda maquinaria sofisticada da moderna sociedade industrial é pura natureza se dilacerando”³⁵. Reiteremos esta conclusão segundo a qual o conceito de razão dominante não passa de natureza. Pois na natureza reina o propósito de autoconservação, ou, nas palavras do próprio Horkheimer, a autoconservação “é o princípio da vida natural”³⁶, e a idéia de autopreservação é também o princípio que rege a razão subjetiva³⁷. Como já observamos, inconsciente de si mesma, a razão não se distingue do poder destrutivo da natureza, confundindo-se e coincidindo com ela. Esta conversão do espírito em natureza cega, subsunção da razão às forças irracionais, expressa, com outros termos, o mesmo processo dialético de acordo com o qual o esclarecimento recai no mito. Pois o esclarecimento, tal como se consuma nos dias atuais, é compreendido por Horkheimer como “a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico”³⁸, sistema que se define, como notamos, pelo princípio de autoconservação vigente na natureza. Ora, a mitologia é precisamente a concepção que “só conhece o espírito na medida em que está imerso na natureza, como potência natural”³⁹.

O conceito de razão subjetiva compreende as funções de conhecimento e de ação como funções entrelaçadas e orientadas para a autoconservação do sujeito. Segundo Habermas, esse conceito de razão pode ser enquadrado no horizonte da filosofia moderna em que vai se impondo um conceito naturalista de sujeito. Como todo organismo natural, estes sujeitos empregam seu conhecimento e sua capacidade de intervir com o propósito de assegurar sua sobrevivência individual. A razão subjetiva de que dispõem serve a uma finalidade única, a autoconservação intransitiva, cegamente voltada sobre si mesma. Quando contrastada com a idéia de autoconservação própria das imagens metafísicas do mundo, esta concepção subjetiva de razão ganha o devido realce. Para estas, “autoconservação significava a aspiração de todo ser a realizar o telos imutavelmente inscrito em sua essência segundo a ordem natural das coisas”⁴⁰. Ora, o pensamento moderno, nota Habermas, desliga o conceito de autoconservação do sistema de fins supremos. Ele se faz

³⁵ *Ibidem*, p. 236.

³⁶ ER, p. 183.

³⁷ *Ibidem*, p. 186.

³⁸ DE, p. 84.

³⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁰ *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., p. 494.

intransitivo. A subjetividade que com esta concepção se constitui só é capaz de determinar seus atos a partir de suas próprias estruturas, e não a partir de sistemas de fins objetivos. Operando como instrumento de autoconservação “numa luta em que os participantes se orientam por convicções subjetivas últimas, em princípio irracionais e irreconciliáveis entre si, essa razão subjetiva já não pode fundar nenhum sentido e, junto com a unidade do mundo da vida, põe em perigo a integração da sociedade”⁴¹.

Com efeito, Horkheimer considera que a perda da reflexão acerca de qualquer relação das partes com aquilo de que fazem parte é o preço que pagamos pelo avanço da ciência, pelo domínio do conceito de razão subjetiva: tudo se dissolve em conhecimentos e relações parciais. Na sociedade tecnificada as relações pessoais pautam-se pelo puro interesse prático; tal como num mecanismo de funcionamento uniforme e indiferente em que inexistente compreensão e amabilidade. O desaparecimento das relações amorosas (aquelas presididas pelo desejo de união) no mundo que se tecnifica é tema recorrente em Horkheimer. O indivíduo movido pelo puro interesse (aquele a quem falta o sentimento do amor) só pensa em si mesmo, e deste modo obedece cegamente, como um animal ludibriado pelos designios de sua espécie, as prerrogativas voluntariosas da coletividade totalmente administrada de que faz parte – coletividade esta convertida numa espécie animal altamente refinada. A sociedade sem amor é um fanatismo coletivista, uma espécie animal. Com o amor desaparece o desejo de união e reconciliação dos homens entre si e com a natureza hostilizada. O que salva o homem de regredir completamente a uma espécie animal é “sua relação consciente para com o todo, ou, mais ainda, a preocupação séria pela vida e pelo mundo”⁴².

Vejamos então de que modo Horkheimer caracteriza esta concepção de razão atinente à totalidade da existência e a suas relações harmoniosas; concepção que, como acabamos de afirmar, declina com o domínio avassalador de uma racionalidade referida exclusivamente à consciência, convertendo a humanidade numa espécie animal.

Conceito de natureza e transcendência. O conceito de razão objetiva, Horkheimer o associa às formulações dos grandes sistemas filosóficos desde Platão: “Nele se concebe a filosofia como imagem da essência razoável do mundo, algo assim como a linguagem ou eco da essência eterna das coisas”⁴³. A razão é

⁴¹ *Ibidem*, p. 446.

⁴² A, p. 252. Do apontamento “A marcha da filosofia”.

⁴³ CR, p. 269.

compreendida deste modo como um princípio inerente à realidade, muito mais que mera faculdade mental. Esta razão se apresenta como uma potência do mundo objetivo, isto é, do mundo exterior do qual participam, entre todos os demais seres, os sujeitos pensantes. Ela é como uma propriedade intrínseca às “relações entre os seres humanos e as classes sociais, às instituições sociais e também à natureza e a suas manifestações”⁴⁴. Este conceito de razão, porque abrangente, permite avaliar o grau de harmonização da vida humana com a totalidade da existência; de seu ponto de vista, a racionalidade que se atém unicamente aos homens isolados e a seus interesses subjetivos se revela parcial e limitada. Neste sentido, os sistemas de razão objetiva representam tentativas de evitar que a existência se submeta às contingências e ao acaso cego⁴⁵ resultantes do conflito de interesses privado de qualquer perspectiva de reconciliação. Habermas explicita a afinidade deste conceito de razão com as imagens religioso-metafísicas de mundo. A expressão “razão objetiva” refere-se ao pensamento ontológico que entendeu o mundo humano como parte de uma ordem cosmológica: “Os sistemas filosóficos de razão objetiva levaram consigo a convicção de que é possível descobrir uma estrutura omnicomprensiva ou fundamental do ser e dele deduzir uma concepção do destino humano”⁴⁶. Os conceitos atinentes à idéia do sumo Bem, ao problema do destino humano e à maneira de realizar os fins supremos, que ocuparam o ponto focal da teoria da razão objetiva, conectam este conceito, em contraste com uma racionalidade subjetiva, com as imagens religioso-metafísicas do mundo.

Notemos desde já uma ambigüidade que acompanha as formulações horkheimerianas deste conceito de razão objetiva. Pois, de um lado, como vemos, ele representa a face da razão que ainda conserva, não obstante a supremacia hodierna do conceito de razão que lhe é contrário, o anseio pela conciliação da existência humana com a ordem objetiva racional – que engloba inclusive o interesse por si mesmo e a auto-preservação⁴⁷. Ora, mas se assim é, devemos sublinhar, por outro lado, que este conceito somente *representa* a conciliação, quer dizer, ele não passa de um conceito, mera imagem da essência razoável do mundo, e por isto sua figuração irreal. A representação, no plano do conceito, de uma totalidade harmoniosa é, ao mesmo tempo, falseamento da realidade, esta dominada por interesses antagônicos. Há portanto uma boa transcendência do mundo dos meros

⁴⁴ ER, p. 12.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁶ *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., p. 441.

⁴⁷ ER, p. 13.

interesses subjetivos – a que permite ansiar pela real pacificação de uma existência agonística – e uma má transcendência – aquela que se satisfaz numa reconciliação ilusória. Este o risco que corre o apelo teórico baseado na restauração do conceito de razão objetiva evanescente: tomado isoladamente este conceito equivale ao alheamento ideológico da realidade, que então se deixa reger pela racionalidade subjetiva. Ostentando uma falsa reconciliação, aquela que o pensamento perfaz consigo mesmo, os puros sistemas de razão objetiva mostram-se ilusórios e ultrapassados. É o que constata Habermas: “Mas se o espírito é um princípio que só pode controlar a natureza externa ao preço da repressão da interna; se é o princípio de uma autoconservação que significa ao mesmo tempo destruição, então a razão subjetiva, que pressupõe um dualismo de espírito e natureza, está tão enredada no erro quanto à objetiva, que afirma a unidade originária de ambos”⁴⁸. A concepção objetiva de razão recai no extremo oposto da subjetiva: se esta define-se pela oposição irreconciliável com a natureza, aquela afirma sua unidade originária com a natureza.

Nem tanto ao mar, nem tanto à terra, a consecução na prática de uma totalidade harmoniosa demanda, assim, que se encontre um *juste milieu* entre estes conceitos opostos mediante uma crítica de suas limitações complementares. À semelhança do demiurgo platônico do *Timeu*, que conforma as coisas terrenas com o olhar voltado para as idéias eternas, o ideal de reconciliação prefigurado no conceito de razão objetiva deve servir para nós apenas como um modelo em que nos espelhamos, e a que ansiamos, enquanto vivemos e agimos, de modo lúcido e consciente, submetidos ao conceito de razão subjetiva – pois a realidade deste conceito é inegável, e sua rejeição pura e simples equivale à insensatez de sua reafirmação. Tal como a idéia platônica, a visão de conjunto que proporciona este conceito objetivo de razão permite que cobremos consciência da estreiteza dos pontos de vista subjetivos que guiam nossa existência, ou melhor, da cegueira em que vivemos e das injustiças que perpetuamos. Somente através dessa visão objetiva poderíamos ultrapassar as limitações da concepção subjetiva e compreender que nossa vida não tem sentido por si só, que não estamos separados hermeticamente do mundo, que nossa existência de indivíduos depende da sociedade e da natureza como um todo de que fazemos parte: “Por isso cunhamos, a partir de reflexões conjuntas [com Adorno], o conceito de razão instrumental. A razão não é somente instrumental, mas também síntese de idéias, expressão da verdade. A Teoria Crítica, que se nega a emitir um juízo

⁴⁸ *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., p. 485.

determinado sobre o Absoluto, ou a sequer representá-lo, está contudo constantemente determinada pelo desejo desse absoluto. Com o pensamento posto em um 'algo mais' designa a sociedade em que vivemos como o 'mal existente'. Representar positivamente o Absoluto seria, contudo, e em último sentido, uma espécie de idolatria"⁴⁹. Ora, este Absoluto, que compreende os enfoques subjetivos de uma racionalidade meramente instrumental, estando para além deles, é, evidentemente, o que se encontra prefigurado no conceito de razão objetiva. Deste modo, ao invés do *ou-ou* que hoje vigora, a Teoria Crítica proclama *nem* razão subjetiva *nem* razão objetiva, ou, de outra forma, *não apenas* razão subjetiva *mas também* razão objetiva. Pois cada qual tem razão contra o adversário, embora nenhum dos dois detenha isoladamente a verdade; separadamente, ambos significam a dominação. A justa relação entre natureza e espírito não deve ser nem de dualismo nem de unidade, mas sim de complementaridade. A respeito da unidade deve se dizer que: "Toda filosofia que termina numa afirmação da unidade da natureza e do espírito, toda espécie de monismo filosófico, serve para fortificar a idéia de dominação da natureza pelo homem [...]. A própria tendência para postular uma unidade representa uma tentativa de consolidar a aspiração do espírito para a dominação total, mesmo quando esta unidade é proclamada em nome do absoluto oposto do espírito, a natureza; pois não se admite que nada possa permanecer fora do conceito totalizante. Assim, mesmo a afirmação do primado da natureza oculta a afirmação da absoluta soberania do espírito [...]. Em vista disso, trata-se apenas de definir o momento em que os dois extremos da tensão entre a natureza e o espírito se resolve: se a verdade é proclamada em nome do espírito absoluto, como no idealismo, ou se em nome da natureza absoluta, como no naturalismo"⁵⁰. Quanto, por outro lado, ao dualismo absoluto do espírito e da natureza, este, tal como o dualismo da razão subjetiva e objetiva, deve ser entendido como uma aparência, embora uma aparência necessária, pois devemos compreender a interrelação existente entre ambas: "Os dois conceitos estão entrelaçados, no sentido de que as consequências de cada um não só dissolvem o outro, como também conduz de volta ao outro. O elemento de inverdade não reside simplesmente na essência de cada um dos conceitos, mas na afirmação separada de um em oposição ao outro"⁵¹.

Necessário se faz, portanto, compreender tanto a separação como a interrelação dos dois conceitos de razão: "A idéia de autopreservação, o princípio que está

⁴⁹ *Teoria Crítica*, Barral, Barcelona, 1973, pp. 222-3. Da entrevista "Conversação sobre Adorno".

⁵⁰ ER, pp. 180-1.

⁵¹ *Ibidem*, p. 186.

conduzindo a razão subjetiva à loucura, é a própria idéia que pode salvar a razão objetiva do mesmo destino [...]. O motivo consciente ou inconsciente que inspirou a formulação dos sistemas de razão objetiva foi a compreensão da impotência da razão subjetiva em relação a sua própria finalidade de autopreservação”⁵².

O conceito de razão subjetiva horkheimeriano pretende abarcar muito mais que a razão formal e instrumental que se exerce na atividade científica – ele se faz mesmo indissociável, como em Weber, das relações sociais que o engendram e sua presença pode ser identificada desde a origem da civilização, não obstante tenha só se consolidado firmemente com o estabelecimento da sociedade burguesa. A ciência e a técnica de hoje, assim com sua legitimação filosófica neopositivista ou neopragmatista, são apenas algumas manifestações entre outras da racionalidade dominante na sociedade como um todo. Entende-se, com isso, porque Horkheimer não responsabiliza diretamente nem as conquistas técnicas, nem as teorias científicas pela miséria e sofrimento da humanidade atual⁵³, mas sim “a estrutura e o conteúdo atual do espírito objetivo que domina a vida social em todos os seus aspectos. Este espírito reflete a pressão de um sistema econômico que não concede tréguas”⁵⁴. Contudo, da evocação dos ideais de um conceito de razão objetiva desacreditados pelo curso da história, e da proposta de sua contraposição ao conceito de razão dominante com vistas à conciliação, vem a impressão – certamente infundada – de que a Teoria Crítica simplesmente recusa a racionalidade científica. O conceito de razão objetiva atua, é certo, contra a lógica dominante da racionalidade formal e instrumental, isto é, contra o princípio de dominação irreconciliada da natureza, em que as revoltas da natureza oprimida servem não a sua libertação, mas para sua mais eficiente repressão. Dominada por esta forma de racionalidade, a história da humanidade caminha para a total administração; aí o controle de todas as crises significará também o fim do espírito. Mas a crítica da razão de autoconservação, longe de significar a recusa desta razão, pretende na verdade ser sua complementação sem a qual consuma-se sua conversão em razão de autodestruição. Pois a ênfase do conceito complementar visa ao refreamento deste processo, à pacificação da existência no estabelecimento da concórdia entre os conceitos opostos.

⁵² *Ibidem*, pp. 186-7.

⁵³ Ao contrário, uma vertente da filosofia tardia de Horkheimer avalia até mesmo que a detenção do progresso científico-tecnológico teria consequências ainda mais funestas para a humanidade que àquelas associadas à lógica de seu desenvolvimento, o que o próximo capítulo deixará claro.

⁵⁴ Enrico RUSCONI, *Teoria Crítica de la Sociedad*, Martinez Roca, Barcelona, 1969, p. 201.

Esta ênfase teórica exerce, portanto, sua função crítica de dois modos. Primeiro, através de uma evocação do que poderíamos denominar reino do espírito – em que se preserva um ideal distinto da realidade lisa e plana –, o que suscitaria a resistência contra as forças que nos dias de hoje atuam no sentido de seu desvanescimento. Com o que ela se encontra às voltas com seu segundo papel, aquele em que desperta a consciência da contradição, sem solução imediata, deste ideal transcendente com o existente. Deste modo, esta teoria que reconhece as imposturas do conceito objetivo de razão exige, não obstante, sua recordação – tal como quem mira o Absoluto. Pois nele encontra-se prefigurado o ideal de reconciliação e harmonia que se perde na etapa atual da civilização. O reforço teórico deste conceito é hoje condição para uma reconciliação prática com o conceito de razão subjetiva predominante. De um lado, a evocação da razão objetiva atua quase que à força, do exterior e instrumentalmente se se quizer, contrapondo-se à supremacia cada vez mais exclusiva do conceito que se lhe opõe. De outro, ele próprio, enquanto anseio pelo Absoluto, é a meta inatingível, a reconciliação sempre remota para a qual o conceito de razão subjetiva se faz cego. O reforço da razão objetiva se faz, deste modo, não para simplesmente jogar teimosamente um conceito contra o outro, mas justamente para, na tentativa de escapar desta lógica infernal, contrabalancear o triunfo hodierno do conceito de razão subjetiva: “[...] desde que a razão subjetiva isolada triunfa em toda parte em nossos dias, com resultados fatais, a crítica necessariamente deve colocar a ênfase mais sobre a razão objetiva do que sobre os remanescentes da filosofia subjetivista”⁵⁵.

Colocar lado a lado e em pé de igualdade estes dois conceitos de razão, fazendo reenquadrar a balança que no curso da história pendeu para o conceito de razão subjetiva, é tarefa a princípio conceitual cuja virtude consiste em fazer com que a razão venha a tomar consciência de si mesma, vale dizer, venha a se reconhecer como dominação. Pois o conceito de razão objetiva, preservado na arte, na filosofia, na religião e, enfim, na cultura em geral investe-se em Horkheimer de um poder mediador esclarecedor; é só através dele que a razão subjetiva predominante poderia curar-se de sua cegueira, refletindo sua cega inserção no existente e sua irrefletida absorção pelo processo histórico. Ao expressar a verdade do envolvimento inextricável do conceito de razão triunfante com a dominação do existente, a evocação deste conceito obscurecido que se refere à totalidade da existência pode ocasionar, na atual situação histórica, um momento de lucidez.

⁵⁵ ER, p. 185.

Esclarecimento teórico indispensável, sem dúvida, porém insuficiente para a obtenção da reconciliação da razão consigo mesma, uma vez que esta reconciliação é uma só coisa com a pacificação da existência concreta. A proposta do reestabelecimento da justa medida conciliadora entre as duas figuras contrárias de razão tem, portanto, que ser entendida não como reconciliação consumada na esfera do conceito, mas como etapa de um processo mais amplo cuja consecução é, em última instância, histórico social. Não devemos jamais ignorar que a oposição histórica destes dois conceitos de razão corresponde ao conflito e à opressão vigentes nos momentos materiais da existência. Destarte, a unidade dos dois conceitos de razão não é procedimento meramente teórico que possa ser considerado desvinculado do processo social; ela depende e só pode ser realizada na praxis histórica; ela corresponde a uma harmonia a ser conquistada na realidade, à consolidação de relações pacíficas na totalidade da existência. O trabalho teórico, desde que legítimo, não pode mais fazer que repercutir na praxis histórica⁵⁶. Ele deve ser entendido como um primeiro passo, como etapa de um processo que o supera. Frente à realidade conflituosa e à dominação reinante, o potencial reconciliador do pensamento, assim como não deve ser subestimado (admitindo-se sua total cumplicidade com uma existência onde prevalecem interesses antagônicos), não deve ser superestimado, pois é precisamente ao apresentar uma imagem harmoniosa de uma existência de modo algum pacificada que o conceito de razão objetiva, tomado por si só, dá mostra de seu caráter ideológico: “O pensamento cindido dos momentos materiais da existência glorifica-se em princípio metafísico e se põe como fundamento do processo histórico”⁵⁷. Na medida em que todos os juízos sobre a razão são falsos enquanto se aferrem a seu caráter desvinculado da realidade, uma dupla consequência deve ser tirada: 1) é menester que a concepção subjetiva de razão seja compreendida a partir do processo vital conjunto da humanidade (que se prefigura numa concepção objetiva de razão) e 2) de nada vale apelar para valores eternos que não podem ser acreditados ante à razão (que predomina na realidade na forma subjetiva). Cada uma delas, note-se, critica a autonomização de um dos conceitos de razão a ele contrapondo o conceito oposto.

No espelho da arte, o reflexo do mal. Porque a ênfase do conceito objetivo deve visar – nunca é demais repetir – à conciliação dos conceitos, e não a afirmação

⁵⁶ CR, p. 284.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 282.

exclusiva desde sobre aquele, ela não deve passar do ponto em que venha a refletir o outro, em que chegue a tomar consciência das marcas de si mesmo deixadas no outro, de sua objetivação. Para que o espírito possa reconciliar-se com a natureza, e não recaia na afirmação absoluta de um sobre o outro, o conceito deve guardar da natureza uma distância apenas suficiente para que nele se espelhe sua natureza. O espírito poderá verdadeiramente exprimir a natureza no instante em que o homem for capaz de ver-se como o animal que realmente é — enfim, quando sobrevier a consciência da dominação. No apontamento “O Homem e o Rinoceronte” Horkheimer descreve-nos um quadro de Longui que aprecia; recorrendo à clássica figura retórica da inversão, os seres humanos da pintura se nos afiguram tão grotescos em face do animal subjugado que este nos parece, não obstante toda sua estupidez, mesmo mais humano que qualquer um de nós: “Num quadro de Longui do século XVIII vê-se um rinoceronte cativo ante a fixa contemplação de alguns senhores de alguma cidade européia. Dificilmente vê-se com tanta clareza a estupidez dos seres humanos como neste quadro [...]. Que aspecto mais sábio tem este estúpido animal do quadro frente aos homens mentecaptos que nesta época torturavam e queimavam precisamente - em vão - seus próprios congêneres, supostamente por desviarem-se da fé, mas em verdade por motivos que eles mesmos desconheciam! Quão indescritivelmente néscia e cruel é esta raça animal!”⁵⁸.

A filosofia deve ser capaz de atuar como um espelho, e nele fazer brilhar o reflexo de nossa natureza que já não vemos. Deve ser capaz de preservar o que se arruína nos dias de hoje com a redução do espírito a mera função de autoconservação: a possibilidade da representação sem disfarces de nossa crueldade animalesca. Na seriedade obstinada de nosso mundo, no qual desaparecem a arte, o pensamento, a negatividade, vão sendo desacreditados os meios de exprimir a contradição entre o ideal e o real. Com a perda da reflexão o mundo torna-se cego, incapaz de representar a si mesmo; sua aparência coincide exatamente com a realidade nua e crua: “Neste mundo liberado da aparência, em que os homens depois da perda da reflexão de novo se tornaram os animais mais inteligentes, que subjugam o resto do universo, quando não estão se dilacerando entre si...”⁵⁹. Mas a crítica da razão instrumental pretende ser uma reflexão no sentido radical do termo, prolongando-se até as origens imemoriais da espécie e aprofundando-se até o mais íntimo de nossa alma para tornar manifesta a natureza que desde os primórdios da

⁵⁸ A, p. 88.

⁵⁹ DE, p. 236.

civilização foi tão violentamente renegada e tão profundamente esquecida que hoje não mais se deixa reconhecer: “A verdadeira crítica da razão descobrirá necessariamente os substratos mais profundos da civilização e explorará a sua história mais antiga. Desde o tempo em que a razão se tornou o instrumento para a dominação da natureza humana e extra-humana pelo homem – quer dizer, desde as suas próprias origens – ela tem se frustrado em sua intenção de descobrir a verdade. Isso se deve ao próprio fato de que a razão transformou a natureza em um mero objeto, e não pode assim descobrir sua própria marca em tal objetivação, nos conceitos de matéria e de coisas, tanto quanto nos nos conceitos de deuses e espíritos”⁶⁰. Fornecer à natureza, que desde sempre foi contemplada como uma presa, a oportunidade de refletir-se no domínio do espírito, eis a tarefa da filosofia que neste sentido identifica-se plenamente com a arte: “Este processo está no âmago de toda cultura, particularmente na da música e das artes plásticas”⁶¹. Tarefa essencialmente reconciliadora, pois pela contemplação de sua própria imagem, que o conceito de razão instrumental desfigura, a natureza pode adquirir uma certa tranquilidade⁶². Consistindo assim em fazer ver o que a razão recusa ver, e em fazer recordar o que teima em esquecer, a crítica da razão instrumental poderia ser dita, na falta de termo melhor, uma reflexão psicanalítica através da qual a razão poderia reconhecer-se como natureza não reconciliada.

A reflexão psicanalítica da *Dialética do Esclarecimento*. Visto que a história da razão baseia-se no esquecimento e na repressão, visto que a consciência desconhece sua própria origem – um abismo interpõe-se entre ela e sua história natural –, a crítica da razão instrumental horkheimeriana pretende fazer da razão uma faculdade reflexiva no verdadeiro sentido do termo: ela deve ser capaz de voltar-se sobre si mesma para que se reconheça nos vestígios deixados e nos destroços acumulados ao

⁶⁰ ER, p. 187.

⁶¹ *Ibidem*, p. 190.

⁶² São notáveis as correspondências existentes entre estas teorizações e as considerações de Schopenhauer concernentes à representação artística. Segundo os *Parerga e Paralipomena*, a poesia é representação do lado medonho da natureza humana, a dor sem nome, os tormentos, o triunfo da maldade; ela é como um espelho que apresenta para a humanidade sua imagem clara e fiel, tal como o poeta a sente. A música, por seu turno, exprime, numa linguagem incompreensível para a razão, a essência mais íntima do mundo; ela dá voz às profundas e surdas agitações de nosso ser, fala de um paraíso familiar e inacessível ao mesmo tempo – e isto sem sofrimento porque, como toda arte, fora da realidade (cf. Arthur SCHOPENHAUER, *Dores do Mundo*. Brasil Editora, São Paulo, 1960, p. 110, 115). No quinto capítulo deste trabalho exploraremos estas correspondências aqui apenas aludidas.

longo de sua história de opressão e repressão⁶³. Como nota Habermas: “A crítica da razão instrumental pretende ser crítica no sentido de que a reconstrução de sua marcha seja uma rememoração do sacrifício, dos impulsos miméticos duma natureza reprimida: tanto da natureza externa como, sobretudo, da natureza subjetiva. [...] A tarefa da crítica é reconhecer no âmago do próprio pensamento o domínio como natureza não reconciliada”⁶⁴.

Nesse sentido, a filosofia tardia de Horkheimer – juntamente com a de Adorno – não se entende como uma fenomenologia da razão, mas como sua arqueologia⁶⁵. Como já notamos, o sujeito conquistou a autonomia que lhe outorga sua racionalidade instrumental mediante a repressão e o esquecimento dos impulsos de reconciliação com a natureza; ele deve sua própria constituição à denegação de sua natureza interior, ao recalçamento de suas inclinações naturais. E como sua existência é conatural a este recalçamento, a constituição da razão subjetiva pode ser vista como um acontecimento traumático impossibilitado de ser recordado voluntariamente. A crítica da razão instrumental assemelha-se, assim, quanto a seu propósito, à cura de um trauma que está na origem de si mesma: através da evocação de um conceito substantivo de razão, esta crítica pretende suscitar uma reflexão nos moldes de uma reflexão psicanalítica: “O esquecido pode apenas ser recordado, tornado presente para o sujeito, no esforço de trazer à tona o trauma e quebrar o feitiço do passado. O acesso a este conteúdo traumático aviva aqueles desejos e anseios cuja memória é dolorosa precisamente porque tiveram que ser reprimidos. Analogamente, a *Dialética do Esclarecimento* requer a razão para defrontar-se com seu próprio conteúdo traumático e lembrar o que foi esquecido: uma modalidade

⁶³ Lembremo-nos do que nos diz a *Genealogia da Moral*. Uma série inumerável de castigos atrozos está por trás da aquisição da memória, a partir da qual foi possível, com não menores requintes de crueldade, chegar à razão: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...” (*Genealogia da Moral*. Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 63 - II, § 3).

⁶⁴ *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., p. 489.

⁶⁵ Cf. Sheyla BENHABIB, *Critique, Norm, and Utopia*, ed. cit., p. 187. A arqueologia (e por que não genealogia?) da subjetividade é uma enorme dívida, talvez a maior, que os autores da *Dialética do Esclarecimento* têm para com Nietzsche. Dentre as muitas convergências temáticas, limitêmo-nos aqui a apontar: o descrédito e a inutilização dos instintos em favor da confiança na consciência, nas operações lógicas de dedução e cálculo, no pensamento de causa e efeito; a repressão das pulsões primitivas e sua introjeção como um processo constitutivo do domínio da subjetividade (a alma resulta deste movimento de interiorização do homem, quando os instintos, impedidos de descarregarem-se para fora, voltam-se para dentro; cf. *Genealogia da Moral*, II, § 16). A este respeito, eles devem a Nietzsche até mesmo a idéia de que o domínio de uma natureza exterior e interior volta-se contra o próprio homem na história da civilização europeia.

possível de alteridade, reminiscências da natureza dentro do sujeito, a reconciliação com o outro”⁶⁶. Quando então Horkheimer afirma que a crítica da razão instrumental se faz em nome de outras dimensões da racionalidade, é preciso entender que o “outro da razão” que sua crítica pretende evocar não deve significar uma revivescência das velhas formas de razão objetiva, o neotomismo entre elas – que justificam os poderes estabelecidos tal como as panacéias positivistas. Este outro da razão só é “outro” enquanto sua parte ausente porque reprimida: a crítica deve tirar do obscurecimento (ou do eclipse, se se quizer) o conceito de razão que expressava as promessas por cumprir da revolução burguesa. Os ideais de justiça, igualdade vivem hoje, para Horkheimer, de resíduos que persistem no inconsciente coletivo. Dependentes de uma experiência quase inteiramente esquecida, a pretensa verdade desses ideais relaciona-se com um conhecimento profundo: vestígios de uma herança mítica, elementos culturais e religiosos de um passado ainda vivo na consciência de cada indivíduo. A seguinte passagem do *Eclipse da Razão* é bastante ilustrativa desta crítica da razão fundada na evocação nostálgica de uma reconciliação universal que se perde em tempos imemoriais: “Essas velhas formas de vida que estão latentes sob a superfície da civilização moderna ainda fornecem, em muitos casos, o calor de qualquer prazer, de qualquer amor de uma coisa por si mesma, sem estar relacionado com outra. O prazer de cuidar de um jardim nos remete a tempos muito antigos em que os jardins pertenciam aos deuses e eram cultivados em seu louvor. O senso da beleza, tanto na natureza quanto na arte, se liga, por milhares de fios delicados, àquelas velhas superstições”⁶⁷.

Concedamos agora atenção para as dificuldades em que se enreda este projeto filosófico de reconciliação da razão consigo mesma – e que esta filosofia não ignora. Pois este pensamento, esta nova *Aufklärung*, está sempre por um fio. De um lado, ele é o espírito que se reconhece natureza, mas não a ponto de identificar-se com ela – sendo, assim, mais que natureza. De outro, sendo mais que natureza, não chega a negar sua dependência dela. Ele deve ser compreendido como o espírito que mantém com a natureza uma relação ao mesmo tempo de unidade e separação. Para tanto, nem é preciso, como procuramos notar, que se zombe em termos lógicos do princípio de não-contradição. Basta que o compreendamos como aquele pensamento capaz de destacar-se da natureza tão somente na medida em que tira do esquecimento e cobra

⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 188.

⁶⁷ ER, p. 44.

consciência de sua naturalidade renegada: “A razão só pode ser mais que natureza através da compreensão concreta de sua ‘naturalidade’, que consiste em sua tendência para a dominação, tendência que, paradoxalmente, a aliena da natureza. E assim, também, sendo o instrumento da conciliação, será mais do que um instrumento”⁶⁸. Ou, por outras, para que seja efetivamente mais que natureza, este pensamento não pode aspirar a ser mais que o dar-se conta das relações de dominação que o prendem à natureza e para as quais ele se faz cego⁶⁹. Não obstante o que, é preciso convir que esta crítica das limitações complementares dos dois conceitos antagônicos de razão (um pautado pela separação, outro pela unidade ilusória com a natureza) mantém-se num equilíbrio precário entre ambos que ameaça a todo momento cair quer num extremo, quer noutro. Não é mesmo sintomático que Horkheimer advirta amiúde que não se trata de jogar teimosamente um conceito contra o outro, mas sim de promover sua reconciliação? Esta crítica da razão instrumental, que vai e vem sem cessar entre um conceito e outro, não carrega no fundo a suspeita de que não haja mediação possível entre eles, de que sejam de fato conceitos irreconciliáveis, e de que, conseqüentemente, ela se veja condenada ou a jogar teimosamente um conceito contra o outro ou a ter que se decidir por um deles? Com efeito, esta suspeita marca o Horkheimer tardio. Uma ambigüidade preside o intento desta filosofia tardia de dotar a natureza de um conceito legítimo; nela a confiança num novo conceito de natureza põe-se ao lado da consciência de que ele representa uma maldição. Para bem compreendê-lo retomaremos, a seguir, o projeto horkheimeriano de mediação crítica dos conceitos antagônicos de razão, mas desta feita sob o ponto de vista das relações que um legítimo conceito de natureza deve manter com a natureza e da possibilidade de sua constituição.

O que no pensamento tardio de Horkheimer recebe o nome de natureza *tout court* aponta, como já indicamos, para toda positividade plena, vale dizer, para a realidade onde reina a dominação carente de qualquer anseio por sua transcendência. Tudo o que se encontra inconscientemente sob o signo da dominação: vontade cega a se auto-devorar. Compreendamos: para Horkheimer, a natureza recebe um conceito atualmente como um animal é colocado entre grades. Este conceito é análogo ao homem bestializado que subjuga o animal, isto é, de novo mero animal. O conceito de razão instrumental não é capaz de dar expressão à natureza; ao contrário, ele é

⁶⁸ *Ibidem*, p.188.

⁶⁹ Esta prescrição, notemos, coaduna-se com um dos preceitos fundamentais da Teoria Crítica, aquele segundo o qual só podemos definir o bem a partir do mal existente.

recaída na natureza bruta, e portanto seu esquecimento. Seu domínio submete a existência às contingências de uma acaso cego. Ele é o princípio que impulsiona os programas industriais e científicos: “Com seus refinados telescópios e microscópios, fitas magnéticas e aparelhos radiotelefônicos, os indivíduos se tornam mais cegos, surdos e inacessíveis; a sociedade se torna mais inextricada e desesperançada, suas realizações se tornam mais monstruosas e sobre-humanas que jamais”⁷⁰.

Natureza cega e razão de autoconservação estão assim no mesmo plano; o conceito de natureza só poderia ser mais que natureza – efetivamente um conceito – na medida em que atuasse como um espelho a refletir a verdade de sua ascendência, natureza subjugada⁷¹. Por meio desta tomada de consciência, e só a partir dela, ele poderia distinguir-se criticamente da razão vigente. Desta maneira, este justo conceito deve constituir-se não recusando o conceito de razão que hoje domina a natureza sem admiti-lo – e que por isso recai ele próprio na natureza –, mas a partir dele. Numa autocritica ele deve voltar-se sobre si mesmo, pois só o pensamento que reconhece sua culpa é capaz de conceber o sofrimento da natureza dominada: “A razão só pode compreender a sua racionalidade pela reflexão sobre a enfermidade do mundo com algo produzido e reproduzido pelo homem”⁷².

Para além de mera função de autoconservação, a razão deve ser capaz de refletir sobre si mesma. Para além da relação de domínio que o conceito de razão vigente mantém com a natureza, um verdadeiro conceito de natureza deve ser capaz de dar expressão à natureza silenciada. Este novo conceito guarda correspondência

⁷⁰ A, pp. 110-1. Do apontamento “O mal na história”.

⁷¹ *Analogamente, o homem pode elevar-se acima da animalidade apenas quando, abandonando sua altivez, reconhece que a superioridade de sua condição ele a deve à subjugação e aos tormentos que impõe aos animais – e com eles se compadece. Daí a importância que Horkheimer concede ao luto, momento em que se exprime a dor pela morte da criatura, como podemos constatar em mais de um apontamento de *Notizen*. É pelo luto que o homem distingue-se dos animais, e não pelo prazer ou pelo cego afã de existir essenciais a toda criatura: “o luto dos homens é mais elevado e mais profundo” (A, p. 53. Do apontamento “Acerca do luto humano”). Contudo, o avanço da racionalização da sociedade, que se faz acompanhar de um crescente utilitarismo, proclama a inutilidade do luto e reitera assim nossa animalidade: “prestar um serviço a um morto, fazer algo não meramente pragmático, é uma insensatez em seu sentido próprio” (A, p.84. Do apontamento “Luto vão”). Juntamente com a liquidação das relações interpessoais pautadas por algo além do interesse próprio, juntamente com a perda de uma missão coletiva, com a atomização da sociedade, nos dias de hoje o luto perde seu sentido: todo aquele que não estava intimamente ligado ao indivíduo que já não é poupa-se do luto e da nostalgia por ele, e até da menor dor” (A, p. 243. Do apontamento “Luto e festividades”). Na etapa atual da civilização deve-se, portanto, lutar contra a repressão da morte, trazendo para a consciência a insignificância do indivíduo e o quanto é efêmera a vida humana: “Abrigo a suspeita de que uma humanidade mais justa viveria infinitamente mais consciente da morte” (A, p. 205. Do apontamento “Contra a repressão da morte”). Pois a vida humana que trata de esquecer a morte acha-se submetida, com mais forte razão, a seus apoites (p. 206).*

⁷² ER, p. 188.

com o despertar de sentidos entorpecidos, com a recordação de sofrimentos esquecidos, com o retorno das sensações dolorosas dessensibilizadas por uma anestesia. Ele deve ser capaz de fazer ouvir o objeto, revelando a insensibilidade da razão que o domina. Se a natureza pudesse ser reconhecida tal qual é, em sua ânsia pela paz, então ela estaria a um passo de receber um legítimo conceito. Reconciliado com a natureza, este conceito revelaria uma natureza boa e violentada. Embora em si mesma, isto é, desprovida de um conceito pacificador, ela não seja nem boa nem nobre: “A natureza em si mesma não é nem boa, como queria o antigo romantismo, nem nobre, como quer o novo. Como modelo e objeto, ela representa o antiespírito, a mentira e a bestialidade. É só quando é reconhecida tal como realmente é que ela se torna ânsia [*Senhsucht*]⁷³ que a vida tem pela paz [...]. O perigo que ameaça a prática dominante e suas alternativas inevitáveis não é a natureza — a natureza, muito ao contrário, coincide com ela —, mas sim o fato de recordar a natureza”⁷⁴.

Contra o simplismo de uma interpretação romântica a conceber a natureza como pura inocência submetida ao jugo implacável da razão dominante, notemos, em primeiro lugar, que esta razão, como vimos, não passa ela também de natureza cega, e se ela é atroz em seu domínio, não o é menos a própria natureza em seu interesse exclusivo pela autoconservação. Em segundo lugar, compreendamos que esta natureza não somente se encontra despojada do conceito, e por tal “sofre em silêncio”, mas também recusa o conceito que, no entanto, lhe é devido: “Sua voz [a da filosofia] pertence ao objeto, mas sem que este a queira”⁷⁵. A verdadeira natureza, a natureza liberada pelo conceito, não é um retorno para antes da civilização, mas sim tarefa desta própria civilização, a principiar com o reconhecimento de sua culpa, condição para sua expiação. A evocação nostálgica de um tempo anterior à dominação intrínseca ao processo civilizatório atua, é certo, como inspiração do anseio por uma situação melhor no futuro. O romantismo é, com efeito, um aspecto legítimo da Teoria Crítica tardia; porém é só um de dois aspectos que possui esta teoria. O outro, correlato a ele, é o reconhecimento do poder das forças dominantes e do sentido irreversível da história⁷⁶.

⁷³ *Senhsucht* quer dizer ao mesmo tempo nostalgia e anseio; este termo de significado ambivalente é dos mais caros a Horkheimer.

⁷⁴ DE, p. 237.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 228.

⁷⁶ As doutrinas que falam contra a civilização e propõem um retorno à natureza, ou que concebem a razão como parte da natureza, realizam perversamente o jogo da dominação. Ao tema das revoltas da natureza, de fundamental importância no Horkheimer tardio, consagramos o apêndice “A síntese satânica de razão e natureza”, para o qual remetemos o leitor.

Tampouco trata-se de forjar uma idealização da natureza por meio de um conceito objetivo dela apartado e que só serviria, mais uma vez, para acobertar sua dominação, ostentando a ilusão de relações harmônicas e orgânicas — esta, aliás, a função ideológica da cultura. Pois o anseio pelo sistema, pela totalidade, faz subsumir no conceito toda particularidade. Um legítimo conceito de natureza deve originar-se deste encontro de dois extremos contraditórios: de um lado, o conceito alienado da natureza, seu ideal (deste lado se põe todo o transcendente, quer teológico, quer metafísico); de outro, a mera natureza, que é tanto natureza quanto razão dominante, natureza concebida pela razão instrumental (deste outro, todo imanentismo positivista). Desde que a expressão desta contradição existente entre o real e o ideal tenha em vista sua superação.

Mas ao mesmo tempo, é preciso que compreendamos que a completa e definitiva determinação de um conceito que fizesse justiça à natureza dominada é uma vã esperança — e aqui introduzimo-nos na vertente mais sombria da filosofia tardia de Horkheimer de que trataremos a seguir. A maldição que pesa sobre este conceito é que, como ocorre com todo pensamento verdadeiro, sua tarefa não pode jamais concluir-se. É isto porque o conceito de natureza que viesse a refletir os tormentos da natureza teria, ao mesmo tempo, que voltar-se contra si mesmo, e compreender que deve sua própria existência à natureza explorada. Assim sendo, ele nunca estará com a razão. Um legítimo conceito de natureza não pode passar de um despertar da vontade cega que, tal como a filosofia, tende à sua própria anulação — ou que nega a si mesmo —, mas cujo total desvanescimento significa a perda de toda esperança, o retorno à natureza bruta, definitivamente desamparada do conceito — como ocorre no positivismo, para quem a verdade, tendo sido reduzida a mera operação, a algo mecânico, simplesmente inexistente. O fato é que ele é contraditório e irrealizável. Ao lado da arte, da moral e do amor sublime, ele é uma maldição. Pois como conceito acabado ele não pode escapar de ser uma máscara da natureza, em que “ela reaparece transformada e se torna expressão de seu próprio contrário”⁷⁷. O pensamento capaz de, reconhecendo sua culpa, exprimir o sofrimento infinito que ele mesmo impõe à natureza, só pode fazê-lo às custas de sua inevitável separação da natureza, e portanto novamente de dominação. A máscara do conceito, ao mesmo tempo em que dota a natureza de uma linguagem capaz de dar voz a seus tormentos, traveste reiteradamente todo horror em beleza: “Através de suas máscaras, ela [a natureza] conquista a linguagem; em sua distorção, manifesta-se sua essência; a

⁷⁷ DE, p. 232.

beleza é a serpente que mostra a ferida em que penetrava outrora o espinho”⁷⁸. Como a arte e a literatura, o conceito de razão objetiva participa do mesmo jogo de dominação perpetrado pela razão subjetiva. Se de um lado temos a cegueira absoluta de toda violência – pois a razão subjetiva com ela se identifica –, de outro temos a máscara da razão objetiva que, transcendendo todo infortúnio que engendra, transmuta-se na sublime dissimulação do espírito, contrafação de todo penar⁷⁹. E não há, entre ambos extremos, meio termo ou mediação possível.

Essa vertente mais sombria da filosofia tardia de Horkheimer não se fia numa compenetração crítica nem entre filosofia e ciência, nem entre teoria e praxis. É a ela que bem se aplica a afirmação de Habermas de que o pensamento do último Horkheimer “sucumbe sem remédio a uma crítica que vai e vem sem trégua entre razão subjetiva e objetiva”⁸⁰. Adequada a ela é ainda a censura de Habermas de que, convertendo-se em anamnese da natureza, esta filosofia parece ter abandonado o pensamento discursivo e renunciado às pretensões próprias do conhecimento teórico, que são discursivas⁸¹. Esta teoria volta-se sobre si mesma com tamanha radicalidade,

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ O que demonstra um perfeito acordo com a doutrina de Schopenhauer quando esta afirma: “As coisas só tem atrativo enquanto não nos tocam. A vida nunca é bela, só os quadros da vida são belos, quando o espelho da poesia os ilumina e os reflete” (*Dores do Mundo*, Ed. Brasil, São Paulo, 1960, p. 109). Concedemos, neste trabalho, especial atenção para as correspondências que a filosofia tardia de Horkheimer possui com a doutrina de Schopenhauer. Ora, as análises de cunho estético do Nietzsche do *Nascimento da Tragédia*, que erigem-se no terreno da filosofia de Schopenhauer, prestam-se igualmente a esta investigação de afinidades. Para Habermas, aliás, é de Nietzsche que Adorno e Horkheimer tomam emprestada a estratégia de crítica da ideologia que põem em ação na *Dialética do Esclarecimento*. Os critérios de sua crítica da cultura, eles os derivam de uma experiência da modernidade estética que desmascara a ciência e a moral como formas de manifestação ideológica de uma vontade de potência pervertida (cf. “Le lien entre mythe et *Aufklärung*: observations après une relecture de la *Dialectique de la Raison*”. In *Revue d’Esthétique*, n. 8, 1985, pp. 40-5). Este não será, porém, o filão analítico que seguiremos. Notemos apenas que no *Nascimento da Tragédia* encontramos a mesma oposição schopenhauriana entre artista e cientista. A visão do mundo do cientista é regida pelo princípio da individuação, uma aparência submetida às formas subjetivas do espaço e do tempo. Cativo do Véu de Maia, o cientista toma como realidade última a enganadora imagem apolínea do mundo fenomênico. Preso à crisálida de seu esquematismo conceitual, o cientista não vê que sua verdade não passa de uma metáfora. Ao artista, porém, revela-se o lado noturno da vida que se perde para o homem teórico. Na arte, a aparência como que deixa transparecer o que se encontra por trás dela, o fundo dionisiaco do mundo, e é reconhecida como tal. Comentando o *Nascimento da Tragédia*, Eugen Fink fala num princípio redentor da arte de inequívoca procedência schopenhauriana. Na aparência bela, a vontade se redime ao tomar consciência de si mesma: “O artista imitador experimenta pela criação artística a redenção na obra, do mesmo modo que na aparência bela da obra de arte o sofrimento e a fealdade são transfigurados, o fundo criador do mundo atinge na aparência bela das múltiplas formas do existente finito a temporária tranquilidade da permanência” (*A Filosofia de Nietzsche*. Presença, Lisboa, 1983, p. 32).

⁸⁰ *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., p. 488.

⁸¹ *Ibidem*, p. 491.

e receia de tal modo envolver-se com a praxis histórica, que não lhe resta mais que converter-se em gesto. Algumas passagens da *Dialética do Esclarecimento* são, com efeito, bastante eloqüentes do pessimismo teórico assumido por este pensamento que guarda ostensiva distância do discurso e da ação.

Pois se a verdade pela qual este pensamento deve ansiar é o conhecimento de seu contrário, isto é, do sofrimento de todas as criaturas que contribuíram para sua glória; se assim sendo pesa uma maldição sobre sua verdade, que deve ser verdade de seu contrário; se há uma dialética implacável segundo a qual toda verdade recai na realidade bruta, então, para a *Dialética do Esclarecimento*, é só o pensamento necessariamente efêmero que tem seu momento de verdade⁸². Para ela, a real esperança de melhoria das condições reinantes reside, paradoxalmente, no pensamento precívél e impotente, pois o pensamento cuja verdade triunfa já não é verdadeiro, compactuando inevitavelmente com a dominação reinante. O cristianismo, o idealismo, e também o materialismo⁸³, todos se apresentaram como mensageiros do poder – ainda que do poder do bem –, e se tornaram por fim eles próprios potências históricas executoras do poder. Este pensamento tardio de Horkheimer, a partir de agora de sobreaviso, não se identificará jamais com as potências históricas, com as forças que “desempenham enquanto tais seu papel sanguinolento na história real da espécie humana: o papel de instrumento de organização”⁸⁴. Porque a história não é o bem mas justamente o horror, o pensamento verdadeiro é, para ela, um elemento negativo. Ele estará sempre desamparado ao procurar expressar a natureza oprimida, e só poderá manifestar-se hesitante, numa tímida tentativa, contra todo comportamento petrificado. A palavra delicada que expressa um pensamento fecundo é intolerável pois precisamente ela não encontra justificação imediata na praxis: “Por isso toda palavra é intolerável: não apenas a palavra que pretende atingir o poder, mas também a palavra que se move tateando, experimentando, jogando com a possibilidade de erro. Mas: não estar

⁸² A maldição – que como veremos a seguir é palavra chave desta face da filosofia tardia – Horkheimer a escreve como *Fluch*. Em *Notizen*, por exemplo, temos os apontamentos “A maldição é a verdade” [*Der Fluch ist der Wahrheit*] (A, p. 208) e “A maldição da finitude” [*Der Fluch der Endlichkeit*] (A, p. 128). Ora, não é desprovido de sentido o fato de *Fluch* assemelhar-se, quanto à forma, à *Flucht* [fuga] (e daí *flüchtig*, fugitivo, fugidio, fugaz), afinal aqui a maldição [*Fluch*] da verdade é sua inevitável fugacidade [*flüchtigkeit*]. Lemos, a propósito, no primeiro desses apontamentos mencionados: “Sobre o amor futuro se abate uma sombra, a maldição [*Fluch*] de que não existe a permanência” (A, p. 209).

⁸³ Atentemos aqui para as distâncias tomadas com relação a Marx.

⁸⁴ DE, p. 209.

pronto e acabado e saber que não está é o traço característico daquele pensamento e precisamente daquele pensamento com o qual vale a pena morrer”⁸⁵.

3. A aporética da dialética na fase tardia

Mas afinal, seria ou não possível dotar a natureza de um conceito que lhe fizesse justiça? Questão que remete a esta outra: a aporia da *Dialética do Esclarecimento* deve ser tida como irremediável em definitivo? O pensamento esclarecedor, ao responder pela emancipação, estará para todo o sempre e no mesmo movimento comprometido com a dominação? O distanciamento do espírito frente à natureza por meio do qual a natureza “torna-se perceptível em sua alienação” não deixará jamais de significar, ao mesmo tempo, a dominação? A filosofia tardia de Horkheimer não responde univocamente a esta questão.

Horkheimer não pôde acatar a aporia da *Dialética do Esclarecimento* com a mesma serenidade de espírito com que a concebeu Adorno, à exemplo de sua *Dialética Negativa*⁸⁶. Pois para Horkheimer, desde quando seu pensamento se entrecruza com o de Adorno, nos anos 40, até seu último trabalho, a questão crucial e preocupante será sempre a possibilidade ou não da conciliação das antinomias da dialética do esclarecimento: todo esforço do pensamento, acredita ele, carece de sentido se a contradição não se reconcilia. O tom lancinante de “Razão e Autoconservação”, seu primeiro trabalho resultante da aproximação do pensamento de Adorno e que procede a uma culpabilização do próprio pensamento pela dominação, dá bem uma idéia de sua dificuldade em assumir uma aporia definitivamente irremediável para a Dialética.

Aquele meio termo, aquela justa medida, a ser conseguida entre seus dois conceitos de razão a que já nos referimos não são mais que a expressão deste anseio pela reconciliação entre uma racionalidade instrumental dominante e uma razão que conserva a imagem duma totalidade harmoniosa. Meio termo que, prefigurando a reconciliação na esfera do conceito, não pode mais fazer, é certo, que preparar a conciliação na realidade. Não é por outro motivo que nestes escritos dos anos 40 em

⁸⁵ *Ibidem*, p. 228.

⁸⁶ Cf. o instigante ensaio de Habermas “*Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes*”. In SCHMIDT, A. & ALTWICKER, N. (org.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 163-179.

diante – nos quais acentua-se a divergência entre filosofia e ciência – Horkheimer insistirá na culpa do pensamento “pela barbárie que tem lugar em toda parte”; a conscientização de sua culpa aparece a partir de então como única solução possível para um pensamento simultaneamente responsável pela dominação e ainda pela emancipação. A petição de princípio da *Dialética do Esclarecimento* torna assim mais premente para o pensamento tardio de Horkheimer os temas do despertar da inconsciência, do esquecimento, da impassibilidade diante das dores do mundo, enfim, da cegueira da razão. Como poderia uma razão praticamente obscurecida de todo e praticamente incapaz de refletir sobre si mesma vislumbrar, como quem se olha no espelho, um perfil que é tão hediondo quanto cego para si mesmo? Esta a questão que o afligirá doravante e até o último de seus escritos. Que é, afinal, a questão de saber como pode responder pela emancipação um pensamento cabalmente comprometido com a dominação.

Para o Horkheimer dos ensaios e conferências escritos a partir do *Eclipse da Razão*, como vimos, a razão não teria subsumido completamente na dominação da natureza; suas potencialidades emancipatórias encontrar-se-iam somente eclipsadas pela supremacia obscurecedora da razão burguesa. O conceito de racionalidade da sociedade industrial, lemos no prefácio do *Eclipse da Razão*, tende a “obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apóia a causa do progresso”⁸⁷. Com efeito, tudo se passa para este Horkheimer como se a derrocada da razão se devesse à *hybris* do conceito de razão instrumental, consumada ao longo da história da humanidade e indissociável do advento da sociedade burguesa. De tal sorte que podemos mesmo falar num projeto horkheimeriano de reconciliação da razão consigo mesma mediante uma crítica das limitações complementares de duas concepções antagônicas de razão. Crítica que enfatizando uma concepção objetiva de razão – esta obscurecida pelo predomínio da razão que a ela se opõe – busca restabelecer um equilíbrio conceitual perdido ao longo da história. Malgrado as advertências relativas ao caráter ilusório e ideológico de uma reconciliação conquistada antes na esfera do conceito que na realidade, a obtenção de uma justa medida entre os conceitos opostos de razão não deixa de ser vista, por Horkheimer, como um primeiro passo teórico necessário para sua consecução na prática. Trata-se, para Horkheimer, de buscar o equilíbrio, a boa proporção entre os dois conceitos, aquele ponto imponderável em que o espírito destaca-se da natureza na justa medida em que toma consciência da dominação que perpetua. Donde poderemos falar num

⁸⁷ ER, p. 7.

temperamento intelectual para o qual a conciliação, por mais de sobreaviso que se ponha quanto a sua vaidade, é a única meta capaz de conferir sentido ao trabalho filosófico. Os ensaios e conferências posteriores aos anos 40 encontram-se, nesse sentido, imbuídos de um certo otimismo teórico quanto ao potencial emancipador de um pensamento que se descobre comprometido até o pescoço com a dominação. Para eles o trabalho do conceito não carece de sentido.

Contudo, nas partes da *Dialética do Esclarecimento* que trazem a colaboração mais decisiva de Adorno⁸⁸ e numa boa porção de apontamentos de *Notizen*⁸⁹ as coisas se passam diferentemente. Neles, esta justa medida ansiada, reconciliação visada na teoria para sua possível realização na prática, não se configura apenas como dificuldade histórica concreta a entrar o trabalho do conceito; pesa uma maldição sobre o pensamento esclarecedor. A conciliação teórica não é sequer possível, na medida em que a oposição entre espírito e natureza é constitutiva da civilização, e portanto insuperável. É essencial ao espírito o velamento de sua condição, natureza triunfante. De sorte que a reflexão crítica da razão sobre si mesma está fadada a se perpetuar como dominação da natureza. Pois a contemplação de sua verdadeira natureza, fosse ela possível, significaria ao mesmo tempo sua aniquilação enquanto espírito e o fim da civilização (algo comparável à aniquilação do insaciável querer-viver em Schopenhauer). O instante preciso em que o espírito chegasse a espelhar sua natureza seria também o de sua desaparecimento. De modo que o conceito que viesse a fazer justiça à natureza não mais seria um conceito⁹⁰.

⁸⁸ Sheyla Benhabib nota como, muito embora Adorno e Horkheimer asseverem no prefácio de 1969 o quanto ambos são responsáveis por cada sentença da *Dialética*, uma leitura cuidadosa dos dois excursos revela uma tensão, senão uma incompatibilidade entre eles: o excurso I, sobre a *Odisséia*, manifesta a autoria decisiva de Adorno, enquanto o segundo, sobre *Esclarecimento e moral*, a de Horkheimer (cf. *Critique, Norm, and Utopia*, ed. cit., pp.163,164). Habermas afirma ter obtido de Gretel Adorno, a quem coube a redação do manuscrito da *Dialética do Esclarecimento*, a confirmação desta divisão quanto à autoria dos capítulos: “Contudo, este texto [da *Dialética*] de modo algum se compõe como um tecido inconsútil. A autoria dos capítulos individuais não é de forma alguma única. Gretel Adorno, na época, confirmou para mim a suspeita que toma o leitor cuidadoso: o ensaio-título e o capítulo sobre Sade remontam, na sua maioria, a Horkheimer; o capítulo sobre Ulisses e a indústria cultural remontam, em primeira linha, a Adorno. Não se trata aqui de uma diferença de cunho meramente estilístico” (J. HABERMAS, “*Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes*”, In SCHMIDT, A. & ALTWICKER, N. (org.), op. cit., p. 171).

⁸⁹ Estes apontamentos foram escritos reservadamente de 1950 a 1969 e publicados postumamente em 1974.

⁹⁰ A compreensão trágica da existência, o conhecimento da finitude e da futilidade de todo ser é uma faceta inegavelmente nietzscheana da filosofia tardia de Horkheimer. Contudo, o que até aqui já expusemos não deve deixar dúvidas de que Horkheimer não abre mão de uma dimensão teológica em sua filosofia que muito a distancia de Nietzsche. Sua filosofia não chega jamais ao ponto de aprovar a morte, o aniquilamento, a contradição e a guerra, enfim, o jogo primordial do ser nietzscheano. Ela não se faz como aceitação da vida (jubilosa adesão ao horrível, ao medonho e ao declínio) pelo simples fato de que entende sua tarefa antes como *designação* da maldição. Como já salientamos, ela não deixa de confiar na virtude

Esta atitude ambivalente assumida frente às aporias da *Dialética do Esclarecimento*, uma mais otimista, outra mais pessimista, convivem lado a lado na filosofia tardia de Horkheimer. Habermas considera esta ambivalência uma hesitação comprometedora da consistência desta filosofia tardia⁹¹. Acompanhando o desenvolvimento da obra de Horkheimer, julga ele que a partir do momento em que seu pensamento entrecruzou-se com o de Adorno, quando da redação conjunta da *Dialética do Esclarecimento*, sua filosofia fraturou-se em duas partes desde então incompatíveis. De um lado persiste, reformulada, a crítica dos anos 30 quanto à ausência de conexão entre uma especulação desinteressada e uma investigação científica especializada – a que já nos referimos. Aqui, Horkheimer continua, de fato, a empreender uma crítica recíproca entre as concepções de filiação neotomista e as de inspiração neopositivista (compreendidas agora pelos conceitos de razão subjetiva e objetiva), e, embora não mais encontre no materialismo dialético o elo teórico unificador como outrora nos anos 30, encontra-se imbuído pela esperança da conciliação destas concepções opostas de razão. De outro lado – e a ponto de podermos falar numa outra feição desta filosofia, certamente mais sombria –, ganham expressão no Horkheimer tardio elementos do pensamento de Adorno que acentuam a impossibilidade desse projeto reconciliador e que o apartam do programa seguido nos anos 30 pelo Instituto de Pesquisa Social. No item seguinte ocupamo-nos mais detidamente destas duas feições da filosofia tardia de Horkheimer a partir do estudo de um texto exemplar em sua fragmentação: os apontamentos de *Notizen*.

redentora da representação, segundo a qual a contemplação da maldição desperta o anseio para por-lhe fim. O que o aproxima bem mais de Schopenhauer, mas também do Nietzsche do *Nascimento da Tragédia*. A atitude de Horkheimer a respeito de Nietzsche é, assim, ambivalente. Por um lado, ele é valorizado como um dos raros filósofos que reconheceram a dialética do esclarecimento, a identidade entre dominação e razão. De outro, recriminado, porque sua doutrina, a despeito de todos os hinos à vida, suprime o próprio espírito crítico. A glorificação pura e simples da vontade de poder não passa de retorno da natureza reprimida: “O gozo é, por assim dizer, a vingança de uma natureza terrível que acabou por ser inteiramente dominada” (DE, p. 101). Abandonando-se à natureza, o gozo abdica do que seria possível, assim como a compaixão renuncia à mudança do todo. Para a *Dialética do Esclarecimento*, as obras de Nietzsche (e também as de Sade) servem, é verdade, como um espelho no qual o esclarecimento tem a oportunidade de contemplar sua verdadeira face: “Ao invés do ideal de uma sociedade harmoniosa, Sade levou a cabo a tarefa de fazer o esclarecimento horrorizar-se consigo mesmo: isto faz de sua obra uma alavanca para salvar o esclarecimento” (DE, p. 111). Ao acatar abertamente os imperativos da vontade de poder antes dissimulados, tudo se passa, porém, como se tivesse escapado a Nietzsche (e também a Sade) a melhor consequência de sua reflexão. Ao refletir o sofrimento, ao rememorar a angústia e a dor, e ao tornar consciente a finitude de toda criatura, a razão que desmascara o verdadeiro atua, para Horkheimer, como um instrumento de reconciliação: “Assustado com a própria imagem refletida no espelho, o pensamento abre uma perspectiva para o que está situado além dele” (DE, p. 110).

⁹¹ Cf. o ensaio já citado “*Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes*”.

A hesitação dos *Notizen*. Se podemos chegar a dizer com Habermas que a filosofia de Horkheimer posterior aos anos 50 é uma filosofia fraturada, é fácil constatar que esta fratura traduz-se estilisticamente numa obra de duplo feitio. Com efeito, os ensaios e conferências oferecidos à publicação nas décadas de 50 e 60 preservam um ensejo sistemático característico da obra de Horkheimer anterior à *Dialética do Esclarecimento*, enquanto os fragmentos de *Notizen 1950-1969*, publicados apenas postumamente, testemunham sem reservas a profundidade de suas hesitações quanto à possibilidade de resolução das aporias da Dialética. Sem dúvida, estes apontamentos, escritos tal como um diário íntimo-reflexivo, exprimem mais intensamente que qualquer outro trabalho seu o desamparo deste pensamento tardio, sua necessária impotência frente a um inexorável curso do mundo. A patente contradição entre os apontamentos desta obra oferecem uma perspectiva privilegiada da hesitação da filosofia tardia de Horkheimer quanto ao carácter conclusivo ou não das aporias da *Dialética do Esclarecimento*.

O desconcertante na leitura de *Notizen* reside em que uma boa parte desta coleção de apontamentos acata a aporia fundamental da *Dialética do Esclarecimento* como necessariamente insanável: pesa uma maldição sobre ela. Em contrapartida, os ensaios e conferências publicados durante as décadas de 50 e 60 – ao longo das quais Horkheimer colecionou reservadamente as anotações que comporiam os *Notizen* – não deixam de acalentar o anseio, e mesmo uma certa esperança, pela reconciliação da verdade com o curso da história mediante a conscientização do pensamento de sua própria culpa. Não estão ausentes de *Notizen*, é certo, aforismos que, consoantes a estes ensaios e conferências, aludem à virtude e ao potencial emancipador de uma crítica capaz de tornar visível em sua crueza a verdade da realidade, e que correspondem, afinal, ao papel que a Teoria Crítica atribui a si mesma e que procura exercer através da designação do mal, da denúncia⁹². Contudo, para uma outra boa porção dos aforismos de *Notizen* não há solução possível para as

⁹² Lemos, por exemplo, no apontamento “Teoria Crítica”: “[...] embora a filosofia represente o mundo em conceitos, relaciona-se não obstante com a arte pelo fato de que, por uma necessidade interna, [...] apresenta um espelho ao mundo” (A, p. 74). Em “Sobre a Teoria Crítica”: “No terreno da denúncia de uma ação como má surge, no mínimo, a orientação da ação melhor. [...] A análise crítica da sociedade qualifica a injustiça imperante” (A, p. 254). Em “Antinomia da Teoria Crítica”: “Esta teoria denuncia a dissolução do espírito e da alma, o triunfo da racionalidade” (A, p. 258). Em “A verdadeira utopia é triste” lemos: “A humanidade encarna, na realidade, não tanto o reino hegeliano da moral, mas uma bem organizada raça de rapina na natureza. Só reconhecendo-se como tal poderia chegar mais além de si mesma” (A, p. 138).

aporias da *Dialética do Esclarecimento*; pesa uma maldição implacável sobre a humanidade, sobre a história, sobre a liberdade, sobre a finitude, sobre a verdade⁹³. Não é por acaso, lemos num apontamento de *Notizen*, que o pensamento filosófico denomina-se especulação; a razão desde seu princípio viveu da exploração, e sem ela não seria o que é: “Caso Tales tivesse tido má sorte nos negócios e o negócio do azeite de oliva tivesse malogrado, ter-se-ia tornado mendigo, e os mendigos não filosofam”⁹⁴. Para o espírito que reconhece o mundo tal como ele é, a perpetuação da opressão, é vã a esperança de nele poder viver pacificamente⁹⁵. Vã também é a esperança, senão contraditória em si mesma, de instaurar a justiça na sociedade desenvolvida e civilizada – este foi o erro dos otimistas que confiaram no progresso técnico –, pois não há possibilidade de se obter a justiça de outro modo que não seja aumentando a injustiça⁹⁶. Ou, por outras, há uma impossibilidade de opor-se ao mal sem cometer uma injustiça⁹⁷. De tal sorte que, para esta vertente da filosofia tardia tudo se passa como se a Teoria Crítica dos ensaios e conferências representasse o papel de ostentar publicamente um certo “otimismo teórico” quanto à possibilidade de conciliação das aporias da *Dialética*, enquanto no seu íntimo, que se confessa numa boa porção de apontamentos de *Notizen*, ocultam-se a dúvida e o pessimismo mais negro.

Não poderíamos, porém, considerar que, tanto nestes como nos demais fragmentos de *Notizen*, Horkheimer procede a uma nomeação da maldição em conformidade com seu método da negação para o qual “é somente a contemplação da maldição que desperta o impulso para por-lhe fim”? Como escreveu em outro lugar, a denúncia do mal reinante repousa, afinal, na confiança no homem. É possível; mas esta consideração não suprime a diferença flagrante entre apontamentos que apostam na reconciliação do processo dialético e os que negam peremptoriamente esta alternativa. Pois nestes aforismos a maldição recai sobre o próprio movimento esclarecedor que poderia por-lhe fim. A maldição não é para eles, como é para os demais aforismos, a maldade obscura porque inconsciente de nossa razão de autoconservação ou de nossa condição animal – e da qual uma reflexão crítica poderia propiciar a emancipação. O pensamento, que prevalece na sua inconsciência como razão de autoconservação, ao refletir sobre si mesmo é incapaz da justa

⁹³ Cf., respectivamente, os apontamentos “Instinto de autoconservação” (A, p. 130), “O mal na história” (p. 110), “A maldição da finitude” (p. 128) e “A maldição é a verdade” (p. 208).

⁹⁴ A, p. 120. Do apontamento “Especulação”.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 190. Do apontamento “Todos são criminosos”.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 191. Do apontamento “Vã esperança”.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 128. Do apontamento “A maldição da finitude”.

consciência de sua condição, pois recai necessariamente numa falsa consciência consoladora, à semelhança da religião que prega a boa natureza dos homens e a harmonia de todos os seres. Esta maldição de ordem superior, bem mais inextricável, consiste em que a razão está fadada a subsistir ou na inconsciência ou numa falsa consciência (que é uma sorte de inconsciência) de sua natureza dominadora, visto que a imagem que pode fazer de si mesma é necessariamente uma aparência enganosa, constitutiva de si mesma enquanto dominação. Aqui, portanto, a maldição recai sobre o próprio movimento auto-reflexivo da razão, que se demonstra, mais que episodicamente ilusório, necessariamente impotente ou fadado ao fracasso porque obrigado a manter-se na ilusão⁹⁸. Pois a filosofia está condenada, tal como a religião, a converter-se em consolo: “Sempre que a razão procura racionalizar a expressão – seja a da esperança, seja a da desesperança [...] –, quando, por assim dizer, se dá a conhecer, [...] quando acredita refletir sobre si mesma e com isso superar a reflexão, onde quer que reinterprete a expressão como verdade [...], converte-se em consolo como a religião”⁹⁹. Paradoxalmente, é só com seu silêncio que a filosofia poderia ser expressão da verdade, é somente calando sua verdade altissonante que a filosofia poderia fazer ouvir a expressão do desconsolo dos homens: “quando esta voz interrompe por um momento o coro dessas mentiras, torna-se audível o horror que esse coro abafa, o horror que vive em cada animal e nos próprios corações racionalizados e quebrados”¹⁰⁰. A razão só poderia deixar de ser dominação (caso viesse a realizar, se fosse possível, as promessas enganosas de sua aparência) às custas de sua própria aniquilação. Sua culpa é um pecado original irredimível, ou só redimível por meio de seu próprio sacrifício. A própria tarefa esclarecedora vê-se aqui enredada, desde sua origem até o fim dos tempos, no movimento infernal da história da civilização. Se um legítimo movimento auto-esclarecedor da razão (que deveria ser igualmente auto-acusatório) pudesse realizar-se ele não se sustentaria. Desta boa porção de apontamentos está ausente a esperança de que pela contemplação da verdade de sua condição – a animalidade – a humanidade poderia enfim emendar-se. Ou a humanidade perdura na falsa consciência que a sustém como sendo formada por homens distintos dos animais, ou recai na animalidade, no domínio da natureza bruta, ao abdicar desta razão a partir da justa consciência de sua

⁹⁸ Em ambos os casos, vão. Atentemos, quanto a este aspecto, para os não poucos apontamentos de *Notizen* que referem-se à vaidade: “Amor vão” (A, p. 84), “Luto vão” (A, p. 84), “Vã esperança” (A, p. 190) e “Vaidade necessária” (A, p. 219).

⁹⁹ A, p. 146.

¹⁰⁰ DE, p. 237.

natureza dominadora e da compreensão de que é composta por animais que pela razão subjagam todos os demais. Não há solução, não há meio termo possível; ou dominação cega ou emancipação somente enquanto falsa aparência (que não só oculta a verdade como vive da dominação). A humanidade está condenada, seu mau é congênito e irremediável, à semelhança de um pecado original. Em uma palavra: o movimento esclarecedor quando factível é necessariamente falso; quando verdadeiro é irrealizável, ou insustentável na história.

Tomemos algumas destas anotações que insistem no caráter irremediavelmente aporético a que nos referimos. Lemos no apontamento “A maldição da finitude”: “Ao imporem-se, os homens convertem-se em animais, e, sem converterem-se em animais não podem ser homens. Só podem perder, e ao deixar triunfar o inumano por falta de resistência – como quer que a justifiquem – são, uma vez mais, animais. [...] Não há caminho possível; a finitude é uma maldição”¹⁰¹. A mesma aporia se exprime com outras palavras no apontamento “Os três erros de Marx”. O marxismo iludiu-se – este foi seu autoengano idealista – ao pensar que seria possível a conquista da paz dos homens entre si e com a natureza, pois a humanidade, escreve Horkheimer, é na verdade natureza; se satisfaz sua definição, realizando a imagem enganosa que faz de si mesma, sucumbe à natureza, regressando a um estado cruel e primitivo, “como o indivíduo mais elevado e nobre possui um poder menor de resistência e sucumbe à morte”¹⁰². E mais adiante: “Quem puder ver [a verdadeira natureza da humanidade] se esquecerá de si mesmo, e quem se esquecer de si mesmo deixará finalmente de ver. O estado justo da humanidade que imagina Marx teria que ser, ao mesmo tempo, seu estado mais breve”¹⁰³. O apontamento “Instinto de autoconservação” consegue uma das formulações mais concisas da aporia. O pensamento não é capaz de alcançar mais que uma liberação aparente do círculo da autoconservação, ou melhor, a liberdade que através dele se exprime é necessariamente ilusória: “A liberdade consiste na aparência do cativo”¹⁰⁴. A reflexão da razão sobre si mesma é uma aparência necessariamente impotente, posto que impossibilitada de promover sua emancipação na realidade: “os homens são animais poderosamente [porque se impõem sobre todos os demais animais] impotentes [porque sua humanidade é uma aparência necessária, que só se sustenta enquanto aparência, impossibilitada de

¹⁰¹ A, p.128.

¹⁰² *Ibidem*, p. 91.

¹⁰³ *Ibidem*. Mais uma vez aqui a maldição [*Fluch*] da verdade consiste em seu caráter fugidio [*flüchtig*].

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 131.

corresponder à realidade]”¹⁰⁵. Palavras iniciais deste apontamento: “A maldição da humanidade consiste em que esta não pode elevar-se acima da animalidade”¹⁰⁶.

O pessimismo schopenhauriano que Horkheimer manifesta nestes apontamentos chega às raias do ceticismo – que ele próprio, não obstante, condena em outros apontamentos. Na anotação “O burguês Schopenhauer”, por exemplo, Horkheimer curva-se à Schopenhauer malgrado compreenda que a ausência da experiência da felicidade seja a falta maior de sua doutrina: “Mas quão melhor que Schopenhauer era ele mesmo!”¹⁰⁷.

Tudo bem considerado, portanto, o desconcertante na leitura de *Notizen* não é o caráter irremediavelmente aporético da dialética do esclarecimento assumido por uma boa parte de seus apontamentos, mas sim a hesitação que se patenteia quando, ao lado destes apontamentos, outra porção de seus aforismos sustenta para esta aporia a perspectiva da reconciliação conscientizadora promovida pelo retorno crítico da razão sobre si mesma. Um dos aforismos que por si só melhor revela esta hesitação de Horkheimer entre um meio termo possível ou impossível é o já mencionado “Instinto de autoconservação”: “A sinfonia de Beethoven [assim como todo trabalho artístico ou filosófico que procura exprimir a verdade] *não é somente autoconservação, mas igualmente libertação de seu círculo [...]*. Ao ultrapassar a si mesma, manifesta o que mantém prisioneiro a cada qual e algo diferente resplandece como aparência. Contudo, *a liberdade que nasce deste modo não suprime o confinamento real dentro do círculo da autoconservação*, mas somente o reflete”¹⁰⁸. Em outras palavras, a indecisão está na avaliação do potencial emancipador desta imagem que a razão pode fazer de si mesma; efetivamente um passo para a libertação ou logro permanente de uma aparência necessária.

Esta é seguramente a grande inconsistência desta obra; são os fragmentos de *Notizen* que melhor evidenciam a fratura da filosofia tardia de Horkheimer. Mas seria esta flagrante hesitação de fato uma grande inconsistência desta obra? Não seria justo tomá-la como uma tentativa, desta filosofia tardia de Horkheimer, de evitar de todas as formas o consolo que o pensamento tende a trazer consigo? Pois assim como é consolador acreditar na possibilidade da reconciliação das aporias da *Dialética*, também o é convencer-se de que que são vãs todas as tentativas de sua

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 130.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 161.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 131. O sublinhado é nosso.

conciliação, pois há também “um consolo em afirmar que não há consolo algum”¹⁰⁹. Deixamos aqui sem resposta esta indagação, como fica sem solução a questão horkheimeriana da conciliação da contradição.

Há, porém, uma consideração adicional que tende a nuançar a distinção que estabelecemos entre estes dois grupos de apontamentos. Pois os aforismos que, segundo notamos, conservam a esperança na reconciliação mediante uma crítica auto-reflexiva da razão (ou auto-referente, como prefere nomear Habermas) encontram-se, ao mesmo tempo, imbuídos da convicção de que a marcha do processo histórico caminha no sentido de tornar cada vez mais inviável esta possibilidade. A maldição é assim a mesma: a razão nos dois casos vê-se incapaz de cobrar consciência de si mesma; o que os distingue é o fato da maldição ser atribuída ou à própria natureza dominadora da razão ou a seu destino histórico na atualidade. De qualquer modo, porém, natureza e história convergem para a maldição de uma mesma realidade.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 146.

APÊNDICE 1

Do ensaio “Razão e Autoconservação” para o *Eclipse da Razão*

Na história do desenvolvimento da obra de Horkheimer, “Razão e Autoconservação” (1942) é o primeiro trabalho a expressar, com uma radicalidade inaudita, a necessidade de um retorno crítico da razão sobre si mesma. Ali lemos: “A nova ordem, a ordem fascista, é a razão se desvelando ela própria como des-razão”¹¹⁰. Isto é, como poder. O opúsculo refere-se ao predomínio absoluto de uma concepção exclusivamente subjetiva de razão, à razão reduzida a uma cega função de autoconservação despojada de qualquer correlação objetiva com o mundo – o que significa a própria destruição da razão como faculdade reflexiva. Refere-se também à dissolução do indivíduo – atomizado – numa massa coletiva moldada por grandes conglomerados empresariais de administração centralizada. Temas indicativos da superação da doutrina marxista que influenciou fortemente a Teoria Crítica em seus começos e da ruptura com o programa seguido pelo Instituto de Pesquisa Social durante a década de 30.

“Razão e Autoconservação” apareceu juntamente com “Estado Autoritário” em 1942, um ano depois da transferência de Adorno para Santa Mônica, na Califórnia, onde Horkheimer já o aguardava. Dois anos mais tarde, na primavera de 1944, Horkheimer realiza a série de cinco conferências na Universidade de Colúmbia que darão origem mais tarde ao *Eclipse da Razão*, publicado em 1947. Escritas ao mesmo tempo em que concluía a redação, em colaboração com Adorno, da *Dialética do Esclarecimento*, estas conferências, segundo palavras do próprio Horkheimer, foram “projetadas para apresentar alguns aspectos de uma ampla teoria filosófica desenvolvida pelo autor nos últimos anos em associação com Theodor W. Adorno”¹¹¹. Conforme escreveu a Pollock em novembro de 1943, ele as concebeu como uma exposição simplificada, uma “versão mais ou menos popular”, dos capítulos da *Dialética do Esclarecimento* que até então já haviam sido concluídos¹¹². Mas o *Eclipse da Razão*, como teremos oportunidade de observar alhures, ao

¹¹⁰ RA, p. 234.

¹¹¹ ER, p. 7. Do prefácio de 1946.

¹¹² Cf. Rolf WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule*. Carl Hanser, Munique, 1986, p. 384.

procurar sistematizar e clarificar as reflexões que fazia com Adorno, procede na verdade a uma sutil reelaboração da *Dialética* bastante indicativa do quanto seu pensamento, interagindo com o de Adorno no começo dos anos 40, jamais coincidiu com ele inteiramente.

Os anos decorridos entre 1941 (data de sua mudança para a Califórnia) e 1944 (fim da redação da *Dialética do Esclarecimento* e das conferências germinais do *Eclipse da Razão*) foram decisivos para Horkheimer. E num duplo sentido: 1) porque significaram, ao mesmo tempo que uma aproximação do pensamento de Adorno, uma ruptura em sua filosofia e 2) porque no decorrer destes quatro anos as formulações de Horkheimer terminaram por se estruturar numa sorte de esquematismo conceitual original, de modo algum compartilhado por Adorno, e que se estabelece tendo em vista uma perspectiva de reconciliação das aporias assumidas, com Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*. Refiro-me especialmente à dicotomia desenvolvida por Horkheimer no *Eclipse da Razão*, e nele exposta com clareza, entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva, dicotomia que não encontra correspondente no ensaio “Razão e Autoconservação” escrito pouco antes sob o impacto da associação com Adorno. Pois no ensaio de 1942 o que prevalece é a constatação de que a razão reduz-se a mera função de autoconservação, revelando seu parentesco com o poder, enquanto o *Eclipse da Razão* estabelece uma clara proposta de reequilíbrio teórico entre duas concepções antagônicas de razão. Se lembramos que o ensaio “Razão e Autoconservação” foi vertido para o inglês aos cuidados do próprio Horkheimer com o título “*The End of Reason*”, uma simples comparação dos títulos destas obras mostra-se bastante reveladora desta linha evolutiva a que me refiro, pois há uma distância significativa entre declarar o fim da razão e anunciar seu eclipse, ou entre atestar sua completa destruição e afirmar um processo de obscurecimento. Pois o que está em questão nestas conferências de 1944 é um desequilíbrio entre duas concepções da razão; elas atribuem o declínio da razão ao predomínio desmesurado de um conceito de razão, o de autoconservação, que vem a ofuscar as potencialidades emancipadoras e reconciliadoras de um outro conceito de razão. Mas em “Razão e Autoconservação”, neste que talvez seja o mais nietzscheano dos ensaios de Horkheimer, não há meias tintas: a razão se despoja de sua roupagem idealista e se assume como vontade de poder.

Notável, assim, é que nele não se encontrem claramente discernidas as duas concepções opostas da razão que pouco mais tarde figurariam, de modo certamente bem mais esquemático, no *Eclipse da Razão*. Seu tema central é a derrocada do conceito de razão, conceito fundamental da civilização ocidental, que a sociedade

burguesa leva a termo. Na medida em que afirma que a racionalidade burguesa se desconstrói aniquilando seus próprios conceitos, este ensaio pode ser visto como uma caracterização prévia do conceito de razão subjetiva tal como definido mais tarde no *Eclipse da Razão*, um conceito formal e instrumental resultante de uma depuração da razão, de uma supressão dos ideais transcendentais à realidade dada – e que aqui remete sobretudo à racionalidade burguesa que se desvela, do princípio ao fim, fundada no princípio de autoconservação. Quanto ao conceito de razão objetiva caracterizado no *Eclipse da Razão* ele já aqui se anuncia¹¹³, mas como uma concepção bem pouco delimitada e que, como procuraremos indicar, sempre esteve a serviço da racionalidade de autoconservação, seu princípio oculto, dominante desde o início da sociedade burguesa. Além do mais, os elementos de que a razão se despoja ao afirmar-se positivamente, no capitalismo avançado, como pura razão de autoconservação remetem ao conceito de razão objetiva tal como definido dois anos depois; portanto, a crer nos termos drásticos deste ensaio, nada mais restaria deste conceito substantivo de razão.

Logo nas primeiras páginas de “Razão e Autoconservação” Horkheimer elabora, em poucas linhas e inspirado na idéia grega de razão, uma imagem do que poderíamos chamar um ideal de razão, ou de uma razão verdadeira, isto é, uma razão cujo princípio é o da efetiva conciliação dos interesses do indivíduo com os da coletividade – usando os termos do *Eclipse da Razão*, poderíamos dizer que ela seria resultante de um perfeito acordo entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva. Pois a utilidade, escreve Horkheimer, deve ser compreendida como uma categoria social; é somente através das instâncias sociais que o indivíduo pode satisfazer suas necessidades materiais: “A razão é a maneira de acordo com a qual o indivíduo se impõe nesta sociedade ou a ela se adapta. [...] Ela justifica a subordinação do indivíduo ao Todo [*das Ganze*] na medida em que sua potência não é suficiente para transformar o todo a seu favor, na medida em que o indivíduo sozinho está perdido. [...] O idealismo grego é pragmático [...]. Mas mesmo colocando o útil como princípio de razão eles [os gregos] tinham em mente o bem estar da coletividade [...]. Sem a coletividade o indivíduo não é nada. A razão é a arte e a maneira segundo a qual o indivíduo estabelece em suas ações um compromisso entre seu interesse

¹¹³ “Ela [a razão] era outrora o órgão das idéias eternas, frente às quais o mundo material só podia aparecer como uma sombra. Era necessário que a razão se reconhecesse nas ordens do ser, que ela descobrisse a forma imutável da realidade na qual exprimia-se a razão divina” (RA, p. 201).

pessoal e aquele da comunidade”¹¹⁴. Ora, este ideal da sociedade grega, o da presença do interesse geral no interesse particular e a representação de sua harmonia, foi desde sempre falseado pela sociedade burguesa. O interesse geral sempre se pôs como um engodo a exigir o sacrifício dos interesses particulares, das inclinações naturais do indivíduo. A razão burguesa foi desde sempre definida em vista da autoconservação do indivíduo, fazendo do sacrifício de si mesmo, da conformidade incondicional com a realidade vigente, a estratégia de sobrevivência individual¹¹⁵.

Contudo, uma diferença significativa deve ser apontada entre o apogeu da sociedade burguesa e os dias de hoje. Ao referir-se ao momento atual, o capitalismo tardio, Horkheimer tem em mente uma sociedade cuja economia não mais se rege pelas leis do livre mercado, como ocorrera outrora na fase do capitalismo concorrencial. Nesta nova fase, com o domínio dos grandes trustes empresariais, a economia planifica-se e a administração centraliza-se¹¹⁶. Agora, na sociedade de massas, declinam todas as formas de mediação universal da vida coletiva outrora vigentes, tais como o mercado, a escola, a família – e até mesmo os ideais do conceito de razão burguesa. Outrora, no apogeu da burguesia, sua racionalidade proclamava os ideais universais de justiça, igualdade, liberdade, conceitos que transcendiam a realidade existente, e que hoje se vêem desprovidos de sentido por uma racionalidade que mais do que nunca vincula-se à prática e tudo reduz a sua significação instrumental. Em ambos os momentos, porém, a razão burguesa pautou-se pelo princípio da autoconservação; e é mesmo em função dele que uma concepção objetiva da razão terminou por converter-se no seu contrário, revelando-se, ao fim e ao cabo, como razão de autoconservação.

E isto porque quando a razão afirmava os valores universais, ela não fazia mais que justificar os interesses do burguês privilegiado exaltando qualidades que eram as suas¹¹⁷. O indivíduo burguês teve sua existência mantida e garantida através deste universal, proclamado como idéia metafísica ou como religião da pátria, que em seu nome exigiu o sacrifício de tantos desfavorecidos. Estes, sempre foram obrigados a compreender que sua vida dependia da vida da coletividade, que era preciso que se sacrificassem para o bem universal – do qual estavam, porém, excluídos¹¹⁸. Assim,

¹¹⁴ RA, pp. 203-4.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 207.

¹¹⁶ No ensaio publicado conjuntamente com este, “Estado Autoritário”, Horkheimer dedica-se a caracterizar esta nova fase, que denomina, em consonância com as análises de Pollock, de capitalismo de estado.

¹¹⁷ RA, p. 210.

¹¹⁸ Observemos que o sacrifício do indivíduo, mais que exigência da sociedade burguesa, é constitutiva do próprio processo civilizatório; o que é genuinamente burguês é a interiorização desta exigência: “Em

nunca foi verdadeiramente racional, para a imensa maioria dos desfavorecidos, o sacrifício exigido em nome de uma harmonia do universal com o particular que não encontrava correspondente na prática: “Que não tenha sido nunca racional para eles renunciar a suas pulsões significa que nunca foram realmente contemplados pela civilização”¹¹⁹. Na sociedade burguesa, a vocação teórica da razão pelo universal revestiu-se sempre de traços de não-verdade, de repressão, servindo para hipostasiar o acordo de interesses de todos os indivíduos num mundo no qual divergiam. Na medida em que os universais deste conceito de razão sempre foram meramente formais, não se sustentando diante da realidade, este conceito estava a um passo de ser depurado, vale dizer, despojado de seus fictícios elementos transcendentais: “A razão tanto mais se arruína quanto mais constituiu-se, precisamente, na projeção ideológica de uma falsa universalidade”¹²⁰. No fim dos tempos modernos, os conceitos universais da sociedade burguesa já não significam mais nada, e o indivíduo burguês, atomizado, não mais empenha sua vida pelos interesses e símbolos do grupo, mas unicamente em prol de sua própria autoconservação. O indivíduo agora sacrifica-se exclusivamente em nome da afirmação de si mesmo. O ideal desapareceu, é certo, mas a bem da verdade desde o princípio – e não só da sociedade burguesa, mas da civilização ocidental – ele nunca passou de um embuste a serviço da razão de autoconservação: “Os romanos célebres que se ofereceram à Roma já são homens de negócio que se arruinam por sua firma”¹²¹. Uma vez despojada de conteúdo religioso ou político, mediante os quais a dominação outrora se exercia como ideologia, a dominação burguesa torna-se agora mais imediata¹²²; o indivíduo que hoje persiste na autoconservação pura e simples, depojada de qualquer correlação com a totalidade objetiva, submete-se dócil e voluntariamente às potências exteriores; a liberdade se aniquila no Estado totalitário, a autonomia do indivíduo se abre para a heteronomia. O indivíduo desaparece; mas o sacrifício do indivíduo que este conceito de razão depurado leva a termo, notemo-lo, sempre

conformidade com a razão, é preciso que o indivíduo domine seus sentimentos e seus instintos que opõe resistência. Só a inibição das pulsões tornaria possível o trabalho humano coletivo. A inibição, que originariamente vinha do exterior, deve ser exercida pela consciência pessoal [...]. É pela violência exterior que se extorqui dos escravos seu trabalho. Na era cristã, cada um deve impô-la a si mesmo. A reforma finalmente transferiu a instância da Igreja para a consciência” (RA, p. 206). Através do protestantismo, consumou-se a conquista da fria individualidade racional.

¹¹⁹ RA, p. 206.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 217.

¹²¹ *Ibidem*, p. 211.

¹²² Na realidade a ideologia persiste no estreitamento mental dos homens, introduz-se tão fundo no seu aparelho psíquico que sequer é percebida pela consciência.

esteve, desde o princípio da civilização, justificado pelo princípio de autoconservação dominante na história.

Assim, predomina neste ensaio o tom de uma necessária constatação: a razão, seja por meio de seus conceitos como outrora no auge da burguesia, seja deles despojada e sem qualquer mediação conceitual como agora no capitalismo avançado, revela-se des-razão, envolvida do começo ao fim com a dominação. O conceito de razão objetiva, mais tarde claramente definido no *Eclipse da Razão*, demonstra uma cumplicidade absoluta com a razão de autoconservação. É certo que já aqui Horkheimer denuncia o banimento positivista dos elementos transcendentais da razão, a partir do qual a dominação torna-se total e inexorável; mas não encontramos neste ensaio a proposta, formulada com clareza no *Eclipse da Razão*, de uma ênfase do conceito de razão objetiva tendo em vista uma reconciliação da razão consigo mesma. Demasiado vaga é a alusão ao meio termo ideal em que a razão, enquanto dominação, seria capaz de alcançar a justa consciência de si mesma, liberando-se, de um lado, das ilusões de um conceito que descobre, a partir de si mesmo e acima da história, a ordem verdadeira das coisas, e superando, de outro, o inferno nu e cru com que se satisfaz uma razão purificada do céu das idéias.

Pois a tônica do ensaio é a perda das ilusões quanto ao potencial emancipador dos ideais da razão burguesa. A razão se desmascara a si mesma como razão de autoconservação, identificando-se cegamente com o poder vigente na história. O horror em que sucumbe a civilização seria o desvelar de sua verdade. Em nenhum outro ensaio ou conferência de Horkheimer o envolvimento da razão com a dominação se apresenta de maneira tão drástica e inextricável como aqui. A esperança que na década de 30 Horkheimer depositara nos ideais da razão burguesa revela-se tão ilusória quanto eles, e, a partir de então, a derradeira esperança residirá – agora que a razão abandona suas imposturas dando a ver o que sempre foi – na conscientização da razão de sua própria culpa: “No momento em que ela [a razão] perde suas ilusões no inferno em que enquanto poder ela mesma transformou o mundo, é contudo capaz de olhar de frente este inferno e de reconhecê-lo por aquilo que ele é”¹²³. Como poderia, porém, uma razão que enquanto poder identifica-se cegamente com o inferno reconhecê-lo como tal se nada sabe do paraíso? Como poderia esta razão que se acusa ter perdido a capacidade reflexiva, e ter se reduzido a mera função de autoconservação, retornar criticamente sobre si mesma para

¹²³ RA, p. 235.

compreender-se como tal, como violência cega? Mas esta questão não se põe em “Razão e Autoconservação”. Tal questão remete à possibilidade de uma crítica radical da razão que procede de modo autoreferente: como poderia uma crítica da razão ser ao mesmo tempo seriamente abrangente e deixar incólume o padrão de avaliação? No *Eclipse da Razão* ela procurará ser respondida mediante a definição dos conceitos antagônicos de razão e sua crítica recíproca a que já nos referimos.

APÊNDICE 2

A síntese satânica de razão e natureza

As doutrinas que refletem um desagrado sentimental em relação à civilização, assim como um desejo de retorno aos estágios primitivos da sociedade ou da natureza humana, não são apenas impotentes para por termo ao conflito que a civilização sustenta com a natureza; muito pior, toda doutrina que se afirma como uma forma de revolta da natureza contra a razão alimenta o processo de dominação contra o qual pretensamente se volta. Horkheimer consagrou a este respeito todo um capítulo do *Eclipse da Razão* no qual procura evidenciar a conexão íntima e fatal que se estabelece entre revolta e dominação da natureza. As reações da natureza à opressão a que é submetida dentro e fora do ser humano no curso do processo civilizatório, ao invés de atuarem no sentido efetivo da liberação, servem a um mecanismo perverso que explora a força bruta da revolta para reprimir a natureza de forma ainda mais eficaz: “Desde que a subjugação da natureza, dentro e fora do homem, não tem motivo significativo, a natureza não é de fato transcendida ou reconciliada, mas simplesmente reprimida. A resistência e a revolta que emergem dessa repressão da natureza têm acossado a civilização desde os seus começos [...]. Típicos da nossa era atual são as manipulações dessa revolta pelas forças predominantes da própria civilização e o uso da mesma como um meio de perpetuação das próprias condições que a provocaram e contra as quais se insurge. A civilização como irracionalidade racionalizada integra a revolta da natureza como meio ou instrumento”¹²⁴. Ora, ao exaltar a imediatez natural e manifestar o desejo de retorno à natureza, a revivescência de velhas doutrinas românticas corresponde a uma forma de revolta da natureza contra a razão que serve perversamente à dominação. *Mutatis mutantis*, é o que sucede a toda doutrina que identifica o espírito à natureza, ou que nega o antagonismo existente entre ambos – o que equivale na prática à aceitação da dominação. O darwinismo popular, embora destituído da sensibilidade romântica, é uma dessas doutrinas para Horkheimer. Porque concebe a razão, seja ela espírito ou mente, como sendo simplesmente um órgão ou uma coisa da natureza, o darwinismo reduz gradativamente a razão, que serve à função de dominar à natureza, a ser parte da natureza: “não uma faculdade independente, mas

¹²⁴ ER, p.105.

algo orgânico, como tentáculos ou mãos, que se desenvolve através da adaptação às condições naturais e sobrevive porque demonstra ser um meio de dominá-las”¹²⁵. O que assim se consegue é o contrário da reconciliação: uma síntese satânica, conforme palavras de Horkheimer, de razão e natureza. Tomada como parte da natureza, a razão coloca-se, ao mesmo tempo, contra a natureza.

Este mecanismo perverso consiste, no fundo, na exacerbação sem precedentes de uma concepção instrumental da natureza tornada, na atualidade, capaz de servir-se utilitariamente até mesmo das revoltas que se insurgem contra o domínio desta concepção, de sorte a podermos dizer que a natureza não é agora apenas dominada, mas manipulada e explorada. Servindo-se até mesmo das revoltas da natureza, compreende-se que a dominação da razão instrumental tenha se tornado ainda mais implacável, e que seja ainda mais incapaz de distinguir-se da natureza em seu movimento infernal. No capítulo mencionado, de título “A Revolta da Natureza”, Horkheimer descreve sob mais de um aspecto este mecanismo perverso que explora as revoltas da natureza oprimida para convertê-las em ainda maior repressão. Já nos reportamos a um deles, o da inversão dialética segundo a qual o próprio homem torna-se instrumento da natureza que ele domina: a interiorização da dominação (que desenvolve o sujeito abstrato, o ego), ao mesmo tempo em que assegura o triunfo sobre a natureza, consoma a submissão do homem à natureza.

Seria ainda interessante aludir a um outro aspecto deste mecanismo perverso, este atinente ao conceito de *mimesis* no pensamento de Horkheimer. Malgrado a complexidade do tema e a necessidade de aqui tratá-lo com brevidade, algumas poucas colocações talvez possam servir para precisar um pouco melhor o papel reconciliador que Horkheimer concede à representação artística a que anteriormente nos referimos. Desde já é preciso que se diga, porém, que Horkheimer não tem uma teoria estética elaborada como a tem Adorno; note-se, a propósito, que as conceptualizações mais significativas da *Dialética do Esclarecimento* a respeito do conceito de *mimesis* encontram-se nas partes cuja autoria deve-se principalmente a Adorno (como a célebre análise da *Odisséia*), e que no *Eclipse da Razão* este conceito é enfocado antes de um ponto de vista social que estético: ali trata-se sobretudo de esclarecer o mecanismo de exploração do impulso mimético pelos sistemas radicais de dominação social como o nazismo e o fascismo. Não obstante o que, algumas consequências teóricas valiosas para o domínio estético podem ser tiradas.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 136.

Avaliando o papel desempenhado pelo impulso mimético no processo civilizador, Horkheimer faz valer a analogia entre o nível ontogenético e o filogenético. Assim, nos estágios mais primitivos e inconscientes do desenvolvimento pessoal, o impulso mimético (a insistência da criança de imitar a tudo e a todos, o fato de seu corpo todo atuar como um órgão de expressão mimética) serve como um meio de aprendizagem que nas idades mais avançadas deve subordinar-se à imitação consciente e aos métodos racionais de aprendizagem. Da mesma forma, também a humanidade, que nos seus estágios mais primitivos e inconscientes começou com os impulsos miméticos, deve posteriormente transcendê-los: “o progresso cultural como um todo, bem como a educação individual [...] consistem em grande parte na conversão das atitudes miméticas em atitudes racionais”¹²⁶. O que exatamente Horkheimer entende pelas atitudes racionais que devem substituir as diversas formas anteriores de *mimesis* (como as práticas mágicas, danças rituais, culto da imagem, etc...) consiste, conforme suas próprias palavras, na adaptação consciente: “adaptar-se significa fazer-se igual ao mundo de objetos tendo em vista sua autopreservação. Este deliberado (como oposto a reflexivo) fazer-se igual ao meio ambiente é um princípio universal da civilização”¹²⁷. A contraposição que nesta passagem citada se faz entre um comportamento reflexivo e um adaptativo, este “deliberado fazer-se igual ao meio ambiente”, permite já antever que algo não vai bem com o princípio universal da civilização.

O que está aqui em questão é o próprio princípio que rege a razão de autoconservação que já expusemos mais de uma vez: o indivíduo nega seus impulsos naturais para constituir-se como sujeito autônomo e soberano da natureza; mas o predomínio deste princípio implica uma adaptação forçada e violenta ao existente, implica uma submissão acachapante à realidade. Em outros termos: o homem que somente logra dominar a natureza exterior ameaçadora à sua sobrevivência (atualmente as forças econômicas e sociais que adquiriram o caráter de poderes naturais cegos) ajustando-se a ela – eis o princípio de autoconservação –, termina por conformar-se inexoravelmente à realidade dada. Ora, este processo de identificação do indivíduo ao meio pela renúncia a si mesmo não pode corresponder, está claro, a um comportamento verdadeiramente racional. Ao invés da superação efetiva, pela reflexão, dos impulsos miméticos primitivos, o que o princípio de autoconservação consuma em seu predomínio absoluto é, mais uma vez, uma espécie de mimetismo

¹²⁶ *Ibidem*, p. 126.

¹²⁷ *Ibidem*.

em que o indivíduo desaparece assimilando o meio ambiente. Pois só pode ser ilusória a superioridade do sujeito racional frente a uma natureza subjugada quando sua condição é a autoaniquilação do sujeito¹²⁸. Podemos compreender o termo final deste processo como um retorno àquela forma de mimetismo primitivo na qual o animal imita a morte ou a destruição para delas escapar. O animal que se imobiliza ante o perigo, ou que assimila o meio desaparecendo como espécime, é em tudo comparável ao sujeito autônomo que tornando-se insensível como pedra frente à natureza, empedernindo-se, logra obter sua autopreservação – mas ao preço do sacrifício de sua vitalidade mais originária¹²⁹.

Mas Horkheimer entende ainda sob a forma de exploração perversa das revoltas da natureza a articulação que se estabelece, na atualidade, entre a *mimesis* originária recalçada e o retorno a ela. E isto porque a repressão dos impulsos naturais (entre os quais os impulsos miméticos primitivos) não se consuma sem despertar reações de revolta. Como o processo civilizatório sempre exigiu da imensa maioria da espécie uma renúncia forçada a seus impulsos naturais como condição para atingir o estágio adulto, forçada e inaceitável porque não se fez acompanhar da realização das potencialidades humanas, esses impulsos estão sempre a espreita, na iminência de emergirem como uma força destrutiva. O retorno do recalçado, que ocorre de forma regressiva e distorcida (tal qual o mecanismo descrito por Freud), caracteriza uma espécie de segunda *mimesis* explorada pelas forças dominantes. É assim num duplo sentido que Horkheimer entende o retorno da natureza: 1) referindo-se às *revoltas* periódicas da natureza reprimida ao longo do processo de sua dominação instrumental (a natureza se vê aqui lograda a cada vez que suas revoltas são exploradas pelas potências de dominação); 2) significando o resultado final do processo como um todo em que a dominação da natureza vem a identificar-se com a própria natureza (a humanidade convertida na sofisticada espécie animal do mundo totalmente tecnificado); neste sentido esta conversão pode ser dita uma *vingança* da natureza por fim bem sucedida. Vejamos de que modo isto se dá nos tempos hodiernos.

¹²⁸ A estratégia de sobrevivência de Ulisses, pela qual chama a si mesmo de “Ninguém”, ao mesmo tempo em que permite a ele escapar das das potências míticas (de ser devorado pelo ciclope Polifemo) e possibilita sua edificação como sujeito racional autônomo, antecipa sua própria aniquilação enquanto sujeito. Ver a respeito do conceito de *mimesis* na *Dialética do Esclarecimento* o belo ensaio de Jeanne-Marie GAGNEBIN, “Do Conceito de Mimesis no Pensamento de Adorno e Benjamin”. In *Perspectivas*, São Paulo, 1993, 16, pp. 67-86.

¹²⁹ Não custa lembrar mais uma vez o quanto Nietzsche faz-se presente a este respeito: a humanidade que regride a animal de rebanho pelo predomínio das forças adaptativas, sacrifício dos impulsos vitais. Cf. nota 14 deste capítulo.

Para Horkheimer, o processo civilizatório sempre dependeu da capacidade de adaptação do indivíduo às pressões que sobre ele exerceram o meio ambiente, natural ou social. Esta capacidade adaptativa é, portanto, um fator efetivo de civilização atuante em toda história da humanidade, e não uma característica do mundo moderno. O que é próprio do período atual para Horkheimer é que “o processo de ajustamento tornou-se agora mais deliberado, e portanto total”¹³⁰. A diferença é, portanto, de grau; ela reside no nível de exigência de ajustamento ao sistema, na intensidade das pressões exercidas pelo existente, que no mundo moderno tornaram-se maiores que nunca: “Como já foi dito antes, a necessidade de ajustamento também existiu, é claro, no passado; a diferença reside no tempo (ritmo) em que se dava este ajustamento, no grau em que esta atitude tinha penetrado todo o ser das pessoas e alterado a natureza da liberdade conquistada”¹³¹. A adaptação ao existente exige hoje que o indivíduo renuncie a seus impulsos naturais com uma premência e com uma veemência sem termo de comparação com o que ocorria em outras épocas. Quanto mais a vida de hoje e de cada indivíduo tende a submeter-se à racionalização e ao planejamento, mais o indivíduo deve submeter-se ao sistema, sacrificando a si mesmo como condição para sua autopreservação¹³². Quanto mais a razão prevalece no mundo moderno como função de autoconservação, pautando-se pela adaptação incondicional ao meio, e deste modo só podendo oferecer para o indivíduo a preservação do existente tal como ele é (e mesmo aumentar suas pressões), menores são as chances do impulso mimético ser verdadeiramente superado, e então “os homens retornam a este impulso de uma forma regressiva e

¹³⁰ ER, p. 106.

¹³¹ *Ibidem*, p. 111.

¹³² Horkheimer escreve num apontamento de *Notizen*, que aqui merece ser citado: “Aquilo que um dia ultrapassava a motivação racional – o apego a coisas e a seres humanos, o cultivo de relações que já não possuem um valor prático, [...] a atenção dispensada à natureza que se agita em nosso próprio íntimo – deve ceder seu lugar frente às acentuadas exigências do progresso. O poder da sociedade obriga os jovens com crescente exclusividade a entrar nos canais da civilização. A forma como se adaptam e se engajam seriamente com a produção, o grande esforço para adequar-se aos diversos ramos da divisão de trabalho, para nelas ser admitido, a inteligência do mecânico, a tranquila e constante paciência dos estudantes que se convertem em especialistas, significam uma equiparação à ferramenta, que possui uma dignidade própria em sua força serena. Que se vejam os estudantes norte-americanos à altas horas da noite na biblioteca, no trem e no avião, como se igualam à fórmula, à coerção da matemática. É insensato tomá-los por entusiastas. Mas não é porventura a superação do próprio impulso que se anuncia desde a infância, em todo caso a repetição do ato de submeter em grau extremo o animal, o abandono do elemento zoológicamente inocente que foi preparado pela escravização do animal? Não é a emancipação demasiado radical – ou insuficientemente radical (pois não há volta para trás) –, não lembra, por acaso, inclusive no melhor exemplar, muito mais a imolação que o ascetismo?” (A, pp. 73-4. Do apontamento “Falso ascetismo”).

distorcida”¹³³. A eficácia dos artificios dos demagogos modernos reside justamente, assim a explica Horkheimer, no fato de que os impulsos primitivos das massas não foram efetivamente superados, mas simplesmente reprimidos; eles apelam para o inconsciente das massas ao acenar com um poder que desse vazão à natureza reprimida e proibida. Os traços e gestos caricaturescos destes demagogos explicam-se igualmente pelo uso maligno que fazem do reprimido: exibindo impulsos miméticos socialmente censurados eles imitam os que querem ver destruídos. A caricatura, representação deforme – imitação desvirtuada que podemos entender como uma segunda *mimesis*, uma *mimesis* perversa da *mimesis* primeira que foi recalcada –, desperta o riso e a fúria; a violência que se faz à natureza interna e externa emerge então para que esta seja mais uma vez ultrajada ao invés de ser compreendida no sofrimento que se lhe reserva. Patrocinando a revolta da natureza, o objetivo constante destes demagogos “é atrair a natureza para que ela se junte às forças da repressão, pelas quais a própria natureza será esmagada”¹³⁴. Quanto mais um povo é superficialmente civilizado (no sentido de ter subordinado de forma insatisfatória os impulsos miméticos ao comportamento racional), tanto menos pode uma argumentação racional contra a exploração dos impulsos miméticos por parte do poder – ou tanto mais vulneráveis as democracias mal consolidadas frente às tendências autoritárias que estão sempre a rondá-la.

À luz destas considerações de cunho mais propriamente psico-social sobre o comportamento mimético, vejamos em que poderia consistir, no domínio estético, uma *mimesis* genuína para Horkheimer. Como já assinalamos anteriormente, Horkheimer entende que por intermédio da arte a natureza tem a oportunidade de refletir-se no domínio do espírito, e de assim contemplar sua própria imagem – graças ao que ela pode adquirir “uma certa tranqüilidade”. Ao apresentar para o espírito sua imagem verdadeira, natureza mutilada e esquecida de si mesma, a representação artística alcança tornar presente o ausente e recordar o recalcado. Também já apontamos o quanto estas afirmações (que terminam por indicar o lugar

¹³³ ER, p. 127. O aumento das pressões exercidas sobre o indivíduo para seu imediato ajustamento ao existente corresponde ao avanço do processo de racionalização da sociedade, ou seja, ao predomínio desmesurado nos dias de hoje de uma concepção instrumental de razão. Já chamamos a atenção para o quanto a crítica horkheimeriana do conceito de razão instrumental não recai sobre tal concepção em si mesma, mas sim sobre o fato deste conceito arrogar-se um papel despótico do âmbito do pensamento. A perda do meio termo reconciliador entre os dois conceitos antagônicos de razão, a que já nos referimos, faz com que a dialética do esclarecimento não encontre repouso. Assim, quanto mais a razão revela-se impulso de autoconservação, luta cega pela sobrevivência, mais a civilização, que se caracteriza pela substituição da seleção natural pelo comportamento racional, retrocede à barbárie.

¹³⁴ ER, p. 130.

da arte que se identifica com a filosofia enquanto crítica da razão instrumental) constroem-se a partir da mediação dialética entre uma concepção subjetiva e uma objetiva da razão: visto que o conceito deve manter com a natureza uma relação que é tanto de unidade como de separação, ele não deve nem recair na exaltação da imediatez natural, nem louvar uma transcendência espiritual. Isto posto, podemos concluir com relativa segurança que uma expressão genuína dos impulsos miméticos reprimidos – em nome da qual falaria uma teoria estética horkheimeriana – deve, para tanto, evitar com eles coincidir, quer dizer, evitar recair numa *mimesis* perversa da *mimesis* primitiva. Em outras palavras, a arte deve comportar um elemento reflexivo, ou que possibilite a reflexão, de forma a não se reduzir a uma espécie de *mimesis* segunda a eleger deliberada e irrefletidamente a natureza como seu modelo e seu princípio – o que depõe tanto contra a crueza naturalista como contra o enaltecimento romântico do natural na representação artística. Um distanciamento do objeto natural, por menor que seja, faz-se necessário. Sem ele a expressão artística seria comparável às reações miméticas infantis que, em sua inconsciência e crueldade, são incapazes de uma verdadeira compreensão da natureza. Toda forma de exaltação da imediatez natural, ou do que é primitivo, implica, na verdade, frieza e cegueira em relação à natureza; mais ainda, toda forma de exaltação da natureza como um princípio supremo obedece ao modelo das revoltas da natureza através da história: “a esse respeito, há pouca diferença entre os louvores de um poeta da corte romana à vida rústica e as tagarelices dos industriais alemães sobre o sangue, a terra e a benção de uma nação de camponeses saudáveis”¹³⁵.

Contudo, tais objeções dirigidas contra as formas de exaltação romântica da natureza não impedem Horkheimer de defender, como o faz num apontamento de *Notizen*, a sensibilidade romântica frente à arte abstrata. Ali ele denuncia o descrédito das manifestações de amor, das expressões sentimentais (como de toda sorte de sensações não pragmáticas) em consequência do predomínio de uma racionalidade instrumental. A ideologia positivista, escreve ele, reduz a arte ao “ornamentalmente abstrato”¹³⁶, e as obras (seja na música, na pintura e na literatura) que exprimem emoções são hoje consideradas superadas por seu romantismo ou sentimentalismo. Mas não apenas a arte; também a teologia e a religião – que em Horkheimer estão sempre a acompanhar a arte – vão sendo liquidadas pelo avanço do processo de racionalização da sociedade, como já repetimos tantas vezes. O fato é

¹³⁵ *Ibidem*, p.134.

¹³⁶ A, p.257. Do apontamento “A arte como ornamento”.

que para Horkheimer a arte não pode subsistir quando evanesce seu componente teológico; o mesmo movimento que retira da religião a verdade despoja a arte de sua aspiração pela verdade: “a arte foi separada da verdade, assim como a religião”¹³⁷. Uma “*mimesis* genuína” deve, portanto, comportar necessariamente um elemento “teológico ou filosófico” somente graças ao qual a natureza, ao invés de ser louvada em sua imanência, pode ser justamente considerada “um texto a ser interpretado e que, se for corretamente lido, revelará uma história de sofrimento infinito”¹³⁸. Em não poucas passagens do *Eclipse da Razão*, Horkheimer insiste no quanto são vitais os laços de afinidade que ligam a arte à religião, em como o gozo estético encontra-se indissolúvelmente ligado à sua origem religiosa (ou mesmo mitológica) e em como não pode ser tomado autonomamente: “a reação estética do homem está relacionada na sua pré-história com diversas formas de idolatria; sua crença na virtude ou na sacralidade de alguma coisa precede sua fruição do belo”¹³⁹. Também as emoções e fantasias humanas de que vive a arte dependem do transcendente teológico ou metafísico: “como os jogos infantis e as fantasias dos adultos se originam da mitologia, toda alegria era outrora ligada à crença numa verdade suprema”¹⁴⁰. Todas as nossas emoções podem desaparecer assim que, com o progresso da formalização da razão, “perdemos o último vestígio de reminiscência de que estas [nossas emoções] se ligavam outrora à idéia de divindade”¹⁴¹. Compreendemos assim que uma teoria estética não pode ter para Horkheimer a relevância que adquire para Adorno enquanto domínio autônomo; o fundamental para Horkheimer é antes uma teologia, ou melhor, o elemento de verdade que, inclusive na arte, só pode perdurar mediante uma idéia substantiva de razão prefigurada nas imagens religioso-metafísicas do mundo. A obra de arte, a verdadeira obra de arte, exprime o sentimento de totalidade “como uma imagem do que outrora se chamava verdade”¹⁴².

O reconhecimento de uma necessária dimensão teológica para a consecução de uma genuína representação artística não significa, porém, que a compreensão da natureza em seu significado inerente seja apanágio da Teologia. Ao contrário, Horkheimer ressalva amiúde que tanto na teologia como na metafísica tradicionais “o natural foi em grande parte considerado como o mal, e o espiritual ou sobrenatural

¹³⁷ ER, p. 49.

¹³⁸ *Ibidem*, p.137.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 44.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.43.

¹⁴¹ *Ibidem*, p.47.

¹⁴² *Ibidem*, p.49.

como o bem”¹⁴³. E o espírito que demoniza ou desvaloriza a natureza toma parte no processo de sua segregação. Mais uma vez, lembremos que a mediação dialética constitutiva do pensamento de Horkheimer exige que *nem* afirmemos a absoluta distinção do espírito (depreciando a natureza como força bruta ou como o mal), *nem* igualemos o espírito à natureza (louvando-a como pura vitalidade ou exaltando a imediatez natural). Visando a efetiva conciliação entre o transcendente teológico e o imanente positivista, Horkheimer situa na filosofia *que se relaciona com a arte* o ponto intermédio onde pode luzir, ainda que momentaneamente, esta feliz comunhão do espírito com a natureza.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 137.

IV

ENTRE O FINITO E O INFINITO

*Und wenn der Mensch
in seiner Quaal verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen,
wie ich leide.¹*

1. O grau zero da teologia

Tal qual Jano bifronte, esta Teoria Crítica tem duas faces que se opõem. Brigadas de longa data, estão constantemente a se censurar, embora alimentem no íntimo o desejo da reconciliação. Uma delas, com semblante desencantado, encara impassível a desoladora realidade terrena, enquanto a outra, de cujo semblante emana beatitude, tem seu olhar sonhador perdido no céu longínquo. A primeira recusa positivamente a afirmação do Bem absoluto a fim de que designemos o mal da realidade ao invés de negá-lo ou justificá-lo; a segunda alude à finitude teológica da existência (e à culpa do próprio pensamento) para que não façamos do mal existente a realidade última, e não abandonemos o anseio pelo melhor. Aquela procura nesta constatar a realidade da verdade; esta procura naquela exprimir a verdade da realidade. Discorramos um pouco mais longamente sobre este empreendimento duplamente crítico que se propõe a uma difícil conjugação de metafísica teológica com positivismo científico, equilibrando-se entre o finito e o infinito.

Como Horkheimer não se cansa de repetir, a evocação da existência do Absoluto só se faz, na última Teoria Crítica, sob a condição de que não seja afirmado dogmaticamente. Ao voltar-se para o Absoluto, esta Teoria julga ao mesmo tempo necessário asseverar que sua definição é impossível – o que precisamente se exprime na proibição judaica de representar a Deus. O Bem, sim, ele existe; não é possível, porém, dizer nada sobre ele além disto: ele é a tentativa de suprimir o mal imperante. Só podemos com certeza afirmar o que não está certo, o que não é justo, enfim, o que não é o Bem: “O conceito do negativo, seja o relativo ao mal, contém em seu interior o positivo enquanto sua antítese. No terreno da denúncia de uma ação como má

¹ “E quando o homem/em sua dor emudece/Concedeu-me um Deus exprimir/o quanto soffro”. Goethe.

surge, como mínimo, a orientação da ação melhor². A positividade do Absoluto reclamado por esta Teoria Crítica não vai além, portanto, de um anseio pela suprema justiça capaz de reunir os homens. Ela admite apenas apelar para a esperança de que o fundamento do mundo seja bom, “de modo que os horrorosos acontecimentos, a injustiça da história até então, não sejam o destino último e definitivo das vítimas”³.

O que nos faz pensar, assim, num grau zero da Teologia. Afinal esta é, sem dúvida, uma maneira bastante *sui generis* de apelar para o Absoluto, a lembrar apenas a necessidade metafísica schopenhauriana. Procurando evitar recair em qualquer sorte de justificação dos males terrenos a partir de desígnios divinos, esta Teoria insiste, como uma teodicéia às avessas, em como o dogma de um Deus onipotente e sumamente bom é insustentável diante das dores do mundo e das injustiças reinantes. Para ela é o Bem supremo que, inversamente, justifica-se como uma instância por meio da qual se exprime a consciência das mazelas humanas: sem ele não pode haver o impulso de solidariedade e o desejo de melhoramento da existência terrena. A alusão à Verdade eterna é condição para o conhecimento de seu contrário, do abandono do homem e de suas dores, pois sem a referência a uma felicidade infinita não é sequer possível a consciência da pobre felicidade terrena: “De forma mais explícita: a consciência do abandono do homem é possível somente pelo intermédio do pensamento de Deus, mas não transmite uma certeza absoluta de Deus”⁴.

Pois a crença no poder redentor numa instância transcendente não passa de um quietivo consolador ou tranquilizador que termina por glorificar o estabelecido mediante o mais além. Todo dogmatismo teológico padece desta debilidade (ou, se quisermos, desta falsidade) que Horkheimer está sempre a assinalar. É preciso reconhecer, deste modo, que é vã a esperança de redenção dos males terrenos, que é incerta a promessa de justiça que ela encerra, e que a verdade não está assegurada por Deus: “a ignonímia e o martírio desaparecem rapidamente com a recordação fugaz que ainda os distingue [...]. O verdadeiro é o temor e a dor que se teme enquanto existem, e logo tudo é como se não tivessem existido”⁵. Ao mesmo tempo, porém, Horkheimer insiste na falta que faz a teologia nos dias de hoje. Certo que uma teologia sem dogmas, na forma de uma fé duvidosa que não chega a trazer a certeza da redenção. Esta outra vertente da filosofia tardia de Horkheimer vai, como

² A, p. 254. Do apontamento “Sobre a Teoria Crítica”.

³ *Ibidem*, p. 258. Do apontamento “Diferença entre a Teoria Crítica e a idéia da fé”.

⁴ NIO, pp. 69,70.

⁵ A, p. 223. Do apontamento “Uma debilidade da Teologia”.

é evidente, na contra-corrente de Nietzsche. Ela avalia que com a morte de Deus toda expressão acusatória do mundo não pode passar de mera aparência, e deixa de ser ouvida: “Somente enquanto alguém tiver o poder de ouvir e perceber, somente enquanto a realidade lhe dê razão, a resistência contra a realidade estará com a verdade que constitui sua substância”⁶. Sem este Alguém os momentos fugidios em que se exprime a verdade, e também os instantes em que resplandece a beleza e a felicidade, não podem nutrir a esperança de perdurarem na realidade.

Horkheimer denuncia, neste sentido, as consequências do desaparecimento da moral e da religião no mundo moderno. Embora aparentes, estes transcendentais não deixavam de encerrar a esperança de que correspondessem à realidade; com seu desaparecimento ela se perde definitivamente e os homens abdicam de sua missão civilizatória: “O mundo dispõe-se a ajeitar-se sem moral, como organização total ou com aniquilação total. As duas coisas acham-se em vizinhança imediata”⁷. No período atual, em que se dispensa a referência à imagem sublime do conjunto da sociedade, os homens admitem cinicamente os interesses materiais que os governam em suas relações mútuas e as relações sociais desintegram-se. O desmascaramento do conceito de ideologia não faz mais que, é certo, tornar transparente os impulsos psíquicos que antes se escamoteavam. Mas, “na medida em que as relações dos homens manifestam-se em sua simples intencionalidade, desaparece a possibilidade de que a aparência, que uma vez encobriram, torne-se verdade num mundo novo”⁸.

A aceção do infinito é portanto necessária para a consciência de nossa finitude. Neste sentido esta Teoria o estabelece como que hipoteticamente, precatando-se, porém, de sua afirmação dogmática, que acarreta a aceitação definitiva de nossa finitude e a conformação diante do mal existente, este justificado pela idéia do infinitamente Bom. A Teoria Crítica intenta justamente não se confundir com uma teodicéia⁹, evitando suas implicações quietistas: “A consciência de nosso abandono, de nossa finitude, não é uma prova da existência de Deus, mas pode produzir somente a esperança [*Sehnsucht*] de que este seja um absoluto positivo”¹⁰. Para esta Teoria que evita afirmar dogmaticamente sua existência, Deus não pode passar de uma esperança. Ou de uma fé sem mandamentos. Para ilustrar o porquê Kant teria

⁶ *Ibidem*, p. 153. Do apontamento “O engano da felicidade”.

⁷ *Ibidem*, p. 106. Do apontamento “Sobre o fim da moral”.

⁸ *Ibidem*, p. 120. Do apontamento “Desmascaramento do conceito de ideologia”.

⁹ Helmut Gumbler, num comentário introdutório à entrevista a ele concedida por Horkheimer e publicada sob o título *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, compara sem reservas a filosofia de Horkheimer com uma teodicéia (cf. NIO, pp. 48-51). Como se entende, nossa posição é bem outra.

¹⁰ NIO, p. 69.

mantido a fé em Deus sem ter feito dele garante dos mandamentos, Horkheimer cita de memória a seguinte passagem de Vitor Hugo: “Uma velha caminha pela rua; educou filhos, colheu ingratidões, trabalhou e vive na miséria, abandonada em sua solidão. Mas desconhece todo vestígio de ódio e ajuda onde pode. Alguém cruza seu caminho e diz: ‘Ça doit avoir un lendemain’”¹¹. Sua noção de Deus reflete, assim, antes de tudo, uma atitude interior incapaz de aceitar que seja definitiva a injustiça que reina na história. O mais elevado bem e o mais além devem ser o prolongamento de uma meta que nos propomos no mundo. Deus é este postulado de esperança num futuro no qual a justiça fosse definitivamente feita. Teologia como expressão de uma esperança? Ao que Horkheimer replicaria: “Preferiria dizer expressão de um anseio pleno de nostalgia [*Sehnsucht*] de que o assassino não possa triunfar sobre a vítima inocente”¹².

Se por um lado a afirmação dogmática do sumamente Bom justifica uma realidade cruel e injusta, por outro lado – e agora salvamos dialeticamente a Teologia frente à crença positivista na realidade nua e crua –, o positivismo recusa qualquer instância que transcenda o homem e estabeleça uma clara distinção entre uma ação boa e outra má. A Teologia tem, portanto, razão contra o positivismo¹³. Mas Teologia não significa aqui de nenhum modo ciência do divino: “Teologia significa aqui a consciência de que o mundo é fenômeno, que ele não é a verdade absoluta, a verdade última. A Teologia é – devo exprimir-me com muita cautela – a esperança de que, não obstante esta injustiça que caracteriza o mundo, não possa suceder que a injustiça seja a última palavra”¹⁴. O momento teológico que, segundo Horkheimer, todo pensamento filosófico genuíno carrega consigo vincula-se, assim, à idéia do despertar, vale dizer, de cobrar consciência do caráter contingente e aparente (enfim, fenomênico) daquilo que consideramos uma realidade necessária – quando então somos capazes de ver algo além do meramente existente. Como se advinha, é uma

¹¹ CH, p. 47. Do ensaio “Sobre o conceito de homem” (1957).

¹² NIO, p. 75. No original: “*Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldig Opfer triumphieren möge*” (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche Verlag, Hamburgo, 1970, p. 62).

¹³ Não custa lembrar aqui que positivismo significa para Horkheimer bem mais que uma sorte de legitimação filosófica da ciência. Ultrapassando o âmbito da racionalidade que se exerce na atividade teórica e prática da ciência, positivismo refere-se à racionalidade formal e instrumental que impregna o espírito objetivo e subjetivo da sociedade hodierna. Tal como afirma Alfred Schmidt, “a crítica ao positivismo não é mera crítica ao método científico, mas ao aprisionamento da consciência” (*Drei Studien über Materialismus*, ed. cit., p. 113), aprisionamento que torna a fantasia impotente e despoja de significado toda verdade que não se deixa reduzir a fatos.

¹⁴ NIO, pp. 74-5. No original: “*Theologie heißt hier das Bewußtsein davon, das die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist*” (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche Verlag, Hamburgo, 1970, p. 61).

mentalidade positivista que, tomando a aparência fenomênica do mundo pela realidade última, concede ao horror terreno a última palavra. À diferença do positivismo, que compactua com o poder reinante, a verdadeira filosofia não pode encontrar sua confirmação no mundo ou entender-se como estrita constatação de fatos. Dividida entre a Teologia e o positivismo, ela localiza a verdade em sua difícil conjugação. Ela compreende que a Teologia não tem razão quando tomada isoladamente, mas somente quando se contrapõe ao positivismo – e vice-versa. De um lado, a adesão positivista aos fatos da existência obriga a Teologia a por os pés no chão, questionando: “Como haverá de sustentar-se a verdade eterna se o fundamento do universo é mau?”¹⁵. E por outro, a esperança teológica na justiça eterna reclama do positivismo: “Que será da verdade sem deuses, sem o Deus único?”¹⁶. Esta filosofia insiste na confluência do realismo positivista com o transcendente teológico, cuja virtude consiste em fazer descortinar as mazelas terrenas e despertar o anseio pelo melhor (carente de sentido para o positivismo *stricto sensu*); ao mesmo tempo, porém, em que para tanto reclama o Bem absoluto, previne-se de sua auto-entronização ideológica limitando-o positivamente à esperança de mitigação das mazelas terrenas. É desta imbricação do meramente existente com o absolutamente transcendente – ou, se quisermos, da realização [*Erfüllung*] com a verdade – que pode emergir o “juízo crítico exato sobre o mal existente”¹⁷.

2. A hesitação de *Notizen 1950-1969*

O procedimento argumentativo baseado na demonstração das limitações complementares entre metafísica teológica e positivismo não é exclusivo da filosofia tardia de Horkheimer. Como vimos, desde o início sua filosofia combateu em duas frentes pretendendo cumprir uma função conscientizadora, ou, se quisermos, esclarecedora, confiante na interpenetração crítica entre pensamento metafísico-

¹⁵ CH, p. 105. Do ensaio “Atualidade de Schopenhauer” (1961).

¹⁶ *Ibidem*. Um pouco mais adiante, o ensaio “Atualidade de Schopenhauer” refere-se a este procedimento do tipo “não somente isto mas também aquilo” com os seguintes termos: “O positivismo tem razão frente à metafísica visto que não há nenhum absoluto que possa garantir incondicionalmente a verdade e do qual esta poderia ser deduzida. A metafísica teológica, contudo, tem razão frente ao positivismo, visto que toda sentença de linguagem não é capaz de alcançar a verdade propriamente dita sem considerar o fato de que quem pronuncia a sentença tem interesse nela” (CH, p. 107).

¹⁷ Max HORKHEIMER, *Teoria Crítica*, Barral, Barcelona, 1971, p. 225. Da conferência “Homenagem a Adorno”

teológico e positivista. Ora, em conformidade com este procedimento, encontramos em *Notizen* anotações que se põem do lado da metafísica naquilo que ela tem razão contra o positivismo, assim como, ao contrário, anotações que se colocam do lado do positivismo naquilo que tem razão contra a metafísica teológica, o que termina por estabelecer uma dicotomia entre seus apontamentos não raro desconcertante.

Tentemos ilustrar esta forma argumentativa dúplice, que remonta ao programa de materialismo interdisciplinar dos anos 30, com os apontamentos “A verdade da religião”¹⁸, “A verdade do positivismo”¹⁹ e “A Questão da filosofia”²⁰. A verdade do positivismo, escreve Horkheimer, consiste em que ele bem traduz a realidade do momento histórico no qual frutifica. Como toda filosofia formalista, o positivismo é sintoma de uma conjuntura conformista, de uma época posterior à segunda guerra mundial em que esmorecem as tensões sociais: hoje “nem as classes superiores, nem os trabalhadores querem nada diferente do já existente”²¹. O pensamento positivo corresponde, assim, à sensação presente de que a história europeia concluiu-se, de que nada mais há a esperar, de que não tem sentido o conceito que não seja susceptível de reduzir-se à realidade dos fatos. Ora, o que Horkheimer busca recuperar para um mundo que conforma-se pura e simplesmente ao existente é o sentido primordial da religião. Já Lucrecio percebera que os deuses surgiram na antiguidade com o temor; a necessidade, a aflição, o sofrimento – e não somente individuais mas sociais – constituem a verdade da religião. Foi somente com a institucionalização posterior da religião, com o estabelecimento de dogmas por uma casta de religiosos, que a crença no Absoluto passou a desempenhar uma função consoladora; contudo, o sentimento religioso é, na sua origem, fruto do desconsolo dos homens, expressão de sua desesperança – ou de sua esperança em algo além dos males da existência²². A questão crucial para a filosofia é que ela se vê obrigada – num mundo privado do anseio que o transcenda e cuja verdade pertence ao positivismo – a levar uma vida sem Deus, não obstante compreenda que todo sofrimento existente, todo o horror terreno só são verdadeiros se preservados em Deus. Do contrário estão fadados a extinguirem-se juntamente com a efêmera consciência humana que as experimenta²³.

¹⁸ A, p. 145.

¹⁹ *Ibidem*, p. 139.

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹ *Ibidem*, p. 139.

²² *Ibidem*, p. 146.

²³ *Ibidem*, p. 16.

Mas há também em *Notizen* apontamentos que, pessimistas no mais alto grau, exprimem a maldição que consiste na oposição irremediável entre metafísica teológica e positivismo e no caráter inexecutável deste projeto filosófico. Assumindo em toda sua radicalidade a impossibilidade de solução para as antinomias da dialética do esclarecimento, asseveram que é intransponível o abismo que separa o conceito da realidade, em vista do que a filosofia está fadada a ter que se decidir entre um pensamento positivo, que constata o que não pode exprimir, e um metafísico, que exprime o que não pode constatar; entre ambos não há para a filosofia meio termo possível: “O paradoxo da filosofia consiste em querer ser expressão e testemunha ao mesmo tempo. Mas a expressão nada constata, e a constatação não é uma expressão”²⁴.

Verdade e realização. Esta dificuldade assumida na resolução da contradição existente entre a expressão metafísico-teológica e a constatação positivista radicaliza a incompatibilidade entre aforismos de *Notizen*, os quais acabam por delimitar dois planos cuja distinção se impõe durante a leitura – planos que poderíamos designar, salvo melhor escolha, um por realista, outro por idealista. Num deles vemo-nos imersos na ordem imperante: aí as coisas se passam tal como na realidade lisa e plana, de tal sorte a não haver distinção entre a máscara e o que ela encobre; a ideologia dissolve-se no mundo tal qual é, e nada mais há para esperar. Noutro plano ainda reflete-se o brilho do espírito que não se extinguiu de todo; nele encontramos exilados num mundo que segue indiferente a lógica de sua história, como solitários, românticos, impotentes. Mas então se nos revela a contradição existente entre a pobre realidade vigente²⁵ e aquilo por que ela passa, sua aparência. Neste plano o espírito preserva, em sua impotência, o anseio pelo mundo como deve ser. Em duas palavras, uns assumem o ponto-de-vista da vida totalmente tecnificada; outros apontam a loucura deste destino, sua animalidade. Uns falam em nome do inegável predomínio do conceito de razão instrumental; outros, contra a lógica que

²⁴ *Ibidem*, p. 109. A última frase da citação lembra a clara distinção adomiana entre filosofia e ciência: a idéia da ciência é pesquisa; a da filosofia, interpretação.

²⁵ Termo que qualifica aquilo que é “pura e simplesmente”, *schlechthin* é empregado amiúde por Horkheimer para caracterizar a realidade lisa e plana a que se atém uma mentalidade positivista, a saber, as coisas tais como se nos apresentam em sua existência imanente, os fatos supostamente isentos de quaisquer interesses ou juízos de valor, enfim, o mundo cuja aparência coincide com sua essência, idêntico a si mesmo e livre de contradições. Mas *schlechthin* é palavra que está a um passo de *schlecht*, que significa, como se sabe, o que é mau. A semelhança entre significantes e a diferença entre significados destes dois termos atua assim como um artifício estilístico a evocar um sentido oculto sob o significado evidente, da mesma forma que, em nosso mundo dominado por uma mentalidade positivista, a filosofia de Horkheimer procura infundir a suspeita da existência de um abismo ignorado entre a realidade lisa e plana e a verdade desta realidade.

conduz à extinção do espírito. Ou ainda, na terminologia weberiana, uns assumem o inexorável processo de racionalização da vida social; outros evocam as imagens religioso-metafísicas do mundo que desaparecem com o avanço da racionalização.

Na conferência “Teoria Crítica Ontem e Hoje” vemos reafirmado este dilema apontado em *Notizen*. De um lado, afirma-se a evolução rumo à total administração: regulamentação de toda vida social, satisfação completa das necessidades materiais, eliminação das desigualdades sociais, enfim, a uniformização integral, a aniquilação da autonomia do indivíduo na absoluta identidade – “finalmente tudo será idêntico”²⁶. De outro, lamenta-se a perda paulatina e progressiva de uma mentalidade teológica constituída por categorias religiosas transmitidas não na forma de dogmas, como verdades absolutas, mas como nostalgia de algo além do horror e da injustiça reinantes. Aqui se tem consciência da finitude humana e da infelicidade das criaturas: “Devemos estar unidos na consciência de sermos seres finitos. Não devemos abandonar o conceito de infinito que desenvolveu a religião, mas não devemos fazer dele um dogma”²⁷. De um lado, antecipa-se um mundo onde as necessidades materiais foram satisfeitas, a justiça cumprida, e que não anseia por nada além do que já existe, sequer por liberdade, porque neste mundo os homens não mais se sentem submetidos à dominação política. De outro, descortina-se um mundo onde ainda reina a miséria e a opressão, e no qual a liberdade não passa de um sonho frente à implacável realidade do cativo.

Como compreender, afinal, que alguns destes apontamentos afirmem, em coro com as filosofias positivistas, que o progresso suprimirá todo horror e a injustiça do mundo, enquanto outros asseverem reiteradamente que a evolução da ciência e da técnica encontra-se em harmonia com a fome, o instinto de poder e a guerra? Incapaz de se decidir entre estes dois planos antinômicos em que se distribuem seus aforismos, o leitor atento de *Notizen 1950-1969* não se livra de uma sensação desconcertante que o acompanha até o último apontamento desta obra. Tematizada em bem poucos fragmentos, a solução para tal contradição pode apenas ocasionalmente ser entrevista. Por meio destes podemos compreender que o processo de racionalização, que determina a lógica imanente da história rumo ao mundo totalmente administrado, “erradica” todo sofrimento na mesma medida em que aniquila o espírito, isto é, seu porta-voz. Só aparece o sofrimento daquele que pode expressar a sua dor. Privado do espírito, o mundo deixa de ser lugar de dor e penar

²⁶ TC2, p. 359.

²⁷ *Ibidem*, p. 361.

porque perde a faculdade de refletí-los. Exatamente como no caso de uma anestesia, quando o corpo é submetido às mais brutais intervenções sem poder sofrê-las: “Mesmo esta coletividade ameaçadora [o mundo totalmente administrado] pertence tão somente à superfície ilusória sob a qual se abrigam as potências que a manipulam como algo violento. A brutalidade com que enquadra o indivíduo [...]”²⁸. As conquistas do mundo totalmente administrado – ponto culminante da civilização – suprimem portanto a injustiça só aparentemente: “semelhante barbárie não pode eliminar-se, visto que é o reverso do refinamento, um fator de civilização”²⁹.

De fato, no mundo diminuem cada vez mais as chances de expressão de um possível porta-voz das dores e angústias reinantes; este mundo vai perdendo, quiçá definitivamente, a esperança de um dia vir a ouvir todas as vítimas da injustiça e da violência para reparação do mal. Até quando subsistir o pensamento capaz do anseio nostálgico por aquilo que é diferente, do Bem absoluto, toda a vida terrestre e toda história humana ainda poderão ser percebidas em sua verdade, como interminável sucessão de horrores. Mas e quando este pensamento por fim desaparecer? Então nos igualaremos definitivamente aos animais e a toda natureza cega, que, não obstante o sofrimento infindo, carecem de um órgão para manifestar a sua dor: “A língua da natureza foi arrancada”. Tal a natureza humana que vai ao encontro da condição animal.

A progressão do autodomínio. Averiguemos um pouco mais detidamente este processo de racionalização da sociedade a que Horkheimer se refere quando diz que “a lógica imanente do desenvolvimento social aponta para a situação final de uma vida totalmente tecnificada”³⁰, e procuremos compreender em que medida este processo pode significar tanto o fim da loucura como o fim do espírito. O apontamento “*Ad pessimismus*” de *Notizen* é bastante eloquente a este respeito. Nesta anotação Horkheimer observa que o domínio dos homens sobre a natureza alcança na atualidade dimensões tais que desaparece a própria necessidade de dominação política, ou, em outras palavras, que o progresso tecnológico, ao mesmo tempo em que supre as necessidades materiais dos homens, supre também a necessidade de dominação do homem sobre o próprio homem. Nas palavras de um outro apontamento, eis a mesma idéia: “A maior parte da dominação violenta desaparecerá quando se tiver suprimido a miséria material que é origem de sua

²⁸ DE, p. 40.

²⁹ CH, p. 95. Do ensaio “Atualidade de Schopenhauer” (1961).

³⁰ A, p. 255. Do apontamento “*Ad pessimismus*”.

existência”³¹. Podemos entender esta afirmação a partir de um tema recorrente nestes aforismos de *Notizen* segundo o qual as necessidades materiais existentes são tanto condição da injustiça e da opressão como também do desejo e da fantasia; destarte, a satisfação proporcionada pelo progresso tecnológico do reino das necessidades materiais traz consigo a conclusão do sonho do espírito: “Com o fim da proibição cessa também o desejo, e com ele a imagem, a idéia de tudo quanto é diferente, e por fim o amor puro e simples”³². Ora, esta humanidade que se vê despojada da fantasia, do desejo e do amor, cuja verdade enfim conforma-se com a realidade pura e simples, não pode ser nada além de uma “raça animal especialmente hábil e refinada”³³ para a qual a dominação política, assim como o anseio emancipador, não fazem mais nenhum sentido. Em duas palavras: como a liberdade só se manifesta como consciência da necessidade, o curso do mundo, que leva à supressão da necessidade, carrega consigo o aniquilamento do anseio liberador.

Mas como devemos entender este alto nível de dominação da natureza para o qual a dominação política vai se tornando supérflua? Horkheimer pensaria aqui na possibilidade da completa e definitiva satisfação das necessidades materiais de toda humanidade por meio do progresso tecnológico? Estaria por vir um dia de completa justiça social no qual as necessidades humanas ver-se-iam definitivamente aplacadas? O processo de dominação cessaria então, e encontraríamos o repouso diante de uma natureza enfim totalmente dominada? Ora, como vimos, desde muito cedo Horkheimer compreendeu com Marx que cada estágio de desenvolvimento das forças produtivas suscita novas necessidades a ele correspondentes. Sua filosofia tardia, ademais, entende que a humanidade leva a extremos a luta incessante e sem termo de reconciliação sustentada com a natureza, a ponto da dominação da natureza vir a confundir-se com a própria natureza cega. Lembremos, a propósito, das análises da *Dialética do Esclarecimento* que comparam com a danação de Tântalo o pêndulo do insaciável impulso consumista das massas que a indústria hodierna, propulsionada pelo avanço científico-tecnológico, faz oscilar sem repouso entre a provocação e insatisfação do desejo. Nossas necessidades são tão infundáveis quanto as conquistas do progresso tecnológico e a conseqüente elevação do nível de vida. Como falar então de um certo nível de sua satisfação, de um certo grau de domínio que vai sendo alcançado pelo homem sobre a natureza para o qual, segundo Horkheimer, desaparece a dominação política?

³¹ *Ibidem*, p. 81. Do apontamento “Humanitarismo”.

³² *Ibidem*, p. 255. Do apontamento “Fim de uma ilusão”.

³³ *Ibidem*.

Ora, como já expusemos, Horkheimer entende num duplo sentido este processo de dominação da natureza que constitui o próprio processo civilizatório – e cuja completa realização aponta, como também já notamos, para o estado de uma sofisticada espécie animal. A natureza sobre a qual alcançamos um alto grau de domínio não é meramente exterior, mas também a natureza do próprio homem. O processo é, assim, tanto físico quanto psíquico, realizando-se “através da ciência adiante da técnica, da automatização e, finalmente, da incorporação de procedimentos exatos à substância psicológica na forma de instintos e habilidades hereditariamente transmitidas”³⁴. O alto nível de dominação da natureza a que se refere Horkheimer considera, assim, a dominação que atinge a alma do indivíduo – aquela que, na forma de autodomínio, promove a sujeição de sua própria substância psíquica. Horkheimer avalia que no mundo atual o indivíduo paga, por este elevado nível de autodomínio que se impõe, o preço da aniquilação não só de sua vida interior, mas de si mesmo; ele desaparece no sacrifício de seus desejos, de suas fantasias e de suas paixões; desaparece juntamente com o anseio de liberdade, de algo inteiramente diferente. Precisamente este é o tema da anotação “O preço do autodomínio”; citemo-la quase por inteiro porque aqui ela se encaixa exemplarmente: “O fato de que a sociedade, em sua forma mais avançada hoje em dia, reduza psiquicamente os indivíduos a ponto de castrar sua vida interior, a autonomia de seus membros, tem sua razão última na atrocidade com que se impõe o autodomínio da raça humana na natureza. O assassinato da vida interior é a contrapartida do fato dos homens já não terem respeito pela vida exterior, pela vida além de sua própria vida. A violência dirigida contra o exterior que se denomina técnica deve ser cometida contra si mesmo, em seu próprio interior. A riqueza que ampliam através de seus aparatos, a violência da maquinaria, reverte-se em dominação totalitária por toda parte e, psicologicamente, no condicionamento da vida espiritual como mera astúcia destinada à autoconservação do indivíduo, quer dizer, reverte-se em pobreza do pensamento. Os homens, que só querem a si mesmos, se autoaniquilam literalmente; a vida vingam-se de si mesma pelo crime que comete contra a vida”³⁵.

Considerando a dominação da natureza consumada pelo progresso tecnológico também como crescente autodomínio, é fácil compreender em que medida desaparece com ela a necessidade de domínio político. Pois a bem da verdade é

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 108.

preciso reconhecer que a dominação persiste em grau crescente; contudo, interiorizada, tornou-se totalitária a ponto de desaparecer para os indivíduos: “Agora ninguém mais domina ninguém, e todos tremem ante o poder”³⁶. Ela não mais pode ser localizada e percebida como proveniente do exterior por homens que, através de um crescente autodomínio, conformam-se incondicional e cegamente à totalidade do existente – e, no limite, submetem-se instintivamente como o espécime à espécie. O autodomínio é, assim, estratégia de autoconservação do indivíduo que se converte na sua autodestruição, pois quanto mais estes se conformam ao existente, tanto mais se dissolvem na dominação totalitária – ao mesmo tempo em que a realidade a que se submetem vai se tornando cada vez mais desesperançada e inexorável. Totalmente racionalizada e desespirtualizada, esta realidade em que a justiça se realiza cabalmente é, não nos enganemos, mais uma vez a insensatez – onde quer que ainda haja espírito lúcido capaz de discernir a verdade da realidade³⁷. Esta realidade só significa o fim da loucura para um mundo que decreta o fim do espírito, só significa o fim da dominação para um mundo no qual a liberdade deixa de ter sentido; ela é a aparência tornada necessária de forma tão inextricável quanto a própria realidade: “Na história impõe-se o radicalmente mau como dominação sobre todas as criaturas; a sociedade torna-se mais inextricável e desesperançada; os indivíduos tornam-se mais cegos, surdos e inaccessíveis; a conformidade com o existente é absoluta”³⁸.

O que coloca em questão a possibilidade de uma interpenetração crítica entre metafísica teológica e positivismo, ou, para retomar os termos empregados no *Eclipse da Razão* a que já nos referimos, a confiança no potencial emancipador de uma razão que retorna criticamente sobre si mesma. Um pensamento ainda capaz do anseio nostálgico pelo diferente e que evoca os ideais transcendentais da razão (a imagem de uma totalidade harmoniosa que se conserva na metafísica teológica) seria ele capaz de trazer à luz, na forma de uma reflexão psicanalítica, o sacrifício traumático que está na base da constituição da racionalidade instrumental dominante? A expressão da verdade resultante de tal “terapia crítica” não se mostra tanto mais inexecutável quanto mais completo é o esquecimento levado a efeito pelo pensamento positivo? E de tal modo que não restaria a este pensamento nada além da constatação duma realidade desapietada?

³⁶ *Ibidem*, p. 70. Do apontamento “Reversão da situação”.

³⁷ *Ibidem*, p. 255.

³⁸ *Ibidem*, p. 111. Do apontamento “O mal na história”.

Recordemos, a título de comparação, que o materialismo dialético dos anos 30 confiara na ânsia inextinguível dos homens em seu conjunto pela felicidade, e interpretara seu trabalho teórico como parte dos esforços humanos para erradicação da miséria existente. Em conformidade com o que, a Teoria Crítica inicial combatera sobretudo a suposição idealista de que houvesse uma instância supra-histórica por detrás da moral. Para ela, a moral devia ser entendida como expressão concreta da vida dos homens. Ora, como assinalamos, o Horkheimer tardio avalia que os impulsos de reconciliação dos homens consigo mesmos e com a natureza dominada estejam fadados ao esquecimento tanto mais progrida a lógica de domínio instrumental. Como vimos, o predomínio avassalador de uma racionalidade formal e instrumental torna literalmente impensável no mundo atual uma idéia substantiva de razão, e com ela a de liberdade. Daí a ambigüidade fundamental de que se reveste o conceito objetivo de razão horkheimeriano: ele deve corresponder à expressão dos anseios originários da existência concreta e dolente dos homens; mas estes, segundo a lógica de domínio da racionalidade instrumental, quanto mais recalcam dentro de si mesmos os impulsos de reconciliação, mais se esquecem dos anseios de liberdade e felicidade. A progressiva reificação da consciência dos indivíduos faz com que os ideais de verdade, justiça e felicidade subsistam no mundo atual apenas como mera ilusão³⁹. Não obstante o que, a filosofia tardia de Horkheimer julga que é somente por meio deles que se pode fazer despertar a memória e recordar aos homens a esperança em algo além do existente. Neste sentido, podemos dizer que este materialismo tardio, ao contrário do primeiro, vê-se forçado a reconhecer – e até mesmo a postular – uma instância que “transcenda o homem e que distingüa entre solicitude e cobiça, bondade e crueldade, avidez e dedicação”⁴⁰. Ausente da

³⁹ Num trabalho historiográfico bastante sucinto, Albrecht Wellmer nota como do intento da Teoria Crítica de integrar, na esteira de Lukács, a perspectiva weberiana num referencial marxista resultou um aprofundamento da noção de racionalidade weberiana. Ela passou a designar não apenas – como em Weber – a realidade das sociedades industriais avançadas, mas também o processo de deformação ideológica da consciência e a reificação das relações sociais que haviam ocorrido com o desenvolvimento do capitalismo. Deste modo, a lógica imanente do processo de modernização capitalista – no sentido weberiano – pôde ser vista como que ancorada num sistema fechado de racionalidade instrumental e administrativa arraigado na consciência dos indivíduos. Esta incorporação da teoria weberiana – que dá conta da amortização do anseio revolucionário que o marxismo não previa – possibilita aos frankfurtianos admitir uma idéia substantiva de razão insustentável para Weber, muito embora estejam de acordo com ele em que no mundo ilustrado não haja mais lugar para a idéia de razão: “Não é que a idéia de razão tenha se tornado insustentável; trata-se, mais exatamente, de que a falsa racionalidade do mundo moderno faz com que a idéia de razão *apareça* como uma mera ilusão” (“Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”. In GUIDDEN, A. (org.) *Habermas y la modernidad*. Catedra, Madrid, 1988, p. 83).

⁴⁰ TC3, pp. 75-6. Do ensaio “Materialismo e Moral” (1933). Como se compreende, este ensaio dos anos 30 procede a um crítica materialista de tal instância transcendente.

consciência dos homens num mundo tecnificado, o conteúdo racional emancipatório da humanidade só pode ser encontrado nas promessas utópicas da cultura, da arte e da religião de que o teórico crítico se faz representante e que sabe ilusórias. O que leva a extremos a situação paradoxal deste pensamento que se pretende materialista até a raiz.

O deslocamento para o infinito do horizonte de reconciliação entre a verdade de sua teoria e a realidade histórica faz com que o pensamento tardio de Horkheimer veja-se condenado a uma aporia insolúvel. Reconhecendo que a reificação das consciências radicalizou-se a ponto de não mais poder ser considerada, como para Lukács, um fenômeno aparente tendente a se resolver, ele vê-se forçado, como bom materialista, a admitir sua realidade inexorável. Visto que a idéia substantiva de razão desaparece da consciência reificada dos indivíduos, seu pensamento entende-se como porta-voz dos anseios de verdade, justiça e felicidade de um mundo em que, paradoxalmente, não mais fazem sentido. A Teoria Crítica tardia afigura-se a Horkheimer, de um lado, como um lugar de clarividência a partir do qual desvelam-se a loucura e os horrores da realidade, o luxo e a miséria, a dissolução do espírito; de seu ponto de vista, que compartilha com a religião (cujo desaparecimento acusa), esta Teoria compreende que “a terra, mesmo estando a sociedade em ordem [totalmente administrada], continua sendo o horror”⁴¹. Mas, por outro lado, ao recusar um credo afirmativo quer metafísico, quer político, quer revolucionário (as revoluções, afinal, sempre recaem no terror puro e simples), a esta Teoria não resta mais que propugnar uma utópica associação de clarividentes fadada à impotência: “herdeiros manifestamente impotentes da revolução que não teve lugar, os pobres clarividentes que baixam às catacumbas”⁴². De sorte que, do ponto de vista do inelutável processo de racionalização social, cuja lógica aponta para a sobriedade total, para a extinção do espírito (enquanto este se diferencia da razão como instrumento), as tentativas desta Teoria de resistir ao curso do mundo, de não participar dele, fazem com que ela se equivalha “à insensatez romântica, à superstição, ao desenvolvimento falido de exemplares individuais da espécie”⁴³. Assim é que a racionalidade do mundo moderno ora aparece para a Teoria Crítica tardia como loucura, ora é sua própria idéia de verdade que aparece para o mundo real como contra-senso. Mas esta situação antinômica – para não dizer dilacerante – é constitutiva deste pensamento; ele vive desta tensão entre verdade e realização.

⁴¹ A, p.152. Do apontamento “Ilustração e Religião”.

⁴² *Ibidem*, p.129. Do apontamento “Em prol de uma associação de clarividentes”.

⁴³ *Ibidem*, p.255. Do apontamento “*Ad pessimismum*”.

3. Esclarecimento teológico para um mundo fatídico

À semelhança de uma utopia triste, a filosofia tardia de Horkheimer procura evidenciar os efeitos negativos da marcha de nosso desenvolvimento antes que seja tarde demais: ela é a imagem do mal que se oculta em nosso presente e que se projeta no futuro. Imagem que reproduz o lugar onde predomina o conceito de razão instrumental, onde suprime-se a distinção entre bem e mal, e onde, conseqüentemente, vivemos no esquecimento das mazelas terrenas: “Do ponto de vista do positivismo não é possível deduzir nenhuma política moral. Se olhamos as coisas do ponto de vista estritamente científico, o ódio, não obstante toda diferença de função social, não é pior que o amor. [...] O positivismo não encontra nenhuma instância que transcenda ao homem, que estabeleça uma clara distinção [...] entre bondade e crueldade, entre cupidez e doação de si. Também a lógica permanece muda, essa não reconhece nenhum primado no comportamento moral”⁴⁴. De tal sorte que, para esta teoria que considera só poder fazer o bem acusando o mal imperante no mundo, o maior dos males é o predomínio de uma concepção instrumental de razão, o trunfo do positivismo – entendido como atitude de pensamento e como pragmática – que, em nome do existente e de sua neutralidade axiológica, faz equivaler bem e mal, conformando-se incondicionalmente à realidade. O maior mal é não vê-lo, já que com esta cegueira extingüe-se todo e qualquer anseio pela transcendência do meramente existente. E para curar-se desta cegueira necessário se faz contrapor ao pensamento positivo imperante o anseio pelo inteiramente outro próprio da Teologia. É o que nos permite compreender a atitude complexa de Horkheimer com respeito à religião em sua última fase. Tomada isoladamente, dirá ele, ela resigna-se tanto quanto o positivismo frente ao curso do mundo: “A Teologia assegura que ao final a justiça será feita; o positivismo sustenta que as coisas tornam-se cada vez melhores”⁴⁵. Ao mesmo tempo, porém, Horkheimer afirma que a religião deve ser preservada num mundo que decreta seu desaparecimento: “A filosofia, em vez de adequar-se a especializações como a ontologia e o neopositivismo, há de expor, em oposição ao conformismo, a desintegração da religião e suas conseqüências para a civilização ocidental”⁴⁶. Desde que desvanece a esperança

⁴⁴ NIO, pp. 73-4.

⁴⁵ A, p. 119. Do apontamento “Vácuca meditação”.

⁴⁶ CH, pp. 66-7.

teológica em algo além do existente, a humanidade nada quer além de si mesma, nada anseia além do mundo projetado pelas conquistas tecno-científicas, e progride como que enfeitiçada rumo à total administração cumprindo um trágico destino. Sem uma dimensão teológica, não pode ser quebrado o feitiço que pesa sobre a história, que assume um caráter fatídico com o triunfo do positivismo na atualidade.

A crítica que Horkheimer endereça à crença cega no progresso, esta confiança ostensiva na marcha do processo histórico, ele a retoma de Schopenhauer que, conforme lemos no ensaio “Atualidade de Schopenhauer”, soube recriminar no Iluminismo a identificação que este promovia “da existência que dominava a atualidade com o futuro, ou melhor, da história sangrenta com aquilo que deveria ser”⁴⁷. Horkheimer avalia que no afã cego da existência, que caracteriza a civilização técnica especialmente nos dias de hoje, os indivíduos desaprendem a resistência, entregando-se como que enfeitiçados ao avanço irrefreável do progresso a qualquer preço. Não somente o ritmo em que se processam as atividades durante os períodos de trabalho é avesso à reflexão, mas também os apelos incessantes à diversão de que vive a indústria cultural, em função dos quais a efetiva redução da jornada de trabalho proporcionada pelo desenvolvimento tecnológico não se converteu no tempo livre de que necessita a reflexão. Ainda mais: num mundo onde não se aboliu o horror da realidade, a indústria cultural, baseada em infundir ânimo positivo em massa, em dispor os homens contentes e afirmando a vida, só serve à perpetuação desse horror⁴⁸.

Para Horkheimer, não cabe à filosofia fazer apologia do progresso a qualquer preço; seu dever é atentar para aquilo que se escamoteia de nossa consciência, evitando, em contrapartida, recair numa cabal e romântica oposição à ciência. Para realizar positivamente as possibilidades abertas pela técnica é preciso denunciar, contra o otimismo oficial reinante, o preço que a cultura paga por seus “milagres” técnico-científicos. Necessário se faz desvelar a face oculta do progresso tecnológico, denunciando, em cada caso, a pena requerida para sua consecução. Reconheçamos, por exemplo, que se o indivíduo dispõe hoje de uma maior variedade de bens de consumo e de oportunidades de lazer, para deles poder usufruir ele precisa antes submeter-se às exigências do aparato econômico-cultural mediante o qual eles se tornam disponíveis. Pois, de modo geral, a vida da totalidade, que hoje

⁴⁷ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁸ Cf., entre tantas passagens, a nota “Otimismo socialmente necessário” de *Notizen* (A, p. 224).

se reproduz sem coação exterior, exige dos indivíduos um enorme sacrifício interior, um grande gasto de energia psíquica na execução das tarefas e mesmo nas diversões⁴⁹. Pensemos também no aumento da liberdade exterior que nos proporcionam os meios de transporte atuais, a que corresponde uma necessária coerção interior na forma de auto-controle para sua utilização: “Diferentes graus de liberdade estão envolvidos em conduzir um cavalo ou dirigir um automóvel moderno. À parte o fato de que o automóvel está ao alcance de uma percentagem muito maior da população do que a carruagem em seus dias, o automóvel é mais rápido e eficiente, requer menos cuidado e é talvez mais manobrável. Contudo, o acréscimo de liberdade trouxe uma mudança no caráter da liberdade. É como se as inúmeras leis, normas e instruções que devemos cumprir dirigissem o carro e não nós. Existem limites para a velocidade, advertências para dirigir mais devagar, parar e se manter dentro de certas faixas do tráfego, e até diagramas mostrando a forma da curva que está adiante. Devemos manter os olhos na estrada e ficar prontos para reagir a cada instante com o movimento certo. Nossa espontaneidade foi substituída por uma disposição de espírito que nos obriga a descartar-nos de qualquer emoção ou idéia que possa diminuir nossa atenção às exigências impessoais que nos assaltam”⁵⁰. Sejam ainda as conquistas tecnológicas que transformaram a vida amorosa em nossos dias permitindo uma maior liberdade sexual. Horkheimer não nega que a invenção da pílula anti-concepcional tenha significado um progresso quanto se tem presente, por exemplo, os problemas de crescimento populacional nos países subdesenvolvidos, mas julga necessário advertir que pagamos com a morte do amor erótico a liberdade sexual alcançada: “O amor se baseia no anseio pela pessoa amada. Ele não está livre da dimensão sensual. Quanto maior é o anseio pela união com a pessoa amada, tanto maior é o amor. Se eliminamos o tabu da dimensão sensual, cai a barreira que produz continuamente o anseio, e assim o amor perde seu fundamento”⁵¹. E para mencionar brevemente um último caso concreto entre outros amiúde aventados por Horkheimer, notemos que os movimentos de emancipação feminina e a correspondente conquista pela mulher do mercado de trabalho exigiram o sacrifício do amor materno.

Avançamos assim como que num permanente estado de inconsciência, insensíveis ao sofrimento que este avanço ocasiona ao mesmo tempo que suprime. Nenhuma

⁴⁹ Max HORKHEIMER, *Sociológica*, Taurus, Madri, 1971, p. 169. Do ensaio “Schopenhauer e a Sociedade” (1955).

⁵⁰ ER, p. 109.

⁵¹ NIO, p. 87.

outra passagem em toda obra de Horkheimer é mais eloqüente a este respeito que a nota “*Le Prix du Progres*” da *Dialética do Esclarecimento*. À primeira vista, ela trata do desenvolvimento da anestesia e de sua aplicação sistemática em cirurgias cada vez mais complexas e graves. Porém, mais que denúncia do tributo que pagamos por este progresso específico na área médica que ampliou enormemente as possibilidades de cura, esta nota é uma alegoria de pujante força expressiva em que o próprio progresso, em todas as suas manifestações, é representado por uma anestesia. Bem poderíamos reescrever a frase final deste apontamento, “toda reificação é um esquecimento”⁵², com as palavras: todo progresso, como um anestésico, torna insensível a marcha da história. Sua condição é não sensibilizar-se com os sacrifícios exigidos em seu nome. A nota reproduz uma carta em que o fisiologista francês Pierre Flourens manifesta seus escrúpulos quanto à aplicação indiscriminada do clorofórmio como anestésico, que começava a se generalizar em seu tempo e que ele considera um embuste tão grande quanto as outras formas conhecidas de anestesia: “É concebível que as excitações dolorosas, que, em razão de sua natureza específica, podem ultrapassar todas as sensações conhecidas desta espécie, provoquem um dano psíquico permanente nos doentes ou mesmo levem, durante a anestesia, a uma morte indescritivelmente dolorosa, cujas peculiaridades permanecerão ocultas aos parentes e ao mundo. Não seria esse um preço excessivamente alto a pagar pelo progresso?”⁵³. E pouco antes: “O logro do público resulta da incapacidade do paciente de lembrar-se após a operação do que se passou. Se disséssemos a verdade é provável que nenhum deles escolheria essa droga [o clorofórmio], ao passo que agora, por causa de nosso silêncio, costumam insistir em seu uso”⁵⁴. A imagem alegórica que torna visível a realidade ensombrecida é brutal: através desta e de todas as demais conquistas científicas, o homem estaria tratando a si mesmo como trata suas cobaias nas mesas de vivisseção⁵⁵ – e sem que disso se desse conta, dado o estado de inconsciência que atinge tanto os pacientes quanto o público em geral.

⁵² DE, p. 215.

⁵³ *Ibidem*, p. 214.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ A imagem aqui não esconde sua procedência nietzscheana. A *Genealogia da Moral* desmascara o quanto há de poder e consciência de poder subjacentes aos ideais ascéticos, de *hybris* e impiedade no ser do mundo moderno: “Híbris é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; [...] híbris é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos experimentos conosco como não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivisseccionamos nossa alma” (*Genealogia da Moral*. Trad. Paulo Cesar Souza, Brasiliense, São Paulo, 1987, p. 126 - III, § 9).

Ora, em todos estes casos a maldição que pesa sobre o progresso material pode assim resumir-se: em troca de bem estar alcançado, isto é, melhoria do nível de vida pela satisfação de necessidades materiais (entre as quais poderíamos considerar a ampliação da liberdade exterior proporcionada pelos modernos meios de transporte) perdemos espontaneidade (que poderíamos chamar liberdade interior), alegria e amor, sem os quais o indivíduo não subsiste. A superação, por meio do progresso, das barreiras e dos interditos antes impostos pelas necessidades físicas vai se fazendo às custas do sacrifício da própria substância da individualidade. Com efeito, a decrescente liberdade do indivíduo é, para Horkheimer, a principal regressão associada ao progresso da automatização e da administração da sociedade atual. No ensaio “Ameaças à Liberdade” (1965), Horkheimer assinala como fenômenos associados à regressão da liberdade o declínio da espontaneidade no trato pessoal, a regulamentação crescente das relações interpessoais, o desenvolvimento de instrumentos e procedimentos de vigilância, a nivelção das diferenças individuais, a despersonalização e a padronização ocasionadas pela mediação sistemática das relações humanas por máquinas e especialistas; “o mundo automatizado, administrado, requer por sua vez homens de reações automáticas”⁵⁶. Neste ensaio, é mais uma vez na teologia que Horkheimer acredita encontrar as idéias capazes de resistir ao acentuado processo de dissolução da individualidade no ente coletivo – e de tal sorte que o retrocesso da teologia nos dias de hoje só convalida este processo. Pois um dos conceitos fundamentais da religião, escreve ele, é o da alma individual indissoluvelmente ligada a um eu individual; a consciência de si mesmo como um indivíduo autônomo que tem alma própria é apanágio de uma educação religiosa⁵⁷. A religião cristã, na medida em que exige do indivíduo a obediência a Algo que não é o existente, assegura a independência interior frente a este mundo, a autodeterminação e a liberdade. Nesse sentido, ela é a antítese do conformismo. Mesmo as relações pessoais poderiam resistir à crescente despersonalização que as vitima caso o amor ao próximo, norma essencial tanto da religião judaica como da cristã, pudesse prevalecer⁵⁸.

Num mundo do qual desvanece a dimensão teológica, encaminhando-se para a total administração, a inconsciência e a cegueira regem o curso da história. A este respeito, vale referir-se à entrevista concedida por Horkheimer poucos meses depois

⁵⁶ CH, p. 199.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 204.

⁵⁸ CH, p. 197.

da morte de Adorno, e posteriormente publicada sob o título *Die Sehnsucht nach dem ganz Andern*. Principiando-se pela discussão de questões mais propriamente teológicas, ela ganha ao final um tom quase oracular, sobretudo pela insistência no caráter irreversível da evolução da humanidade rumo à total administração: “Não podemos nos opor à lógica imanente da história”⁵⁹. Não obstante advirta que esta lógica inelutável do desenvolvimento possa vir a ser interrompida, aqui Horkheimer refere-se unicamente a catástrofes, tais como a de uma explosão nuclear, desfecho certamente menos preferível que a total administração. O teórico crítico deve mesmo “ajudar a evitar esses horríveis incidentes que podem verificar-se ao longo da evolução”⁶⁰. Evitados estes acidentes de percurso, nosso futuro é perfeitamente previsível: cessarão os conflitos causados por um estado caótico do mundo, a humanidade terá satisfeita todas as suas necessidades materiais, os homens agirão automaticamente, a individualidade desempenhará um papel sempre menor, desaparecerá o livre-arbitrio e, embora reine no mundo grande atividade, a vida tornar-se-á entediante, porque não terá nenhum sentido; a dimensão teológica será suprimida, e quanto à filosofia, tem seus dias contados. Este o fim inevitável da civilização, que não reserva ao teórico crítico nada além da tarefa de procurar preservar, enquanto ainda é possível, os aspectos positivos do passado: “Não vivemos ainda em uma sociedade automatizada, nosso mundo não é ainda totalmente administrado. Podemos hoje fazer ainda muita coisa, mais tarde, porém, desaparecerá essa possibilidade”⁶¹. Luta insana por uma causa de antemão perdida, animada unicamente pelo amor e pela solidariedade aos homens. Notemos, porém, que nosso destino não se encontra definitivamente selado neste quadro futurista. Pois Horkheimer declara, pouco mais adiante, que em decorrência da satisfação completa de nossas necessidades materiais, a consciência de uma solidariedade universal poderia por fim despertar: “resta o fato de que o homem deve morrer e talvez ele se torne consciente deste fato de um modo particularmente agudo justamente porque todas as suas necessidades materiais serão satisfeitas”⁶².

⁵⁹ NIO, p. 101.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 102.

⁶¹ *Ibidem*, p. 101.

⁶² *Ibidem*, p. 103. Atentemos para o Schopenhauer que alimenta esta concepção da solidariedade entre os homens fundamentalmente originária do amor compaixão: “Compreendo a solidariedade que resulta do fato de que todos os homens devem sofrer, devem morrer e que são seres finitos” (NIO, p. 68). “A estrutura desapiadada da eternidade [não há consolo para os males terrenos] seria capaz de engendrar a comunidade dos desamparados, assim como a injustiça e o terror da sociedade tem por consequência a comunidade dos que resistem” (CH, p. 109 - “Atualidade de Schopenhauer”).

Como entender, porém, que neste ponto final de um processo histórico propulsionado graças justamente à ausência de tensão entre a realidade e seu conceito, graças à inconsciência do destino que a humanidade forja para si mesma, a tensão possa então ressurgir e a humanidade possa enfim despertar? Este paradoxo pode ser elucidado, a nosso ver, tão somente se compreendemos que o que aqui se exerce é o método da negação em que se fia esta Teoria Crítica: na representação do mundo totalmente tecnificado e desencantado, na antevisão da maldição que reserva o futuro, reflete-se a possibilidade de escapar de seu caráter fatídico. Já a partir de uma passagem do *Eclipse da Razão* podemos compreender, em sua abigüidade, o prognóstico determinista acerca do curso da história, a afirmação de sua inexorável lógica imanente, feitos nos escritos mais tardios e apresentados como uma maldição que pesa sobre a humanidade: “A filosofia não é um instrumento nem um plano de ação. Pode apenas prenunciar a trajetória do progresso na medida em que esta é marcada pelas necessidades lógicas e factuais. Ao fazê-lo pode antecipar a reação de horror e a resistência que provocará a marcha triunfal do homem moderno”⁶³. Compreendamos, assim, que o mundo totalmente administrado horkheimeriano, além de ser de fato o fim inelutável da civilização, destino que nos reserva a lógica da história do progresso incessante, é, ao mesmo tempo, uma maldição que pesa sobre a humanidade, fim da civilização não como mera meta histórica, mas como sua trágica extinção. Neste sentido, ele é o destino da civilização somente enquanto e desde que o mundo não se arrancar de sua enganosa aparência; sua realização é um fato previsto pelo curso da história enquanto permanecermos na inconsciência de seu horror. Destino tanto mais monstruoso se compreendemos que a justiça obtida pela total administração será também total dominação, e completo esquecimento de todas as injustiças cometidas para sua consecução. O empenho da filosofia tardia de Horkheimer em chamar por seu nome verdadeiro a fatalidade que pesa sobre o existente funda-se, assim, na convicção de que é somente a contemplação da maldição que pode despertar o impulso para por-lhe fim. É ao engendrar o desespero que ela acredita cumprir um papel verdadeiramente transformador. Seu pessimismo teórico tem, assim, como contrapartida o otimismo prático, o que se traduz ainda no lema “esperar o pior e contudo tentar o melhor”: “O impulso de sanar [o desamparo, a necessidade] dos homens neste mundo surge da incapacidade de contemplar e tolerar tal maldição, enquanto existe a possibilidade de por-lhe fim”⁶⁴. Sua filosofia

⁶³ ER, p. 176.

⁶⁴ CH, p. 109. Do ensaio “Atualidade de Schopenhauer”.

da história que vaticina um mundo totalmente administrado possui, assim, uma feição diagnóstico-realista que não prescinde duma feição esclarecedora-inconformista. Para esta última, o caráter fatídico da história reside em grande medida na inconsciência que a propulsiona – e para a qual o mundo desencantado weberiano é mais uma vez um mundo enfeitado.

Deste modo, podemos falar numa faceta realista do último Horkheimer, esta correspondente à admissão de uma perspectiva genuinamente weberiana nesta fase tardia. O “Estar a altura do mundo como ele realmente é”⁶⁵, lema weberiano por excelência, é justamente um dos aspectos ostentados pela Teoria Crítica tardia: “tolerância, pois tudo deve ser como é”⁶⁶. Com respeito a esta faceta, tudo se passa como se Horkheimer assentisse ao apelo, feito na conferência *Politik als Beruf*, ao realismo do frio entendimento, à supremacia de uma lúcida ética da responsabilidade frente à exaltada, e a mais das vezes desvairada, ética da convicção dos políticos pretensamente revolucionários. Assimilando a perspectiva weberiana do mundo totalmente administrado, fim inelutável da civilização, e em conformidade com sua ética da responsabilidade, Horkheimer colocar-se-ia, deste modo, à altura de suportar a irracionalidade ética do mundo. E contudo, de acordo com sua outra faceta, a que podemos chamar idealista, Horkheimer não abandona um racionalismo cósmico-ético: o mundo para ele deve ter um sentido, pressuposto teológico por excelência. Ao encampar o diagnóstico weberiano do êxito possível, ele o faz preservando os referenciais de sua ética da convicção, mantendo acesa a chama de protesto contra as injustiças da ordem social, fiel ao outro aspecto de seu materialismo: “protesto contra o fato de que tudo deve ser como é”⁶⁷. Ao sustentar lado a lado as duas éticas weberianas, Horkheimer não abandona a esperança de sua conciliação. Como sabemos, para Weber estas duas éticas são irremediavelmente opostas: “Há realmente uma diferença abissal entre agir segundo às máximas de uma ética da convicção, tal como a que ordena (religiosamente falando) ‘o cristão age bem e deixa o resultado à vontade de Deus’, ou segundo uma máxima da ética da responsabilidade, como a que manda ter em conta as consequências previsíveis da própria ação”⁶⁸. Ao invés de tomar as duas éticas weberianas como mutuamente exclusivas, Horkheimer vem a concebê-las, no limite, como complementares. Pois a transformação da realidade exige, antes de mais nada, que se reconheça a maldição

⁶⁵ Max WEBER, *O Político e o Cientista*, Presença, Lisboa, 1973, p. 98.

⁶⁶ A, p. 51. Do apontamento “Dois aspectos do materialismo”.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Max WEBER, *op. cit.*, p. 85.

que pesa sobre a realidade, que não se perca a noção da resistência que oferece a toda tentativa de alteração de seu curso. A contemplação antecipada daquilo que o destino nos reserva, o mundo totalmente administrado, e a reação de horror que ocasiona devem ser capazes de provocar o desejo pela transformação do existente. Esta, como vimos, a tarefa que Horkheimer atribui à sua filosofia: despertar o anseio pelo melhor, o inteiramente outro, enquanto ainda é possível.

A denúncia do curso das coisas reveste-se, portanto, na Teoria Crítica, de um duplo intuito: ao infundir horror pelo futuro prefigurado na existência atual, ela desperta o mais intenso amor pela situação presente, já que inexoravelmente perecível. O prognóstico alardeado “no futuro será pior” é, assim, fundamentalmente inspiração de amor pelo dia de hoje – amor dir-se-ia transcendente, pois a consciência de sua finitude já é desejo pelo que brevemente deixará de ser, e protesto, ainda que vão, contra seu inexorável destino: “Se fosse possível que alguém dez, cem, um milhão de anos depois da morte, no momento em que tenha se tornado pó, verme, nada, pudesse reconquistar seu eu e a recordação, e voltar a ver o dia de amor que vive o dia de hoje, e compará-lo com o nada que será por então, se isso fosse possível, então ele experimentaria a nostalgia desse paraíso que nunca chegará. O que sentiria vale já na vida para cada noite, cada final de tarde, cada transitório momento de felicidade, e quem o sabe incorpora a experiência à espera do despertar e da permanência, permitida para o lapso da vida, em contraste com o nada”⁶⁹. Trata-se de fazer valer para cada momento presente o sentimento que se exprime no verso de Rilke: “Oh nostalgia dos lugares que não foram bastante amados na hora passageira!”.

Este pensamento, que não ignora que a recusa peremptória do existente atua a favor do existente, compreende que o gesto verdadeiramente transformador é o que manifesta, em lugar da mera revolta contra a ordem existente, um apego amoroso por ela. Este o segundo aspecto, o da tolerância que esta Teoria faz contrapor à revolta. Aqui o tratamento por complementaridade é o mesmo que se faz entre metafísica teológica e positivismo a que já nos referimos: a mera revolta progressista é vã quando prescinde de nostalgia; mas tal nostalgia não dispensa o anseio pelo melhor, do contrário recai na resignação pura e simples.

⁶⁹ A, pp. 208-9. Do apontamento “A maldição é a realidade”.

4. Antinomia da noção de progresso tecnológico

Realista e inconformista ao mesmo tempo, a Teoria Crítica tardia lamenta o curso do mundo, ao mesmo tempo em que o encara de frente: “O processo é irreversível. As terapias metafísicas que propõem mover para trás a roda da história são, como já foi dito antes na discussão do neotomismo, viciadas pelo próprio pragmatismo que proclamam abominar”⁷⁰. Como já notamos, esta Teoria assente no progresso tecnológico por uma razão realista; ela compreende que é vão lutar contra ele, que “rechaçar este processo, não participar dele, em lugar de impulsioná-lo para a frente, equivaleria à insensatez romântica, à superstição, ao desenvolvimento falido de exemplares individuais da espécie”⁷¹. Nem negá-lo pura e simplesmente, nem acatá-lo incondicionalmente; participar dele denunciando seu preço – é o que satisfaz os dois aspectos do materialismo por ela professado a que já nos referimos: “Tolerância, já que tudo deve ser como é; protesto contra o fato de que tudo deve ser como é”⁷².

Sua visão do progresso tecnológico é, portanto, perfeitamente antinômica; este acarreta tanto a dominação quanto a conquista da igualdade e da justiça. Contudo, é preciso dizer que alguns escritos de Horkheimer, notadamente os ensaios publicados durante a década de 50, concebem o progresso tecnológico com maior benevolência. Para estes ele não é apenas um processo impiedosamente inelutável, mas um processo cuja detenção, caso pudesse ser obtida, teria consequências ainda mais negativas para a humanidade que aquelas associadas à lógica de seu desenrolar: “A máquina encerra em si tanto o poder produtivo como o destrutivo, tanto a ventura como a desventura da sociedade. Tanto seus críticos românticos como os panegiristas do existente são censuráveis [...] O certo é que o retrocesso, ainda mais, a paralização só aumentaria a crise material e espiritual que na atualidade a máquina produz mas também diminui”⁷³.

Tudo bem considerado, nestes ensaios mais progressistas uma motivação de ordem moral vem reforçar seu realismo crítico. Para eles, o mundo administrado projetado pelo progresso tecnológico (e que será carente de sentido e de liberdade) é um mundo em que se conseguirá efetivamente a justiça. O dilema em que se vê a Teoria Crítica tardia quanto ao progresso tecnológico decorre, assim, do fato de que, lutando contra a injustiça reinante, não pode negar o processo de racionalização da

⁷⁰ ER, p.174.

⁷¹ A, p. 255. Do apontamento “*Ad pessimismus*”

⁷² *Ibidem*, p. 51.

⁷³ CH, p. 31-2. Do ensaio “Sobre o Conceito de Homem” (1957).

sociedade que a suprime, mesmo quando compreende e denuncia que este processo, ao lado da eliminação da injustiça, acarreta a aniquilação do espírito e da liberdade: “essa teoria [a Teoria Crítica] denuncia a dissolução do espírito e da alma, o triunfo da racionalidade, sem negá-los pura e simplesmente. A Teoria Crítica descobre que a injustiça é idêntica à barbárie, enquanto que a justiça é inseparável do processo tecnológico que faz evoluir a humanidade ao estado de uma refinada espécie animal que degrada o espírito⁷⁴. Notemos, assim, que esta faceta mais progressista da Teoria Crítica não entende que a eliminação da injustiça patrocinada pelo processo de racionalização social seja ilusória, vale dizer, correlata à dissolução da substância espiritual que se torna incapaz de percebê-la. Ela é real, e portanto deve ser valorizada.

Além do mais, encontramos nos escritos tardios de Horkheimer algumas passagens que chegam mesmo a expressar uma confiança ostensiva na resolução histórica da antinomia do progresso. Não devemos subestimá-las sob pena de nuançar os dilemas que esgarçam sua filosofia tardia. Uma leitura dos ensaios e conferências publicados a partir da década de 50 revela de maneira surpreendente o quanto acham-se neles mitigada, em comparação com os apontamentos de *Notizen*, a radicalidade e o pessimismo de suas posições concernentes ao fim inexorável da civilização, o mundo totalmente administrado. Com efeito, Horkheimer sustenta nestes ensaios e conferências que a resolução da antinomia fundamental da dialética, a conciliação entre verdade e realização, vale dizer, da realização da verdade na história, se não é certa, encontra-se ao menos no horizonte da história. No ensaio “Sobre o Conceito de Homem” (1957) Horkheimer professa uma filosofia da história segundo a qual cresce, no mundo atual, a tensão entre a verdade e as realizações do progresso tecnológico com vistas a sua superação – o oposto de sua caracterização do fim inelutável da civilização, o mundo administrado –, acenando com uma possível tomada de consciência do curso da história por toda a humanidade: “Quanto maior é o poder dos homens [alcançado pelo progresso tecnológico], tanto mais forte resulta ser a tensão entre o que é e o que poderia ser, entre o existente e a razão”⁷⁵. A crer em algumas passagens destes ensaios e conferências, o curso atual dos acontecimentos torna claro para toda a humanidade aquilo que, para os apontamentos de *Notizen* escritos à mesma época, só uma Teoria Crítica tão lúcida quanto impotente seria capaz de ver: “Nos períodos normais observa-se que a

⁷⁴ A, p. 258. Do apontamento “Antinomias da Teoria Crítica”.

⁷⁵ CH, p. 32.

sociedade moderna liberou-se de grande parte da barbárie dos séculos anteriores. [...] As condições burguesas permitem a existência de um tipo humano mais livre, e isso precisamente é o que requer um grande aparato ideológico. Cada vez menos compatível torna-se o irracional da sociedade com os progressos do conhecimento, cada vez mais atemorizante se torna a impotência dos homens ante o incompreensível, o pouco claro, de todo o processo que eles próprios mantêm em marcha. A angústia 'existencial' de que tanto se fala surge da mesma fonte de que procede a vacuidade interior: do fato de que a vida, em outros tempos consagrada ao terror, ao inferno e à busca do caminho para o céu, acha-se agora ante este aparato com respeito ao qual ninguém sabe se serve para o bem ou para a decadência da humanidade. [...] Em nenhum outro fenômeno aparece com tanta nitidez a unidade de progresso e desrazão [ou da contradição entre verdade e realização] como na continuidade da pobreza e da aflição, no temor à pobreza e à velhice miserável, nas condições que reinam nas brutais instituições penitenciárias e nos hospícios dos países de indústria altamente desenvolvida"⁷⁶.

Esta humanidade, ao contrário daquela que figura nos *Notizen*, não aceita pura e simplesmente o progresso como incondicional conquista da justiça; seu espírito continua vivo e lúcido, capaz de se dar conta das injustiças e da loucura com as quais esta idéia de progresso compactua; para ela vai se tornando cada vez mais evidente a contradição entre as realizações da história e seus ideais, cada vez mais desperto o anseio pelo melhor – o que está em frontal discordância com os apontamentos de *Notizen* que, como vimos, insistem no avanço da ciência e da técnica como um processo de adaptação, de conformação absoluta dos indivíduos à realidade imperante cuja lógica aponta para o mundo totalmente administrado. Esta perspectiva esperançosa, verdadeira profissão de fé na humanidade, perpassa este ensaio até suas últimas palavras: "Pois tudo o que acontece hoje não parece confirmar realmente a opinião de que o que mais importa os homens é o poder. [...]. No fundo, a aspiração dos homens é muito menos a de serem 'autênticos' e verdadeiros do que a de serem felizes, ainda que tenham esquecido o que isto significa"⁷⁷. Ainda que tenham esquecido o que isto significa! Quer dizer, ainda que deste mundo vá desaparecendo o espírito e a alma do indivíduo, e com ele o sentido da felicidade e da liberdade, ainda assim esta humanidade anseia – sabe-se lá graças a que bom Deus! – pelo fim do sofrimento reinante, por um mundo melhor.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 32-3.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 36.

A esperança manifesta relativamente ao curso dos acontecimentos históricos, ou quanto às potencialidades da sociedade burguesa, é flagrante mesmo no ensaio mais tardio “Atualidade de Schopenhauer” (1961). De maneira surpreendente, o coautor da *Dialética do Esclarecimento* avalia positivamente, numa passagem deste ensaio, o fato da técnica dispensar recordações. Como vimos, a *Dialética do Esclarecimento* denuncia de forma cabal o esquecimento associado a toda reificação produzida pelo progresso científico; a ciência alimenta-se da denegação do sofrimento necessário para seu progresso. Esta passagem, porém, avalia que o predomínio de uma racionalidade amnésica, capaz de ater-se unicamente à existência presente, é fator emancipador da sociedade na medida em que contribui para o esquecimento de uma tradição cultural já anacrônica; em virtude da técnica, a verdade autônoma desta cultura não pode sustentar-se em contradição com a história real: “A técnica dispensa recordações. Os jovens tem agora poucas razões para crer nos adultos como mandamentos eternos”⁷⁸. Nesta e noutras passagens da obra tardia de Horkheimer permanecem vivos elementos da crítica lukácsiano-marxista que inspirou seus escritos dos anos 30: aqui a crítica à ideologia e a confiança na atividade científica como força progressista.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 106.

V

UMA FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA DILACERADA

*E como um anjo pendeu
As asas para voar...
Queria a Lua do céu,
Queria a Lua do mar...¹*

Motivo fundamental no pensamento de Horkheimer é a reflexão sobre a identidade, que se consuma na realidade, de conceitos pretensamente opostos. Aproximam-se espírito e natureza, homem e animal, civilização e barbárie, mito e esclarecimento, metafísica e ciência, egoísmo e ascetismo, inteligência e estupidez, etc... A relação é infundável e pode resumir-se na revelação de que a afirmação do bem não se distingue em verdade do mal. O pano de fundo desse processo em que a oposição sem meio termo reverte-se em seu contrário é o do sofrimento, da dominação: O positivo e o negativo são um só e ambos são o horror. No fragmento “Uma fábula sobre a coerência” encontramos uma bela ilustração deste processo no qual os extremos se tocam; a rejeição radical da ordem existente equivale à conformidade incondicional:

“Era uma vez dois poetas pobres. Mesmo em tempos de fartura haviam passado fome, mas agora, em tempos de penúria – pois um tirano cruel saqueava para seu palácio os campos e as cidades, reprimindo duramente qualquer oposição –, encontravam-se às portas da morte. Então o tirano ouviu falar do talento de ambos e os convidou para sua mesa; e, animado pela espirituosa conversação dos poetas, prometeu aos dois uma succulenta pensão.

“Quando regressavam, um deles pensou na injustiça do tirano e repetiu a conhecida acusação do povo. ‘Tu és incoerente – exclamou o outro. Se pensas assim, deverias continuar passando fome. Quem se sente unido aos pobres tem que viver com eles’. Seu companheiro ficou pensativo, deu-lhe razão e recusou a pensão do rei. Por fim acabou morrendo. O outro, depois de algumas semanas, foi nomeado poeta da corte.

¹ Alphonse de Guimaraens. *Ismália*.

“Ambos foram coerentes, e ambas coerências favoreceram o tirano. A universal prescrição da coerência parece ter sua própria peculiaridade: é mais favorável aos tiranos que aos poetas pobres”².

Os extremos são assim igualmente o horror, e contudo é praticamente inevitável escapar deles. Durante nossa vida encontramos-nos como que em meio a um campo de forças contrárias que torna instável, senão irrealizável, o perfeito equilíbrio. O ideal de harmonia e justa medida é ilusório. Numa sociedade esgarçada por violentos interesses antagônicos, a mera prescrição da coerência não nos livra da contradição a que nossa vida se vê submetida. Como se caminhássemos a todo momento na corda bamba, um insignificante descuido é o que basta para nos lançar quer para um extremo quer para outro oposto – de qualquer modo no abismo. O espírito deste pensamento, se podemos assim nos exprimir, é certamente trágico. Nossa condição é a de criaturas dilaceradas. As afinidades com o homem pascalino, ponto intermédio entre dois infinitos, o tudo e o nada, nem precisariam ser lembradas. Mais evidentes ainda são as simpatias que a este respeito Horkheimer tem para com Schopenhauer, notadamente quando este compreende a vida como pêndulo a oscilar, sem descanso, entre a aflição e o tédio. Que se veja em *Dämmerung* o fragmento “Ou isto ou aquilo”:

“Sem dinheiro, sem segurança econômica, estamos perdidos. Isto supõe naturalmente um castigo terrível: humilhações degradantes, escravidão por questões insignificantes, suportando dia e noite preocupações vulgares, dependência das pessoas mais repugnantes. [...] Tudo isto é certamente verdade e seria suficiente para justificar a decisão irrevogável de evitar com todos os meios a perda da segurança. Mas esta decisão, consciente ou inconsciente, a tenaz evidência e indomável vontade do possuidor de manter-se em segurança, não marca suas ações, tanto as mais indiferentes quanto as mais transcendentais, com o selo da morte? [...] Em tudo o que é decisivo pensam, sentem e atuam como meros expoentes dos interesses de suas propriedades. [...] Assim é que, para quem os conhece, reina ao redor deles uma atmosfera de infinito aborrecimento. [...] Encontrâmo-nos portanto ante o perigo, ou de mergulhar no inferno da sociedade, ou de padecer esta inutilidade da vida. Poderia pensar-se que há um justo caminho intermediário, um *juste milieu*, mas o mínimo enfraquecimento na decisão de manter-se acima significa render-se à possibilidade da queda”³.

² O, p. 110.

³ *Ibidem*, pp. 61-3.

Uma advertência se faz onipresente nesta obra, lembrando-nos a todo instante o quão ilusória é a conciliação, a identidade entre os contrários que se obtém pelo puro pensamento. Ela não é verdadeira porque não é real: “No mundo as coisas se passam de outro modo que nos sistemas conceituais”, clamam insistentemente estes escritos que não mitigam a consciência dilacerada de que não passam, eles também, de criação conceitual. No que concerne a este motivo essencial de seu pensamento, Horkheimer tem certamente em comum com Schopenhauer o que este, por sua vez, reconheceu ter em comum com seus precursores admirados, Platão e Kant: “a percepção do abismo entre a essência das coisas, ou o que é em si, e o mundo no qual se movem os homens”⁴. Para esta filosofia os problemas remetem todos a uma única contradição fundamental, que é aquela existente entre verdade e realização, ou, se quisermos, entre a realidade lisa e plana e o inteiramente outro. No “Apontamento sobre Dialética” esta antinomia essencial ganha ademais a seguinte formulação: “A questão de saber se o absoluto coincide com o anseio de todos os seres ou se o bem coincide com o desenvolvimento de todo o sistema”⁵.

Na dialética hegeliana, escreve aí Horkheimer, a conciliação é certa; este é mesmo o sentido da civilização cristã. Em seu sistema o ser é Bom, tal como pressuposto no conceito cristão de Deus. Também Marx não escapou deste otimismo teórico ao afirmar o caráter teleológico da história, presumindo a unidade do conhecimento teórico e de sua aplicação política, ou melhor, confiando na aplicabilidade *a priori* de seu pensamento. Destarte, terminou por admitir a reconciliação do conceito consigo mesmo. Não obstante Horkheimer entenda que todo esforço do pensamento careça de sentido se a contradição não se reconcilia, é precisamente no que diz respeito à certeza desta conciliação, a seu caráter logicamente necessário, que a Teoria Crítica guarda distância: “Nós, porém, não passamos com um gesto tão auto-confiante por sobre a morte da criatura – insignificante para pensadores tão grandes –; a dialética não é para nós um jogo de cujo resultado podemos estar seguros. É algo sério”⁶.

⁴ CH, p. 96. Do ensaio “Atualidade de Schopenhauer” (1961). Com efeito, as antinomias kantianas permeiam todo o conflito, presente na filosofia tardia de Horkheimer, entre as teses metafísicas e as sentenças positivistas.

⁵ A, p. 23.

⁶ *Ibidem*.

1. Horkheimer crítico de Hegel e Marx

Contra Hegel e contra o racionalismo de qualquer espécie, Horkheimer insiste na inadequação essencial entre o conceito e seu objeto. A vida do conceito não alcança a natureza e a história; o conceito não deixa de ser abstrato, apesar de Hegel: “Compreender os tormentos das criaturas e experimentá-los pessoalmente são duas coisas diferentes [...] o conceito poderá chegar até o céu [...], mas não até o existente”⁷. O pensamento deve, é certo, procurar desenvolver a contradição e a dor em seu seio, mas não fazer de sua repetição o princípio da realidade convertido em sistema de pensamento⁸. O espírito deve, sim, cobrar consciência de que o mundo vive dominado pela contradição e pela dor; mas ao chegar a este ponto deve sucumbir, e não erigir-se em sistema de pensamento capaz de salvar a positividade do absoluto nele incluindo a tortura e a morte. Também as instituições em que o espírito cobra consciência de si mesmo, como na arte e na filosofia, têm que subsumir na totalidade social⁹. Subsunção que significa o reconhecimento do caráter ilusório da compreensão obtida pelo pensamento, reconhecimento de que todo pensamento encontra-se indissolúvelmente ligado ao sujeito vivente, que é efêmero como ele, e que portanto não deve pretender fazer-se passar pela totalidade da existência concreta: “O espírito é reflexão, está referido a si mesmo, tem sempre um elemento narcisista infantil toda vez que se detém em si mesmo; inclusive quanto afirma ‘envergonho-me de ser um homem’. Se te envergonhasses realmente, não poderias deter-te na constatação”¹⁰. Ao fundar-se na idéia de que o mundo é expressão do espírito verdadeiro, o sistema lógico de Hegel implica uma justificação filosófica do mundo que bem corresponde à pretensão de emular a teologia. Neste ponto Schopenhauer foi mais além de Hegel; ao contrário deste, não deificou a coerência do sistema que abarca o mundo, e, com ele, a evolução da humanidade até o estado em que se faz possível semelhante compreensão filosófica¹¹. Sua doutrina dissipa, deste modo, o falso consolo hegeliano, sustentando o dualismo original – que foi motivo fundamental do pensamento até Kant – sem deificar o mundo em si, a essência propriamente dita¹². Com efeito, Horkheimer atribui a força crítica do pensamento de Schopenhauer ao fato de não ter sucumbido à tentação de resolver a

⁷ *Ibidem*, p. 72. Do apontamento “O erro do idealismo”.

⁸ *Ibidem*, p. 78. Do apontamento “O ardil de Hegel”.

⁹ CH, p. 104. Do ensaio “Atualidade de Schopenhauer”.

¹⁰ A, p. 27. Do apontamento “Crítica a Hegel”.

¹¹ CH, p. 104.

¹² *Ibidem*, p. 99.

antinomia existente entre fenômeno e coisa em si no âmbito de sua própria doutrina¹³.

“A conciliação, a identidade dos contrários que logra o pensamento não é a verdadeira conciliação”¹⁴. Este o cerne da desavença de Schopenhauer para com Hegel e sua escola. Para Schopenhauer, cada tentativa de legitimação do progresso, de apreensão da história mundial numa totalidade sistemática, é um hegelianismo. O ardil da razão hegeliana deve ser compreendido como astúcia do próprio sistema de pensamento que justifica racionalmente o mundo, e não como a verdade da realidade cuja história, ao contrário de culminar no Espírito Absoluto, continua sendo dominada pela contradição, pelo negativo e pela dor: “A fábula idealista acerca da astúcia da razão mediante a qual o horror do passado se vê dissimulado, mitigado, graças ao bom final, deixa que se filtre a verdade sobre o sangue e a miséria que acompanham os triunfos da sociedade”¹⁵.

Aos olhos de Horkheimer, também o materialismo dialético não escapa desta crítica. Se, divergindo com razão de Hegel, Marx recusou a conciliação forjada no interior do próprio sistema de pensamento da história real da humanidade com seu conceito, se compreendeu que as contradições do processo dialético não se resolveram no presente e são válidas tanto para o passado como para o futuro, assentiu, em contrapartida, numa resolução definitiva das contradições do processo dialético no âmbito da praxis histórica futura: “Sua história da filosofia é otimista, resolve-se”¹⁶. A partir de um estudo exaustivo da economia de sua época, Marx concluíra, conforme então avalia Horkheimer, que uma sociedade justa deveria resultar necessariamente do desenvolvimento do capitalismo de forma análoga à evolução de um processo biológico. O crescimento das forças produtivas levaria ao acirramento das contradições com as relações de produção a ela associadas e, finalmente, à sua transformação: “O desenvolvimento pode ser interrompido e revertido, e mesmo destruído por catástrofes; contudo nada mudaria sua direção”¹⁷. Horkheimer recriminará este otimismo reavaliando-o como um momento idealista que persistiu no marxismo. Marx não viu um perigo na automatização da produção, e com ela da sociedade; ao contrário, pareceu a ele que a centralização do poder e a organização da economia constituíam uma etapa importante no caminho para a

¹³ Para Horkheimer, como veremos adiante, até mesmo Kant não sustentou como devia, levando às últimas consequências, o dualismo estabelecido por sua própria doutrina.

¹⁴ CH, pp. 101-4.

¹⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹⁶ A, p. 86. Do apontamento “Verdade e justiça”.

¹⁷ *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, Frankfurt, 1981, p. 156. Da conferência “Marx Hoje” (1968).

justiça. Acreditou que o desenvolvimento dos indivíduos corresponderia à perfeição alcançada pelo maquinário técnico¹⁸.

Horkheimer conta com a possibilidade, ignorada por Marx, de que consigamos com uma sociedade automatizada “não o reino da liberdade mas uma sociedade na qual as regras de comportamento introduziram-se tão profundamente na substância do homem que ele reagirá de modo adequado de certo modo instintivamente, e não mais se afligirá de modo algum a respeito disso que chamamos liberdade”¹⁹. Este foi, segundo Horkheimer, um dos erros de Marx: ele acreditou que o pensamento poderia um dia não mais ser condicionado pelas formas de dominação da natureza, ou, por outras, “que a consciência, que na história até o presente esteve condicionada por sua dependência das condições materiais, será ‘livre’ quando os homens dominarem as condições materiais e as econômicas em última instância”²⁰. Não devemos confundir a liberdade com a realização da justiça, isto é, com a satisfação das necessidades materiais de todos os homens, com a erradicação da pobreza e da fome obtida pela planificação integral da sociedade nos moldes da teoria marxista que inspirou a implantação dos regimes comunistas no leste europeu: “O que Marx esperava finalmente da sociedade justa é provavelmente falso, visto que – e esta proposição é importante para a Teoria Crítica – a liberdade e a justiça tanto são ligadas quanto opostas. Quanto mais existe justiça, menos existe liberdade. O caminho para a equidade deve interditar aos homens inúmeras coisas, e notadamente que passem uns sobre os outros”²¹. O conceito de exploração econômica marxista identificou a satisfação das necessidades materiais com emancipação política, concebendo a eliminação da pobreza como estabelecimento automático do reino da liberdade. Mas a evolução do capitalismo demonstrou que a conquista do bem estar caminha de mãos dadas com a repressão, que a satisfação das demandas impostas pelo sistema econômico, proporcionada pelo avanço da racionalização social, se faz às custas de uma interiorização da dominação – através da qual deixam de ter significado, para uma humanidade que se converte em refinada espécie animal, a liberdade, a felicidade e o amor.

Em relação a Marx, o Horkheimer tardio desconfia das tendências evolutivas do processo histórico, evitando afirmar que seu desfecho corresponderia ao desabrochar

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 147. Da conferência “Para uma Crítica da Sociedade Contemporânea” (1968).

²⁰ A, p. 90. Do apontamento “Os três erros de Marx”.

²¹ TC2, p. 358. O inverso não é melhor. Quanto mais existe liberdade, “mais aquele que desenvolve suas forças com uma habilidade superior que a dos outros será finalmente capaz de sujeitá-los, assim, haverá menos justiça” (TC2, p. 358).

das plenas potencialidades do indivíduo burguês, à superação de nossa pré-história; o curso do processo histórico apresenta-se agora para Horkheimer tão fatídico quanto a inconsciência que o propulsiona, culminando na completa naturalização do homem, isto é, no mundo totalmente administrado. A história obedece uma lógica tanto mais inflexível quanto mais os indivíduos cegamente entregam-se à ela. O principal problema que enfrenta uma crítica da sociedade contemporânea é, para ele, justamente o fato de que a dinâmica desta sociedade tornou-se tão dominante sobre os indivíduos que eles quase já não podem ser mudados por qualquer tipo de crítica²². Com o crescimento da racionalização administrativa contemporânea, a individualidade experimenta um retrocesso cada vez mais acachapante; a autonomia do indivíduo burguês (característica da fase do capitalismo concorrencial) tende a desaparecer por completo quando a sociedade transforma-se numa tecno-estrutura cuja economia compõe-se de grandes complexos empresariais que se valem de uma administração centralizada, isto é, numa sociedade totalmente administrada.

O momento idealista do marxismo – segundo o qual a realização do sistema de pensamento na história está assegurada de antemão – Horkheimer o critica porque de modo algum ele se vê amparado por um momento teológico. Na Teologia, observa Horkheimer, como não há para os homens garantia de uma vida terrena feliz, não cessa jamais o anseio pela transcendência das condições de nossa existência; o paraíso está sempre no além. Na Teologia “sempre existe um motivo para continuar a desenvolver-se”, seja pela bem-aventurança eterna, seja pela vinda do messias. Para que esta dimensão teológica – que se torna ostensiva na filosofia tardia de Horkheimer, mas que se faz presente em seu pensamento desde seus primeiros escritos – não se preste a um mal entendido, enfatizemos que, ao serem evocados, tanto o messianismo judaico como o paraíso cristão contrapõem-se ao pensamento positivo reinante na tentativa de escapar ao quietismo e à resignação. O que interessa a Horkheimer na Teologia é seu elemento de perene inconformismo frente ao existente em virtude de sua esperança na existência do inteiramente outro: “Na religião conserva-se o anseio pleno de nostalgia pelo inteiramente outro”²³. Nas antípodas desta filosofia está, portanto, a resignação quietista implicada na certeza absoluta da justiça que um dia há de ser feita. Horkheimer não ignora que assegurando que “no fim será feita a justiça”, a Teologia dogmática conforma-se ao

²² *Gesellschaft im Übergang*, ed. cit., p. 144. Da conferência “Para uma Crítica da Sociedade Contemporânea”.

²³ TC2, p. 362.

existente tanto quanto o positivismo que afirma que “caminhamos sempre para melhor”²⁴. Não são os dogmas da religião que lhe interessam, mas seu espírito. “Que é religião no bom sentido? O impulso sustentado contra a realidade, ainda não sufocado, de que as coisas mudem, que se rompa o feitiço, que se faça a justiça”²⁵. Daí Horkheimer entender que a humanidade perde com o desaparecimento hodierno da religião o inconformismo propulsor da busca pelo melhor: “O cristianismo assim entendido não significa a estrita antítese do conformismo, por mais que em muitas épocas a autoridade esteve comprometida com a religião? O inconformismo, a liberdade, a autodeterminação que elege a obediência a algo que não é o existente bem podem ser concebidos como momentos cristãos”²⁶. O materialismo dialético falhou ao representar o Bem supremo sobre a face da terra como realização não somente possível no decorrer do processo histórico, mas mesmo logicamente necessária; ele contrariou assim o preceito judaico, que norteia também a Teoria Crítica, de não fazer nenhuma imagem de Deus.

O estudo de Alfred Schmidt da obra aforística de Horkheimer assinala justamente que, embora Marx e Schopenhauer tenham colaborado do começo ao fim como motivos de seu pensamento num processo tenso, na fase tardia de sua obra Horkheimer mais se aproxima da “alma” da metafísica da Vontade schopenhauriana, a contradição: “Na medida em que se afigura necessário para o último Horkheimer desconfiar da lógica do curso da história, na medida em que descobre em Marx um idealismo insuspeito, diminui para ele a oposição entre a certeza analítica, momento capital da doutrina marxista, e a recusa schopenhauriana do curso do mundo (história). A ‘alma’ da metafísica da Vontade, acentua Horkheimer, é a ‘contradição’. Não se pode mais reconhecer, [...] atrás da superfície dos quereres isolados em conflito, nas misérias continuamente reincidentes, na ignomínia de todos os tempos e no horror da história nenhuma astúcia da razão em direção ao melhor – então é preciso que uma filosofia exprima essa experiência”²⁷. E no entanto... tudo carece de sentido se se perde definitivamente a esperança na possibilidade de reconciliação da verdade com a realização, isto é, do processo de racionalização weberiano levado a efeito pela *hybris* do conceito de razão instrumental (e

²⁴ A, p. 119. Do apontamento “Vácuca meditação”.

²⁵ *Ibidem*, p. 111. Do apontamento “Que é religião?”.

²⁶ CH, p. 197. Da conferência “Ameaças à Liberdade” (1965).

²⁷ Alfred SCHIMIDT, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer. Glücksproblem*, ed. cit., pp. 8,9. Do ensaio “*Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*”.

legitimado pelas filosofias de inspiração neopositivista) e a verdade deste processo que se revela no anseio metafísico pelo Bem supremo.

Assim é que a filosofia tardia de Horkheimer aproxima-se da doutrina schopenhaurina no mesmo movimento em que busca na teologia um componente indispensável para todo pensamento que se pretenda verdadeiramente crítico – por maior estranheza que esta afirmação possa causar em vista do ferrenho ateísmo de Schopenhauer.

2. Horkheimer leitor de Schopenhauer

Gostaríamos aqui de sugerir que a viragem da Teoria Crítica operada no início dos anos 40 significou para Horkheimer não tanto uma aceitação do diagnóstico weberiano em função da radicalização da teoria lukácsiana da reificação, como entende Habermas, mas sobretudo uma revalorização do materialismo de Schopenhauer. Com a redação da *Dialética do Esclarecimento* em conjunto com Adorno, o abandono do materialismo marxista que embasava o programa de pesquisa interdisciplinar seguido nos anos 30 traduziu-se para Horkheimer, como procuraremos indicar, num estreitamento de laços com o pessimismo metafísico de Schopenhauer que lhe era familiar de longa data.

Na verdade, elementos do materialismo schopenhauriano fazem-se sentir desde os primeiros escritos de Horkheimer, e mesmo na fase materialista dialética dos anos 30 jamais deixaram de estar atuantes. Horkheimer iniciou-se na filosofia com a leitura dos *Aforismos sobre a Sabedoria da Vida*, que ganhou de presente de seu jovem amigo Pollock. Tarde da vida ele reconhecerá o quanto a doutrina de Schopenhauer marcou indelevelmente seu pensamento: “Desde sempre estive familiarizado com o pessimismo metafísico, momento implícito de todo pensar genuinamente materialista. Entrei em contato com a filosofia através da obra de Schopenhauer, e a minha relação com a teoria de Hegel e Marx, minha vontade de compreensão e de transformação da realidade, não apagaram, apesar da divergência política, o aprendizado [*Erfahrung*] de sua filosofia”²⁸. Mais que isso, devemos acrescentar que em sua filosofia tardia Horkheimer atualiza de forma notável este aprendizado.

Com efeito, por baixo desta roupagem que constitui a filosofia tardia de Horkheimer – onde se entrelaçam os fios da teoria da reificação lukácsiana

²⁸ TC1, pp. 12-3. Do prefácio para reedição de 1968.

radicalizada com os fios da teoria weberiana da racionalização – impossível não reconhecer a doutrina schopenhauriana. Se não podemos deixar de dizer que, em conformidade com o diagnóstico weberiano, o conceito de razão instrumental horkheimeriano projeta um mundo totalmente administrado, também não podemos negar, por outro lado, que o predomínio exclusivo desta forma de racionalidade no mundo hodierno não passa para ele de manifestação do cego instinto de autoconservação, princípio do mundo para Schopenhauer. Além do mais, como já tivemos oportunidade de notar em diversas ocasiões, a planificação integral da sociedade representa para Horkheimer não apenas o triunfo inexorável de uma racionalidade de fins, mas também a conversão da humanidade em sofisticada espécie animal – o que bem pode ser compreendido em termos schopenhaurianos²⁹. Pois a totalidade administrada sem liberdade e sem sentido é como a espécie animal em que os indivíduos não passam de meio para sua perpetuação, sacrificando-se por ela justamente quando perseguem obstinadamente seus próprios interesses; são os interesses da espécie que os governam quando obedecem a seus quereres e interesses isolados, que por isso atuam com a força do instinto animal. Convertido em espécime da natureza, o indivíduo encontra-se totalmente subsumido pelo coletivo, a espécie: a conservação do todo se faz, ao fim e ao cabo, às suas expensas – eis o mundo totalmente administrado horkheimeriano.

Se podemos entender como um recrudescimento da noção lukácsiana da reificação a avaliação de Horkheimer de que os indivíduos tornam-se hoje mais inaccessíveis que jamais, entregando-se ao curso do mundo sem oferecer qualquer resistência, cegamente, é preciso reconhecer, por outro lado, que também neste aspecto ele se reaproxima de Schopenhauer, para quem a inconsciência e a cegueira sempre foram a regra na história. Atual é Schopenhauer, assinala Horkheimer, porque hoje, mais ainda do que no seu tempo, o progresso da civilização demonstrou ser aquilo que em sua obra já se desmascarava em sentenças tão inconformadas quanto amargas. Saltava-lhe aos olhos que a marcha triunfal do progresso não passava da manifestação da Vontade inconsciente de si mesma em sua crueza irracional e auto-devoradora. Repetirá incansável que o processo histórico é uma eterna repetição do mesmo com outros nomes e sob outras roupagens. E contudo, nesta clarividência esteve sozinho. Contra toda sua época, que em uníssono idolatrou a história como contínua e necessária progressão rumo ao melhor, Schopenhauer

²⁹ Mas também, em termos nietzscheanos: a uniformidade do animal de rebanho. O que já assinalamos (cf. a nota 14 do terceiro capítulo).

escreveu como um profeta a maldizer seu tempo, enquanto seus contemporâneos deixavam seu vaticínio cair no vazio. Seu grande valor: o de não ter sucumbido à nenhuma tentativa de racionalizar o horror e a injustiça reinantes na história. Foi lúcido e honesto o bastante para discernir por trás da apologia do progresso a qualquer preço mais um ardil da razão a disfarçar o interesse material, o afã da existência, bem estar e poder que governam a história. Compreendeu melhor do que ninguém em seu tempo que todo progresso pagava-se com novas penas, para cuja realização impunha-se a representação de algo melhor. “A história lhe dava medo”³⁰.

O que, porém, mais afasta o último Horkheimer de Lukács e o avizinha de Schopenhauer é a reavaliação que faz da dialética. Para o Horkheimer tardio não se trata apenas de que a estrutura reificada da consciência perdure sem perspectiva de ruptura histórica como fenômeno ainda mais inextricável que supunha Lukács, e que a dialética do processo histórico não aponte objetivamente para a resolução das antinomias do pensamento burguês. Mais fundamental para este Horkheimer é que um pensamento que afirme o sentido auto-superador da dialética da razão não poderá ser considerado genuinamente materialista. Alfred Schmidt escreve acertadamente que “a conclusão ou inconclusão do processo dialético parece-lhe agora problemática”³¹. Frente à antinomia fundamental da *Dialética* na fase tardia, aquela entre verdade e realização [*Erfüllung*], Horkheimer hesita, como já observamos, entre uma dialética suspensa indefinidamente entre os termos opostos e outra fundada na esperança de sua reconciliação. Tudo se passa, então, para esta filosofia tardia, como se ela retroagisse à dualidade insuperável para a consciência reificada, vindo a sustentar aquela mesma antinomia entre pensamento e ser – consciência e realidade, o que é representável e o que não é, fenômeno e coisa em si – nos termos em que a ela se refere o Lukács crítico de Kant³². Mas esta antinomia ele a conceberá não como Lukács, mas como o Schopenhauer crítico de Kant a concebeu.

Para Lukács, como vimos, o irrepresentável da filosofia clássica, a “coisa em si” kantiana, oculta e corresponde ao mesmo tempo à totalidade do processo histórico cujas tendências evolutivas desvelam-se na crítica da economia política marxiana. Para o último Horkheimer, esta “coisa em si” não mais corresponde, como nos anos 30, a um processo histórico cuja dialética poderia orientar-se para a resolução das contradições que o propulsionam. Este Horkheimer poderia parafrasear

³⁰ CH, p. 93. Do ensaio “Atualidade de Schopenhauer” (1961).

³¹ *Drei Studien über Materialismus*, ed. cit., p. 118.

³² Georg LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, ed. cit., p. 222.

Schopenhauer e dizer que são estes sempre inapreensíveis momentos materiais da existência, em que perduram a dominação, penar incessante e sofrimento, que detém a primazia sobre nossas formas de representação – as quais devem buscar torná-lo visível. Sabemos que, criticando a filosofia kantiana, Schopenhauer designa por Vontade este impensado que sempre se oculta e escapa de nosso conhecimento do mundo da experiência sensível, estando porém sempre a determiná-lo. Ora, é interpretando a Vontade schopenhauriana como a totalidade conflituosa e dolente da existência que Horkheimer acata esta crítica ao formalismo kantiano. O conjunto dos interesses isolados e em conflito, esta “essência” irrepresentável do mundo, como que se objetiva à semelhança da Vontade schopenhauriana, isto é, aparece sob formas diferentes, mas em si mesmo e em sua precedência é o inatingível, ponto cego de nossas representações. O último Horkheimer julga não ser possível reconhecer nenhum ardil da razão, nenhuma evolução rumo ao melhor que se faça às custas de uma sucessão de contradições: nenhum sistema ou dialética de pensamento deve sobrepor-se a ponto de justificar os quereres isolados e em conflito, as misérias continuamente reincidentes, a ignomínia de todos os tempos e o horror da história. Nada pode estar acima do sofrimento de cada criatura num mundo que prossegue dominado pela contradição, pelo negativo e pela dor.

Já assinalamos que para o Horkheimer do início dos anos 40 a razão ela própria desvela-se função de autoconservação, vontade de poder e bem estar que regem a história. E que caberá então à sua filosofia tardia fazer com que esta razão de autoconservação seja esclarecida sobre si mesma, isto é, fazer com que cobre consciência de seu parentesco com o poder e de seu envolvimento com o hediondo processo histórico. Mas a crítica das formas de objetividade e subjetividade reinantes na sociedade burguesa não se faz visando atingir, em interação com a praxis histórica como nos anos 30, o protótipo germinal e concreto destas formas, a estrutura da relação mercantil burguesa. Estas formas conceituais é que agora são fundamentais, e a crítica deve incidir primeiro sobre elas próprias. Crítica que então assume o caráter de um embate entre formas distintas de representação capaz de evidenciar as limitações e desmascarar as imposturas da concepção de razão consolidada com a sociedade burguesa, a razão instrumental (muito embora, como notamos, ela seja agora vista como coetânea a todo processo civilizatório). É a crítica das limitações complementares de duas modalidades de razão (o conceito subjetivo e o objetivo no Horkheimer tardio, a representação submetida ao princípio de razão e a

dele independente em Schopenhauer) o que fala mais alto em favor das afinidades entre estes pensadores.

A maior justiça que, afinal, poderíamos fazer a estes escritos tardios de Horkheimer talvez fosse tomá-los como uma forma radical de esclarecimento na qual se empreende a tentativa de trazer à luz o lado noturno da *Aufklärung*, revelando a cegueira que lhe sustenta e impulsiona. A cegueira para com o sofrimento geral, eis a falta maior – que se procura tirar do obscurecimento – de todo pensamento obsedado pela luz: “A invocação do sol é idolatria. Só o olhar voltado para a árvore ressecada por seu ardor faz pressentir a majestade do dia, que não precisa abrasar o mundo ao iluminá-lo”³³. Ao fim e ao cabo, este pensamento não seria mais que a Vontade de Schopenhauer – razão reduzida a instinto de autoconservação, cega vontade de poder e de bem estar – capaz de, no limite, curar-se de sua cegueira e contemplar a si mesma. Em não poucas ocasiões Horkheimer fez questão de reconhecer seu débito para com este “pessimista clarividente”³⁴.

Os limites da representação científica do mundo. Com efeito, as relações entre ciência e filosofia que Horkheimer estabelece a partir dos anos 40 fazem-se ao gosto de Schopenhauer, que as considera visões heterogêneas mas não excludentes do mundo: ambas necessárias para se conhecer os dois lados do mundo, representação e vontade. A primeira é conhecimento da relação entre os fenômenos; a segunda, conhecimento do em si mesmo desses mesmos fenômenos, pois “é apenas a filosofia que, ultrapassando a etiologia, pode chegar ao ‘infundado’ que está sob as relações entre as representações”³⁵.

Assim, para aquele que compreende a filosofia de Schopenhauer sem desdenhar seu viés crítico (e até mesmo mordaz), não passa despercebido que em sua obra a Vontade, ao contrário de significar um simples retorno ontológico à coisa em si, e portanto uma recaída no dogmatismo pré-kantiano, desempenha aí o contundente papel de crítica a um dogmatismo pós-kantiano. A Vontade nela encontra seu lugar não como mera coisa em si, mas como uma noção cuja atribuição fundamental é a de nos despertar do sono dogmático em que caímos quando tomamos a representação do sujeito kantiano pela realidade última. Sendo o irrepresentável, o ponto cego de toda representação, a vontade põe em questão a plena cognoscibilidade e a ofuscante clareza das relações entre representações que, ao invés de tornar visível, mascaram a

³³ DE, p. 204.

³⁴ Ver especialmente o ensaio “Atualidade de Schopenhauer” (CH, p. 89-112).

³⁵ Maria Lúcia CACCIOLA, *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp, São Paulo, 1994, p. 57.

realidade³⁶. Tomemos uma passagem do estudo de Cacciola bastante elucidativa a propósito das críticas de Schopenhauer aos dogmatismos pré e pós kantianos; escreve ela: “É preciso lembrar o significado que o dogmatismo adquire em Schopenhauer, tanto o antigo quanto o novo, ambos pressupondo uma falsa aplicação do princípio de razão. Em relação ao primeiro, a aplicação falsa consiste na explicação do mundo através de um princípio ou de uma razão transcendente. No segundo, trata-se da admissão de uma relação causal entre sujeito e objeto, o que, de acordo com a precedência do sujeito ou do objeto, dá origem respectivamente ao idealismo dogmático ou a realismo dogmático. O melhor representante do realismo dogmático é, como vimos, o materialismo, e o maior expoente do idealismo dogmático é Fichte, que faz do objeto um efeito do sujeito. Ora, entre sujeito e objeto, como termos correlatos, não cabe nenhuma relação de acordo com o princípio de razão. Sujeito e objeto o precedem, pois ‘são a primeira condição do conhecimento, e o princípio de razão nada mais é que a forma de todo objeto, ou seja, o modo em que ele aparece’”³⁷.

A modalidade representativa do mundo concernente ao homem de gênio, artista ou filósofo, entra em cena na doutrina de Schopenhauer como capaz de vislumbrar o que é inapreensível pela representação submetida ao princípio de razão. É certo, a verdade que esta segunda representação desvela é isto que está para além dos fenômenos, a Vontade. Contudo, ao mesmo tempo ela elucida o ponto cego de toda representação científica: antes de chegar a representar positivamente aquilo que a ciência não vê, ela revela as insuficiências da representação científica, assim como denuncia seu caráter ilusório³⁸. Em Schopenhauer, como em Horkheimer, a verdade metafísica não se representa positivamente. A Vontade schopenhauriana, essência íntima de mundo, é o “infundado” que escapa das relações entre representações. A

³⁶ A doutrina de Schopenhauer promove uma redução da lógica transcendental kantiana para uma lógica geral que perde sua referência ao real, como nota Cacciola: “É a coisa-em-si que assume a tarefa de dar significado a um conhecimento que, embora dotado ‘de plena cognoscibilidade, ou seja, da maior clareza’, não tem nenhum conteúdo. O conteúdo só é dado por aquilo que em si mesmo não é representação, nem objeto” (pp. 56-7). Ocupando-se das meras relações entre os fenômenos, as ciências (a matemática e a filosofia da natureza) são meramente formais; o transcendental kantiano deixa de ser condição de possibilidade dos objetos da experiência e reduz-se a mera forma (cf. p. 57). Na crítica ao conceito de razão formal – ordenação de fatos que permanecem abstratos de modo sistemático – Horkheimer remonta a Schopenhauer. Ele escreverá que, *segundo Schopenhauer*, o grande serviço que prestou Kant foi o de ter apresentado, peça por peça e distintamente, a “grande maquinaria de nossa faculdade de conhecimento por meio da qual a fantasmagoria de nosso mundo objetivo tem lugar” (Alfred SCHMIDT, *Drei Studien über Materialismus*, ed. cit., p. 122).

³⁷ Maria Lúcia CACCIOLA, op. cit., p. 145.

³⁸ A frase “quando sonhamos que sonhamos estamos mais perto do despertar” dá uma boa idéia do jogo que assim se realiza entre estas duas modalidades de representação.

coisa em si se afirma como sem fundamento, não estando submetida à causalidade: “A vontade é sem razão”. É o que bem nota Cacciola: “Estabelece-se uma espécie de ‘ontologia negativa’ quando se determina a Vontade como ‘infundada’ e como complemento necessário das séries condicionadas da etiologia”³⁹.

Segundo um dos apontamentos de *Notizen*, mesmo Kant não foi capaz de sustentar até o fim o dualismo entre fenômeno e coisa em si que sua própria doutrina veio a estabelecer de forma inaugural. Kant errou ao transigir com sua proibição de “extraviar-se no reino do ininteligível”⁴⁰. Ao explicar o fenômeno como manifestação do verdadeiro, do inteligível, como algo que presta testemunho do absoluto; ao qualificar o fenômeno como algo já não imanente ao fenômeno, como algo diferente do fenômeno, “pertencente ao mais além e por fim metafísico”⁴¹, Kant caiu vítima da ilusão de transcender o mero fenômeno. Sustentar o dualismo existente entre fenômeno e coisa em si significa reconhecer as especificidades do conhecimento científico, implica compreender que há limites que ele é incapaz de ultrapassar por conta própria. Como escreve Horkheimer, bem ao gosto de Schopenhauer: “Não é possível superar o anseio do que se subtrai à razão instrumental da ciência por meio da ciência, mesmo que esta se declare metaciência”⁴².

A representação independente do princípio de razão assinala, deste modo, a especificidade e o limite do conhecimento científico: “Cabe à filosofia traçar as fronteiras do conhecimento científico”⁴³. Mas não só. Pois ela acusa, ao mesmo tempo, sua contrafação. Procuremos compreender em que termos se põe, para Schopenhauer, a limitação inerente à compreensão científica do mundo, assim como a perversidade que decorre de sua estreita união com a Vontade. A nós nos parece-nos que a crítica da razão instrumental de Horkheimer faz-se nestes mesmos termos.

Os conceitos e representações científicas não podem, segundo Schopenhauer, exprimir nada que não sejam fatos percebidos (observáveis) e regularidades empíricas. Todos os conceitos da ciência, por mais abstratos que sejam, devem, em última instância, ser susceptíveis de interpretação em termos experimentais. Schopenhauer, ao que parece, admite uma concepção amplamente pragmática da

³⁹ Maria Lúcia CACCIOLA, op. cit., p. 58.

⁴⁰ A, p. 256. Do apontamento “O erro de Kant”.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Maria Lúcia CACCIOLA, op. cit., p. 58.

verdade científica; para ele “a função primária da ciência consiste em tornar possível prever com exatidão o modo como ‘a natureza procede invariavelmente sempre que certas circunstâncias determinadas se realizam’”⁴⁴. A ciência é assim, para ele, um sistema de técnicas para logro de objetivos práticos e incapaz de fornecer um autêntico conhecimento dos fenômenos de que trata. Suas explicações não são explicações no verdadeiro sentido do termo, pois ela limita-se a mostrar a ordenação de nossa experiência e a explicar os fenômenos somente em termos de outros fenômenos encadeados segundo correlações de causa e efeito, devendo portanto sempre supor algo atuante nos fenômenos observados que não pode, contudo, ser conhecido cientificamente. Este algo, Schopenhauer o descobre no conjunto de forças naturais como a “natureza íntima” de todos os fenômenos, aquilo que não se reduz a suas manifestações fenomênicas: “mesmo que encontrem sua expressão em aparências espaço-temporais, essas aparências não esgotam sua realidade; ainda que a investigação científica as pressuponha, esta investigação não pode chegar a conhecê-las, mas somente conhecerá suas manifestações”⁴⁵. A investigação científica choca-se por todos os lados com algo que é incapaz de compreender, nomeadamente com o “metafísico”; e as “forças da natureza” exprimem este algo que está fora do alcance do princípio de razão suficiente que rege a explicação científica.

Afinal, se a investigação científica orienta-se exclusivamente, na sua essência tecnológica, para a determinação de regras e procedimentos de acordo com os quais as coisas podem ser moldadas e manipuladas, se ela limita-se ao descobrimento de meios para satisfação de nossas necessidades práticas e materiais, se seu fim último é a utilidade e ela não passa de um instrumento a serviço de nossos desejos e objetivos, então forçoso é admitir que ela está sempre e necessariamente relacionada com nossa vontade – a essência que no entanto se põe fora da correlação entre fenômenos que a ciência estabelece. Todas as formas ordinárias de conhecimento, inclusive o conhecimento científico, levam a marca da vontade, pois esta é sua razão de ser. As necessidades e interesses humanos determinam os modelos e procedimentos científicos no seu propósito de explicar o mundo natural; através da investigação dos fenômenos naturais, o intelecto atende a uma função essencialmente prática de autoconservação do indivíduo, e isto independentemente das razões que os seres humanos, cientistas entre eles, imaginam a respeito. Esta tendência naturalista constitui certamente um traço marcante de grande parte do pensamento de

⁴⁴ Patrik GARDINER, *Schopenhauer*, Fondo de Cultura Economica, México, 1975, p. 199.

⁴⁵ *Idem, Ibidem*, p. 202.

Schopenhauer: “Por isso quase sentimos a tentação de supor que ele [Schopenhauer] considerou a capacidade humana de pensar, e em especial de pensar cientificamente, desenvolvida como uma espécie de mecanismo de adaptação por intermédio do qual os seres humanos se veem capacitados para adequarem-se a seu ambiente e assegurar assim sua sobrevivência”⁴⁶.

Ao conceber os fenômenos independentemente da conexão com a natureza íntima desses fenômenos, a Vontade, toda forma de interpretação científica do mundo padece, assim, de uma deficiência que poderíamos dizer epistemológica. Deficiência que nos priva do entendimento pleno do mundo, da compreensão de seu sentido mais profundo, e que a ciência não poderá jamais suprir pelo progresso de sua investigação, pois ela é mesmo a característica essencial do conhecimento científico. Mas esta talvez não seja, aos olhos de Schopenhauer, sua falta maior. Pois como bem nota Gardiner, a via de acesso científica para explicação do mundo é, para Schopenhauer, “insatisfatória num sentido mais profundo, quase *moral*”⁴⁷. Na sua busca incessante de causas e razões que vai de fenômeno a fenômeno ela repete o caráter insaciável de sua terrível origem, a vontade, de onde flui toda maldade da existência. A ciência carece de valor pois os objetivos a que serve são em si condenáveis: “Destas considerações origina-se sua [de Schopenhauer] descrição do cientista submetido ao serviço da vontade como quem se entrega a uma busca sem fim e no fundo carente de valor, e, ao mesmo tempo, enganado a respeito da verdadeira natureza do que faz”⁴⁸.

Para o cientista da natureza, este sujeito do conhecimento condicionado pelo princípio de razão, o mundo aparece isento da vontade que o repleta e de toda dor que a acompanha. As representações físicas apresentam-nos apenas a face imperturbável do mundo, uma face absolutamente impassível ao espetáculo de suas dores e de seus tormentos. “Quando vemos a majestade, a ordenação e a perfeição do mundo físico experimentamos grande dificuldade em admitir semelhante suposição [a de que o mal e a dor deveriam provir da origem ou da própria natureza do mundo], porque julgamos que o que teve o poder de produzi-lo tão perfeito bem deveria ter podido poupar-lhe o mal e a dor”⁴⁹. A face oculta do mundo – a que está

⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p. 211.

⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 213.

⁴⁸ *Idem, Ibidem*.

⁴⁹ Arthur SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, Martins/Edusp, São Paulo, 1975, p. 39 (Col. Pensamento Vivo).

para além desta representação composta pela ação de um conjunto de forças cuja regularidade suas leis determinam – apenas a metafísica é capaz de contemplar: “por toda parte fadiga incessante, tumulto constante, eterna agitação, tudo acompanhado dos mais extremos esforços do corpo e do espírito”⁵⁰. Pois a física pode apenas aperfeiçoar o conhecimento do fenômeno; o que está para além do fenômeno não lhe concerne. Ela é incapaz de avançar um passo sequer na direção da metafísica, “da mesma forma que uma superfície, por mais que queiramos ampliá-la, nada ganha em profundidade”⁵¹. Esta, essencialmente, sua limitação de ordem epistemológica que, contudo, implica uma perversidade moral. Pois por sua própria natureza e através de seus próprios meios, a ciência é incapaz do espanto, que é próprio da metafísica, por meio do qual poderia compreender que o desenvolvimento do intelecto faz parte da luta sangrenta pela vida, e que seus (da ciência) maiores estimulantes sempre foram a necessidade, a fome, o instinto de poder e a guerra⁵².

A necessidade metafísica. A articulação que a filosofia tardia de Horkheimer estabelece entre os seus conceitos de razão subjetiva e objetiva deve certamente muito àquela que se perfaz entre as duas modalidades schopenhaurianas de representação do mundo. Cada qual concerne a uma face do mundo, devendo ser tomados numa relação de complementaridade para uma justa apreensão da totalidade da existência: de um lado, a representação de um indivíduo submetida ao princípio de razão; de outro, a representação do puro sujeito do conhecimento, visão objetiva da idéia. A aproximação do conceito de razão subjetiva, a racionalidade de autoconservação, com o entendimento schopenhauriano faz-se pertinente tanto porque ambas as noções vinculam-se ao instinto natural de sobrevivência como porque ambas são cegas, isto é, não passam de Vontade inconsciente de si mesma: a cegueira obstinada quanto à dominação que perpetua, sua indiferença frente às dores e sofrimentos do mundo é, com efeito, um aspecto essencial da razão de autoconservação horkheimeriana⁵³. Ademais, aos olhos de Horkheimer, é devido ao

⁵⁰ *Idem, Ibidem*, p. 74.

⁵¹ *Idem, Ibidem*, p. 41.

⁵² *Segundo comentário de Horkheimer no ensaio “Atualidade de Schopenhauer (CH, p. 92).*

⁵³ A concepção naturalista do sujeito do Horkheimer tardio (segundo a qual a razão atua como mero instrumento de autoconservação à semelhança de um órgão do corpo natural) corresponde perfeitamente à de Schopenhauer, de quem extraímos a título de comparação a citação: “O conhecimento em geral, raciocinado ou puramente intuitivo [...] pertence aos graus mais elevados da objetivação da vontade, [...] como um meio de conservação do indivíduo e da espécie, da mesma forma que qualquer órgão do corpo” (*O Mundo como Vontade e Representação*, ed. cit., p. 67). Na *Dialética do Esclarecimento* encontramos afirmações perfeitamente análogas: “O pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixado à

predomínio absoluto desta concepção instrumental de razão (igualmente razão de autoconservação), que se verifica nos dias de hoje, que a doutrina de Schopenhauer é atual. Este predomínio corresponde perfeitamente a seu diagnóstico de que o cerne da existência consiste na vontade de viver, e que o intelecto não passa de um instrumento a serviço da luta pela vida: “O intelecto, o instrumento da racionalização mediante o qual os indivíduos, os grupos de interesse comuns e os povos tratam de acomodar suas exigências ante si mesmos e ante os demais [...] serve de arma na controvérsia entre a natureza e os homens. Constitui uma função da luta pela vida tanto nos indivíduos como na espécie [...]. O que Schopenhauer sustentou ao dizer que os indivíduos são uma expressão da cega vontade de viver e bem-estar constitui a característica atual dos grupos sociais, políticos e raciais de todo o mundo: precisamente por isso é hoje a forma de pensamento filosófico que está a altura da realidade”⁵⁴.

No terceiro capítulo deste trabalho⁵⁵ já expusemos o quanto Horkheimer consigna a um pensamento que se identifica com a arte uma virtude conscientizadora e reconciliadora: na arte o espírito reflete sua natureza agonística, e nesta contemplação obtém uma certa tranquilidade. Ora, como sabemos, a contemplação estética é para Schopenhauer bem-aventurada contemplação da Vontade, espírito que reflete o cego impulso de autoconservação e avança, deste modo, o primeiro passo no sentido de um apaziguamento do insaciável querer-viver⁵⁶. Assim, do ponto de vista funcional, esta representação do mundo mais distanciada da cega luta pela vida guarda uma inquestionável correspondência nestas duas filosofias.

Questão certamente mais problemática é aquela relativa à equivalência do conceito objetivo de razão horkheimeriano – o conceito propriamente dito, tal como é definido em sua filosofia tardia, e não o papel que nela desempenha – com a representação artística que figura no terceiro livro do *Mundo como Vontade e Representação*. O que torna problemática esta aproximação é o caráter ambíguo que o conceito de razão objetiva assume na filosofia tardia de Horkheimer – ambigüidade que ela não se propõe a dirimir em nenhuma ocasião. Pois além de relacionar-se com

natureza” (DE, p. 86). Ou então: “A espécie humana juntamente com suas máquinas, produtos químicos, forças organizatórias — e porque não deveríamos atribuí-las à espécie humana assim como os dentes aos ursos, já que servem aos mesmos fins e só funcionam melhor? — é, nesta época, o *dernier cri* da adaptação” (DE, p. 207).

⁵⁴ CH, p. 100 e p. 111.

⁵⁵ Cf. especialmente o apêndice “A síntese satânica de razão e natureza”.

⁵⁶ O apêndice deste capítulo, “Dois modos de representação”, expõe brevemente a doutrina de Schopenhauer sob este aspecto.

a arte, este “conceito” pretende-se efetivamente uma modalidade de razão, assim como uma concepção originária da tradição da grande filosofia, e também da teologia. Como já fizemos notar, este seu conceito retroage às imagens religioso-metafísicas do mundo antes destas terem sido desintegradas pelo advento triunfante da razão instrumental moderna; ele pretende assim evocar um conceito enfático de verdade no qual arte, moral e religião não se encontram dissociadas. A caracterização da representação artística na doutrina de Schopenhauer é, nesse sentido, inteiramente outra. Ela é tão somente juízo, e a modalidade representativa que pode ser considerada razão é unicamente aquela, na terminologia de Schopenhauer, submetida ao princípio de razão.

Enquanto imagem da essência do mundo, princípio inerente à realidade, e nesse sentido muito mais que mera faculdade mental, o conceito de razão objetiva de Horkheimer está aparentado com a visão objetiva e desinteressada das idéias de Schopenhauer, possuindo desta seu caráter revelador da verdade. Ao mesmo tempo, porém, esta concepção não deixa de corresponder, para Horkheimer, ao anseio teológico pelo estabelecimento de relações harmoniosas dos seres humanos com todas as demais criaturas, anseio por uma melhor ordenação da vida na terra.

De fato, este conceito reúne em si mesmo dois aspectos que não se dissociam na filosofia tardia de Horkheimer. Em conformidade com a teoria estética schopenhauriana, esta concepção se põe como reveladora da essência trágica da existência ao mesmo tempo em que pretende encerrar em si mesma, enquanto razão, uma idéia de reconciliação e ordenação da totalidade vital. Sua força reveladora (diante da qual o véu de Maia da aparência fenomênica do mundo se alça desocultando a vontade irracional como seu fundamento) não se separa de um propósito reconciliador ou reunificador da realidade fragmentada por interesses conflitantes, propósito este inerente – o que não deve ser menosprezado – a um saber autêntico do todo. Se a concepção objetiva de razão possui, frente à razão de autoconservação, a função conscientizadora que a arte tem na doutrina de Schopenhauer é porque, para Horkheimer, ela remete às antigas cosmologias: uma imagem da ordem natural das coisas que congraça todas as criaturas, os sujeitos pensantes entre elas⁵⁷. É porque na idéia do objetivamente razoável reflete-se o anseio pela reconciliação da vida do homem com a totalidade da existência, que a realidade ofuscada, ao mesmo tempo que esgarçada, pelo domínio duma

⁵⁷ Mesmo a verdadeira obra de arte tem para Horkheimer, o que já assinalamos, profunda afinidade com a religião: nela se exprime o sentimento de totalidade como uma imagem do que outrora se chamava verdade.

concepção subjetiva de razão pode aparecer como aquilo que essencialmente é, luta cega de interesses antagônicos. As dissonâncias e contradições da existência só podem vir à luz por intermédio de uma concepção que, como imagem da totalidade, reflete o anseio pela reconciliação⁵⁸ – anseio, nas palavras de Horkheimer, pela suprema justiça capaz de reunir os homens, e, nesse sentido, teológico.

Mas se é fato que a modalidade de representação objetiva do mundo guarda, para Horkheimer, inegável afinidade para com a teologia (o capítulo anterior deste trabalho não deixa dúvidas sobre o quanto Horkheimer insiste na necessidade da preservação de uma dimensão teológica em sua filosofia tardia), em que medida poderia ela encontrar correspondente no pensamento de Schopenhauer? Pois não podemos ignorar que ninguém deblaterou contra a teologia com mais veemência que Schopenhauer.

Tais questões concernentes à vizinhança da filosofia de Schopenhauer com a de Horkheimer exigem uma investigação aprofundada que aqui não cabe fazer. O que nos propomos a seguir será tão somente tratar de dois pontos específicos. Em primeiro lugar, gostaríamos de salientar que para Horkheimer não deixa de estar atuante na doutrina de Schopenhauer, malgrado seu conteúdo manifesto, uma renitente dimensão teológica. Em seguida, vamos nos referir à crítica que o próprio Horkheimer endereça a Schopenhauer. A supressão da vontade individual propugnada, ao final do *Mundo como Vontade e Representação*, como solução para superação duma visão egocêntrica do mundo constitui o aspecto principal desta crítica: para Horkheimer a solução passa necessariamente pela reconciliação, a ser conquistada na prática, da concepção subjetiva com a objetiva de razão. Esta crítica permitirá melhor compreender a distância que vai do conceito objetivo de razão horkheimeriano à visão objetiva e desinteressada das idéias de Schopenhauer.

Schopenhauer e a teologia. Conforme escreve a Paul Tillich, Horkheimer acredita que toda filosofia negativo-crítica comporta um momento teológico ao qual cabe reconhecer que o mundo é contingente, fenomênico: “O mérito de Kant e de Schopenhauer foi tê-lo compreendido”⁵⁹. No ensaio “Atualidade de Schopenhauer” (1961), Horkheimer reporta-se à afirmação do próprio Schopenhauer segundo a qual em certo sentido “sua doutrina poderia ser chamada a verdadeira filosofia cristã”. Para ele, o pensamento de Schopenhauer não deixa de apresentar uma marcante

⁵⁸ Há uma poesia de Drummond que o exprime à perfeição: “Os cacos da vida colados/Formam uma estranha xícara/Sem uso/Ela nos espia do aparador”.

⁵⁹ “*Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*”. Stutgard, p. 21.

dimensão teológica, por mais que este tenha se declarado ateu, por mais que tenha deblaterado contra as ilusões consoladoras da teologia dogmática. De modo análogo ao que teria ocorrido com Hegel, Schopenhauer “não pôde sublinhar suficientemente a relação de sua obra com o pensamento teológico”⁶⁰. Muito embora escreva que “quem ama a verdade odeia os deuses”, como podemos ler em seus escritos póstumos, Schopenhauer jamais deixou de se afligir com o destino reservado à verdade com a morte de Deus. Esta a contradição inquietante que se alberga no seio de sua filosofia e que empresta um vigor descomunal a sua expressão conceitual: “uma antinomia perturbadora segundo a qual a afirmação do ser verdadeiro e eterno não pode sustentar-se perante a verdade”⁶¹.

Schopenhauer identificou-se com a luta do Iluminismo contra a superstição, opondo-se à teologia e a metafísica. A cáustica lucidez de sua doutrina, ao descobrir na vontade cega a essência mais recôndita do mundo, dissipa a enganosa aparência áurea que lhe confere a antiga metafísica. A Teoria Crítica ela própria deve a Schopenhauer a insistente recriminação dirigida contra a metafísica dogmática. Os sistemas metafísicos, denuncia Schopenhauer, explicam o mal como algo negativo frente ao Absoluto; contudo só o mal é positivo, “visto que se faz sentir”⁶². O segundo preceito religioso que a Teoria Crítica tardia considera fundamental, o que se exprime na proibição judaica de representar a Deus⁶³, indica ele também o quanto esta filosofia deve à doutrina schopenhauriana. Com efeito, ao ressaltar que a crença num Deus onipotente e infinitamente bom é insustentável diante de toda dor que por milênios impera sobre a terra, Horkheimer não faz mais que repetir, com todas as letras, a conhecida argumentação de Schopenhauer a este respeito: “A miséria que se alastra por este mundo protesta demasiado alto contra a hipótese de uma obra perfeita devida a um ser absolutamente sábio, absolutamente bom, e também todo poderoso”⁶⁴. A “verdadeira teodicéia” é, para Schopenhauer, o desenvolvimento de todos os males da natureza a partir da vontade, e não a justificação do mal do mundo a partir dos desígnios divinos⁶⁵. Além disso, o papel primordial que a separação entre o intelecto e a vontade desempenha na filosofia de Schopenhauer é o de “banir de uma vez por todas a noção de uma inteligência que impusesse seus fins ao mundo”⁶⁶.

⁶⁰ CH, p. 110.

⁶¹ *Ibidem*, p. 105.

⁶² Arthur SCHOPENHAUER, *Dores do Mundo*, ed. cit., p. 6 (*De Parerga e Paralipomena*, § 149).

⁶³ O primeiro é a doutrina cristã da culpa; cf a conferência *Teoria Crítica Ontem e Hoje*.

⁶⁴ Arthur SCHOPENHAUER, *Dores do Mundo*, ed. cit., p. 11.

⁶⁵ Maria Lúcia CACCIOLA, op. cit., p. 106.

⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 102.

Porque não resta nenhum lugar para a inteligência divina se as causas e as razões dizem respeito somente ao fenômeno enquanto a Vontade, seu fundamento, permanece alheia à qualquer finalidade.

Nesse sentido, a interpretação horkheimeriana do processo civilizatório que procura desvelar sua feição histórico-natural (combatendo as explicações encobridoras da metafísica e da teologia) remonta a uma tradição filosófica que começa precisamente com Schopenhauer. Alfred Schmidt traça a história desta corrente a partir da síntese schopenhauriana de Kant com Cabanis que foi prosseguida pelos fisiólogos neo-kantistas Helmholtz e Langes, cuja *História do Materialismo* teria influenciado fortemente as reflexões de Nietzsche⁶⁷. “Conceber a história do homem como história natural. O desenvolvimento alucinado da técnica resulta do indescritível impulso de reprodução dessa raça. A técnica correspondente somente expressa a brutalidade em relação ao resto da natureza. Os homens querem assumir a supremacia”⁶⁸. “O homem, o que é ele? Uma raça de rapina que mantém sua existência às custas do restante da natureza de um modo mais brutal que qualquer outra espécie animal rapace”⁶⁹, responde um Horkheimer que julga necessário revelar que a espécie humana aceita como que enfeitiçada a condição de refinada espécie animal.

Contudo, Horkheimer guarda distância dos seguidores positivistas de Nietzsche, retornando às origens desta corrente de pensamento, precisamente a Schopenhauer, em quem afirma encontrar um necessário anseio teológico. Pois o estado natural a que nos reduzimos, Horkheimer o vê como um feitiço a ser quebrado, isto é, um fato inegável, é certo, mas que a filosofia deve denunciar ao invés de enaltecer à maneira dos positivistas: “No fundo, os antropólogos cujo pensamento [seguindo um Nietzsche mal compreendido] centra-se em torno da força e do poder, concebem a história da humanidade como uma forma de história natural [...] pretendem mover-se rigorosamente no âmbito da experiência e ater-se à análise de fatos [...]. Mas sem se dar conta disso, elevam os fatos, e antes de tudo o homem enquanto poder da natureza, à categoria de normas, e predicam a brutalidade, para a qual a sociedade encaminha-se de qualquer maneira. À filosofia, ao contrário, está negado o recurso a tais remédios, e assim fracassa no logro do positivo ao não pretender designá-lo. Unicamente denunciando as circunstâncias que lhe causam aversão é capaz de

⁶⁷ Ver Alfred SCHMIDT, *Drei Studien über Materialismus*, ed. cit., p.121.

⁶⁸ A., p. 54. Do apontamento “História natural”.

⁶⁹ CH, p. 34. Do ensaio “Sobre o Conceito de Homem” (1957).

declarar-se partidária do positivo⁷⁰. Este motivo de pensamento correspondente ao *malum metaphysicum* é justamente a grande virtude que Horkheimer declara encontrar na doutrina de Schopenhauer, exercendo-a em sua própria filosofia; ela consiste na “incapacidade de contemplar e tolerar com plena consciência a maldição quando existe a possibilidade de por-lhe fim”⁷¹. A filosofia dá razão aos positivistas quando constata o fato bruto da luta incessante dos homens contra a natureza e contra si mesmos ao longo da história até os dias de hoje; mas a filosofia não se limita a mera constatação de fatos, devendo “expressar o negativo, o horror e a injustiça de semelhante acontecer”⁷². Neste ponto ela guarda afinidade com a Teologia, mais exatamente com o anseio teológico pelo reinado final da justiça. Muito a propósito, escreveu Schopenhauer: “A desculpa ocasionalmente entreouvida para muitos vícios, ‘mas mesmo assim isto é *natural ao homem*’, não basta de modo algum; haveria que retrucar: ‘justamente por ser perverso é *natural*, e justamente porque é *natural* é perverso’. Para entender isto corretamente é preciso ter compreendido o sentido da doutrina do pecado original”⁷³. Perversidade que consiste em conferir aos fatos uma significação meramente física, e não moral.

Ao denunciar a maldição que pesa sobre o princípio do mundo, a doutrina de Schopenhauer, assim a entende Horkheimer, não teria rompido completamente seus laços com a teologia. Uma breve tentativa de definição do “materialismo” desta doutrina poderia esclarecê-lo. Com efeito, designar a doutrina de Schopenhauer como materialista *tout court* exige certas considerações adicionais. Antes de mais nada, é preciso distingui-la de um materialismo de tipo mecanicista, de que se faz justamente crítica. Pois para Schopenhauer o que existe fora e independentemente da consciência dos homens não é a matéria com sua legalidade própria como quer um materialismo mecanicista. A lei natural ela mesma, embora não deixe de ser apropriada para descrever o comportamento da matéria das ciências da natureza, Schopenhauer a entende como mera representação correspondente à manifestação de algo para ela irrepresentável em definitivo. É o querer-viver desta matéria aquilo que se furta da consciência. Sua “matéria”, então, deve ser tomada como este impensado responsável pela própria gênese do pensamento consciente e que está sempre a determiná-lo. Depois, é preciso dizer que se é certo que esta doutrina chama a atenção para o “querer viver”, razão de ser oculta da matéria concebida pelas

⁷⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁷¹ *Ibidem*, p. 109.

⁷² *Ibidem*, p. 35.

⁷³ *Parerga e Paralipomena*, Abril, São Paulo, 1985, p. 226 (col. Pensadores).

ciências naturais como inerte, é igualmente certo que seu materialismo não é simplesmente organicista. E isto porque não são os processos orgânicos estritamente considerados pela biologia e pela fisiologia em sua época nascentes – e que fazem da consciência e do intelecto um produto ou uma função que serve a autoconservação do organismo – que constituem para Schopenhauer a essência do mundo, mas os esforços incessantes, anseios e frustrações da existência. Pois quando sua doutrina concede primazia para a Vontade, impulso vital de todo organismo (cujo intelecto ou forma de consciência é manifestação ulterior e subserviente), quando atenta para o impensado dos processos vitais que está na base de toda forma de pensamento, e quando descobre em todo ser dotado de consciência sobretudo um organismo ainda preso às forças duma natureza incosciente, esta doutrina está sempre a assinalar a crueldade e a insensatez de tudo o que se submete ao cego afã de existir. As formas superiores de vida incapazes de se libertarem da vontade estão fadadas a sofrer e causar sofrimento. Digamos assim que se a filosofia de Schopenhauer é um materialismo, sua matéria não é nem a matéria inerte, nem a mera matéria orgânica, e nem mesmo o impulso vital em si mesmo, mas a dor, e não exclusivamente a dor da existência humana, mas de toda a natureza que subsiste mediante uma luta tão hedionda quanto incessante, fazendo da existência algo insuportável.

Se nos reportarmos à necessidade metafísica schopenhauriana, talvez consigamos nos acercar ainda mais do persistente anseio teológico que Horkheimer julga descobrir em Schopenhauer. Que é, afinal, esta sua necessidade metafísica senão a necessária expressão do inconformismo humano frente às absurdas condições de nossa existência física? Senão o apelo a algo que a transcenda? O absoluto metafísico tem sua origem no mal existente, daí podermos dizer com Alfred Schimidt que a necessidade metafísica de Schopenhauer acompanha muito de perto a necessidade física: o homem é um *animal metaphysicum* somente porque primeiro é um *animal physicum*⁷⁴. É sobretudo porque nossa existência é limitada e repleta de dores que a existência do mundo é para nós espantosa, problemática, enfim, um enigma insolúvel e inquietante cuja solução nos exigiu e continuará a exigir de nós os mais tremendos esforços: “Sem dúvida, é o sentimento da morte, aliado ao espetáculo dos sofrimentos e das misérias da vida, que dá impulso mais forte às considerações filosóficas”⁷⁵. Tamanho é o somatório de infortúnios que a existência nos reserva que

⁷⁴ *Drei Studien über Materialismus*, ed. cit., p. 86. Do ensaio “*Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*”.

⁷⁵ *O Mundo como Vontade e Representação*, ed. cit., p. 34. A filosofia não deixa de ser uma espécie de metafísica – também ela é expressão do espanto que em nós provoca a existência do mundo –, dela diferindo apenas porque encontra provas em si mesma.

“não tardamos a nos convencer de que a inexistência do mundo é não somente concebível, mas mesmo preferível a sua existência”⁷⁶. Bem demonstram a contingência do mundo, aos olhos de Schopenhauer, o quanto a existência nos parece problemática e o quanto buscamos uma explicação metafísica do porque o mundo existe da maneira como existe. Fosse ele absolutamente necessário a ponto de toda sua existência real confundir-se com a possível, então, ao invés da perplexidade e da insatisfação que a vida nos causa, só nos restaria manifestar uma conformidade incondicional frente a tudo que é como deve ser, e seríamos otimistas, ou fatalistas. Mas é fato incontestante que o mundo e a vida são para a humanidade “um problema que choca vivamente mesmo os espíritos mais acanhados”⁷⁷.

Tal como os sistemas metafísicos, os religiosos resultam dessa mesma necessidade humana de descobrir o que há para além da natureza, para além da existência fenomênica. No que diferem é apenas em que a metafísica, buscando legitimar-se a si mesma por meio da razão, exige um grau de reflexão e cultura de que nem todos os homens podem dispor, enquanto a religião, justificando seus sistemas extrinsecamente, isto é, recorrendo à revelação que os milagres devem corroborar, vêm a servir à imensa maioria dos homens capazes apenas de crer⁷⁸. A verdade profunda que a religião, por meio de seu caráter alegórico, coloca à altura da compreensão limitada da maioria dos homens, corresponde ao mesmo anseio metafísico por uma “ordem de coisas muito diferente, uma ordem de *coisas em si*, diante da qual desvanescem-se as leis deste mundo dos fenômenos”⁷⁹.

Crítica da supressão schopenhauriana da individualidade. Outro proveito que pode ser tirado desta exposição atenta em assinalar os laços de afinidade que unem mais estreitamente as concepções tardias de Horkheimer com a doutrina de Schopenhauer é o de evidenciar em que medida Horkheimer permanece preso ao que, com Habermas, chamamos filosofia da consciência. Pois a crítica que Horkheimer empreende do conceito de razão subjetiva se faz, à semelhança de Schopenhauer, recorrendo, na forma de um contraponto, à representação objetiva do mundo. Como já notamos, esta modalidade de representação julga prescindir absolutamente do sujeito do conhecimento: o puro sujeito do conhecimento schopenhauriano resulta mesmo da supressão da individualidade, da completa

⁷⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 35-6.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 36.

emancipação dos interesses particulares⁸⁰. Vale a pena lembrar aqui que a duplicidade representativa do mundo em Schopenhauer está relacionada com a divisão da consciência em duas partes totalmente heterogêneas, a do querer e a do conhecer. Na primeira, a vontade possui absoluta primazia sobre o intelecto; a modalidade subjetiva de representação obedece fielmente à vontade, fonte de todos os males do mundo. A segunda modalidade representativa é a que alcança a supremacia do conhecer e até mesmo seu desligamento da vontade: “Assim, é ela que possibilita a apreensão objetiva do mundo através do intelecto, ou seja, ‘o conhecimento das Idéias platônicas das coisas donde surge a arte, como particularidade do gênio’⁸¹. Completamente depurada de seus próprios interesses, esta representação surge como um posto de observação tranquilo e desinteressado a partir do qual pode ser contemplada a tragédia da vida cujo argumento é ditado pelo instinto de autoconservação⁸².

Em suas reflexões, Horkheimer também responsabiliza a predominância do conceito de razão subjetiva, que ele também denomina razão de autoconservação, pela barbárie de nossa época. Mas como procuraremos mostrar a seguir, sobretudo acompanhando aqueles apontamentos de *Notizen* nos quais Horkheimer trata especificamente da doutrina de Schopenhauer, a renúncia a si mesmo que propõe *O Mundo como Vontade e Representação* não é mais que uma funesta consequência do processo histórico. Para Horkheimer, se existe alguma esperança para a humanidade ela consiste não na aniquilação da vontade do indivíduo isolado, mas na conquista de uma efetiva individualidade capaz de exercer-se em função da coletividade, o que implica a reconciliação da razão subjetiva e instrumental dominante com sua concepção objetiva de razão, reconciliação que deve ser prática ao mesmo tempo que teórica.

Certo é que a metafísica de Schopenhauer não identifica a redenção com sua própria doutrina e tampouco denega a realidade do sofrimento e da miséria. Nisso

⁸⁰ Remetemos o leitor mais uma vez ao apêndice deste capítulo no qual fazemos, nesse sentido, uma breve recapitulação da doutrina de Schopenhauer.

⁸¹ Maria Lúcia CACCIOLA, *op. cit.*, p. 118.

⁸² Na *Genealogia da Moral*, vale notá-lo pelo efeito de contraste, Nietzsche reprova a teoria estética de Schopenhauer porque toda ela constrói-se do ponto de vista do espectador e não do artista criador. A grande vantagem que Schopenhauer encontra na contemplação estética é a libertação dos tormentos do querer. O belo atua para ele como um narcótico, acalmando a vontade. Nietzsche contrapõe a esta concepção a de Stendhal, para quem o belo, encerrando uma *promesse de bonheur* (e Adorno retoma esta expressão), excita a vontade. Para Schopenhauer, porém, a representação é um meio de subtrairmo-nos à “odiosa pressão da vontade” (*cf. Genealogia da Moral*, III, § 6, 7, 8).

ele distingue-se dos otimistas oficiais que inventaram o “conto de fadas da metafísica dogmática” para tranquilizarem-se com os padecimentos do mundo. Para Horkheimer, contudo, Schopenhauer recaí mais uma vez no dogmatismo otimista quando, no final de seu sistema, admite a negação da vontade de viver, “vale dizer, o fim do sofrimento como uma realidade metafísica”⁸³. Deste modo, ele acaba por acatar a reconciliação em termos da compreensão como quietismo: o “pecado original” da separação de uma vontade individual frente à unidade do todo é expiado pelo movimento inverso de retorno sem mediações ao uno. Como aponta Horkheimer, o fato de Schopenhauer atribuir à negação da vontade individual tamanho poder redentor deve-se a que “no fundo pensa que a cobiça e o tédio correspondem tão somente à vontade do indivíduo”, e não à vontade em si mesma como princípio da realidade (onde se evidencia mais uma vez seu moralismo radical). Por este motivo, Horkheimer considera o quarto livro do *Mundo como Vontade e Representação* um “descarrilhamento” da doutrina de Schopenhauer, refutado porém pelos três anteriores, pois nestes a razão conserva-se contra si mesma, e a filosofia não dá lugar a um duvidoso consolo. A doutrina de Schopenhauer falha, assim, ao conceber a redenção como atributo do indivíduo isolado, como um processo na verdade psicológico e não metafísico, convertendo a experiência do mundo em quietismo. Porque o padecimento é inerente a uma realidade infinitamente mais ampla e duradoura que aquela experimentada pelo indivíduo, porque “o padecimento é eterno”, ele não desaparecerá com a consciência que o experimenta: “Tudo quanto sonha para si mesmo um ser humano como fim do padecimento, a morte e a ressurreição, tudo quanto ponha como absoluto, o amor celestial e terreno, é um momento da má infinitude”⁸⁴.

O questionamento da concepção que faz do próprio eu o ponto central em torno do qual gira a existência é o que empreende, como expusemos alhures, a crítica horkheimeriana do conceito de razão subjetiva. De acordo com um outro apontamento de *Notizen*, desta crítica não escapa nem mesmo o segundo livro do *Mundo como Vontade e Representação* no qual, como se sabe, Schopenhauer sustenta que o sujeito cognoscente constitui a premissa, a condição da representação do universo, em suma, que o mundo é *minha* representação. Para Horkheimer, se não somos capazes de deixar de tomar o eu como critério decisivo do prazer e do desprazer é porque nossa razão reduz-se a uma faculdade exclusivamente subjetiva, à

⁸³ A, p. 220. Do apontamento “Schopenhauer enquanto otimista”.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 221.

função de autoconservação – o que, sendo próprio dos animais, nos dispõe no plano da animalidade. Porque encontramos-nos presos a esta atitude egocêntrica, faz-se necessário hoje mais do que nunca reconhecer que ela é um rematado contra-senso. Pois precisamente o domínio desta concepção subjetiva e instrumental de razão leva a cabo a transformação do indivíduo e da sociedade em natureza indiferenciada: o indivíduo reduz-se a um complexo de átomos e sensações dentro do confuso microcosmos que se chama sociedade humana e do qual distingue-se somente pelo nome. A marcha da evolução industrial, com seus efeitos desintegradores, destrói as condições materiais e espirituais necessárias para a permanência do indivíduo: “Na realidade social atomizada o átomo é fissionado como na realidade física”⁸⁵. A concepção subjetiva e instrumental faz do indivíduo uma futilidade; ele próprio aparece para o sujeito do conhecimento com a mesma insignificância de todos os demais indivíduos, com a mesma insignificância da terra na vastidão do universo. Que sentido pode ter então, pergunta-se Horkheimer, fazer depender minha felicidade, meus sentimentos, etc... daquilo que minha própria representação pode reconhecer como desprezível? “Não é que se questione que as representações conscientes sejam referidas ao eu (segundo Husserl) ou organizadas pelo eu (segundo Freud), mas que sentido tem fazer depender dele meus sentimentos, minhas aspirações, minha compreensão do mundo, minha felicidade e minha tristeza”⁸⁶. A única maneira através da qual o indivíduo pode resistir ao desaparecimento que lhe reserva o curso da história, à sua dissolução na espécie, é precisamente, enquanto sujeito do conhecimento, “incorporar esta futilidade e relatividade em suas reflexões, e guiar-se de acordo com a *verdade*, e não segundo a causalidade de estar vinculada precisamente a este indivíduo”⁸⁷. Que este necessário reconhecimento da insignificância do indivíduo não passa pela aniquilação schopenhauriana da vontade de viver, que esta compreensão objetiva não se faz às expensas da purgação quietiva dos interesses do sujeito do conhecimento, mas mesmo implica, ao contrário, uma concepção ativa do indivíduo consciente de sua finitude, é o que o apontamento “Vaidade necessária” deixa claro: “É verdade. Um indivíduo isolado não pode modificar a marcha do mundo. Mas se toda sua vida não é o desespero selvagem que se ergue e se rebela contra ela, tampouco poderá realizar de bom o infinitamente pequeno, insignificante, fútil, vaidosamente miserável para o qual está capacitado

⁸⁵ *Ibidem*, p. 57. Do apontamento “Progresso, justiça e ocaso do eu”.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 38. Do apontamento “A futilidade do indivíduo”.

⁸⁷ *Ibidem*. O sublinhado é nosso.

como indivíduo isolado”⁸⁸. Quando, em sua crítica da razão de autoconservação, Horkheimer denuncia a adequação incondicional ao existente decorrente do exercício do autodomínio, do sacrifício das inclinações naturais do indivíduo, e fala a favor do inconformismo fundado no anseio pelo inteiramente outro, ele assume, o que é notório, uma posição oposta àquela do desfecho quietismo do quarto Livro do *Mundo como Vontade e Representação*: “A significação do indivíduo encontra-se em vias de desaparecer; contudo, este pode intervir criticamente no processo em curso tanto pela teoria como pela prática ao contribuir, mediante métodos apropriados à época, para a formação de entes coletivos inadequados à mesma que podem preservar o indivíduo numa autêntica solidariedade”⁸⁹.

Tudo bem considerado, a crítica que Horkheimer endereça a Schopenhauer não se limita à reprovação do desfecho quietismo do quarto livro do *Mundo como Vontade e Representação*, no qual o sujeito do conhecimento deve levar a termo, numa espécie de penitência, a negação da vontade individual. Antes disso – e mais fundamental –, Horkheimer volta-se contra a hipóstase da categoria de indivíduo autônomo e sua conseqüente independentização frente às condições históricas e sociais em que se insere, o que, conforme já expusemos, tanto mais se acentua quanto mais declina uma concepção objetiva de razão. Para Horkheimer, com o declínio desta concepção perde-se o conhecimento de que o homem encontra-se social e historicamente condicionado, de que a sociedade e os indivíduos determinam-se reciprocamente. Daí a falta que fazem, na atualidade, a tradição da grande filosofia (a denúncia hegeliana da crença no ente que depende apenas de si mesmo, a crítica da absolutização do imediatamente experimentado), assim como o conhecimento da tradição teológica: “o saber acerca do entrelaçamento indissolúvel da liberdade humana com o condicionamento”⁹⁰. A superestimação da noção de homem isolado, de um presumível homem autêntico⁹¹, só faz eternizar esta relação de dependência ao não esclarecer que a história continua dependendo dos homens. Os indivíduos são um produto histórico, e sua constituição está marcada pelas formas de vida social e cultural a que pertencem; a totalidade social só deixa de marcar os indivíduos se estes podem nela se reconhecer *com razão* (e não, como quiseram Rousseau e Hegel, reconhecer-se imediata e incondicionalmente no

⁸⁸ *Ibidem*, p. 219.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 259. Do apontamento “Em prol do inconformismo”.

⁹⁰ CH, p. 12. Do ensaio “Sobre o Conceito de Homem”.

⁹¹ Horkheimer volta-se aqui contra as correntes existencialistas de seu tempo: a enganosa imagem existencial do homem suprime a tensão entre ser e existir, entre a idéia de Deus e a de homem.

espírito objetivo, sociedade ou estado), quando “sua espontaneidade racional converte-se em princípio transparente de seu existir”⁹², o que é uma outra maneira de referir-se à realização na prática da perfeita harmonia entre as concepções subjetiva e objetiva de razão – situação em que, na satisfação do interesse particular, está presente a vontade da coletividade.

Compreendemos, portanto, que não se trata de condicionar a superação da concepção subjetiva de razão imperante à supressão da individualidade do sujeito do conhecimento (tornado puro sujeito do conhecimento purgado da vontade), como o faz Schopenhauer no seu quarto livro. Ao contrário, trata-se de reconhecer a futilidade e a insignificância do indivíduo como uma realidade decorrente do predomínio desta mesma concepção subjetiva e instrumental⁹³, reconhecimento apenas possível mediante o apelo a uma representação objetiva que, para além de mera faculdade subjetiva, dissesse respeito à totalidade da existência como seu princípio imanente.

Segundo Horkheimer, foi justamente por compreender que a negação de todo existente propugnada por Schopenhauer – a aniquilação do indivíduo, sua identificação com aquilo que ele não é, a entrega ao nada –, longe de representar uma solução emancipatória, é a própria consequência do processo civilizatório fundado na repressão instintual, que Nietzsche ultrapassou seu mestre⁹⁴. Ele advertiu que “o pessimismo de Schopenhauer negava a mesma coisa que o horrendo processo de racionalização da sociedade: a beleza do mundo cuja premissa é o esplendor da vida, e descobriu a má contradição na obra do mestre”⁹⁵. Em perfeito acordo com a lógica do processo histórico e em seu prolongamento, a doutrina de Schopenhauer terminou por negar a fantasia, a espontaneidade, a liberdade de pensamento e, por fim, a própria filosofia.

⁹² CH, p. 19.

⁹³ Para Horkheimer, como sabemos, a vida que obedece cegamente a vontade, mantendo a humanidade presa no “círculo mágico do egoísmo”, é aquela onde impera a concepção subjetiva de razão – razão que reduzida a mera função de autoconservação converte a história humana em história natural e leva à autoaniquilação do indivíduo.

⁹⁴ Já no apontamento “Budismo” de *Dämmerung*, encontramos uma crítica de cariz nietzscheano a Schopenhauer. Se os homens hoje renunciam com tamanha boa vontade a sua individualidade, é porque na verdade não chegaram a conquistá-la de fato, é porque seu eu não deixou de ser uma falsa hipótese: “De um certo ponto de vista, o budismo representa uma atitude especialmente viril. Leva a desprezar bens que não puderam ser alcançados por sua própria força. A estes bens pertence todo o real: a vida, a saúde, a riqueza, inclusive o eu” (O, p. 70). Os que renunciam a si mesmos são os que não lograram conquistar uma efetiva individualidade, assim como, pela moral dos ressentidos, os que se autoafirmam bons de espírito são os que não foram capazes de demonstrar seu valor na realidade.

⁹⁵ A, p. 77. Do apontamento “Schopenhauer e Nietzsche”.

Uma genealogia do ideal a partir de seu contrário, como a que realizou Nietzsche, aponta a vontade de domínio como derradeira razão de todos os ideais transcendentais e desmascara as sublimes criações espirituais como resultado de uma cruel repressão dos instintos. Ora, para Schopenhauer, como sabemos, a contemplação desinteressada das idéias – a representação artística emancipada do princípio de razão na qual manifesta-se a natureza íntima do mundo – exige a supressão de todo interesse subjetivo. O Nietzsche da maturidade descobre, assim, na metafísica schopenhauriana o mesmo traço regressivo e impotente sob o qual manifesta-se a vontade de domínio ao longo da civilização ocidental desde Sócrates: aquele que desacredita os instintos e deprecia as pulsões.

A respeito deste traço regressivo, Horkheimer assinala em outro apontamento o quanto Schopenhauer desconhece o fervor e o transbordamento: “É um burguês e o estado de ânimo do qual fluem seus pensamentos é o da frialdade e da avareza”⁹⁶. É sempre com um tom de denúncia e afronta que este moralista dos moralistas se refere à vontade de viver e de bem estar essenciais a toda criatura. Ora, escreve Horkheimer, quem não é capaz de amar a felicidade não pode sentir verdadeiramente a compaixão que sua doutrina converte, não obstante, em fundamento do bem e mesmo em fonte de compreensão. Este o defeito de que padece seu pensamento e que Nietzsche soube tão bem intuir⁹⁷.

Sob um outro aspecto, o próprio Nietzsche, por sua vez, não faz mais que responder à marcha do mundo. Como já afirmamos, quanto mais a razão impunha-se na história da civilização como faculdade subjetiva regida pelo princípio de autoconservação, vale dizer, como uma potência desintegradora da estrutura comunitária da existência, tanto mais desesperada e inútil tinha que afigurar-se a imposição dos valores morais. Foi a falta de uma “missão coletiva” capaz de reunir os homens, isto é, a ausência do interesse da coletividade no interesse individual, que, de acordo com Horkheimer, fez com que os valores tivessem que ser impostos como objetivos independentes da vontade dos sujeitos e esquecidos enquanto tais

⁹⁶ *Ibidem*, p. 161-2. Do apontamento “O burguês Schopenhauer”.

⁹⁷ Assim como a autêntica compreensão implica inconformismo, a verdadeira compaixão não está isenta do desespero que clama pelo alívio do sofrimento dos homens. Se devemos dizer que toda solidariedade provém de um amor compaixão, é preciso asseverar, por outra parte, que enquanto haja sobre a terra fome e miséria, quem puder ver não terá tranquilidade. A resignação na dor, com que se contentam a teologia e a metafísica, não pertence a este pensamento. A consciência de nossa finitude deve contribuir para uma ação efetiva no sentido de aliviar o penar da existência terrena. Mas no ensaio “Atualidade de Schopenhauer”, mesmo a este respeito Schopenhauer se salva: “Schopenhauer não sancionou filosoficamente a solidariedade com o sofrimento, a comunidade dos homens abandonados no universo, opondo-se à teologia, à metafísica e a toda classe de filosofia da história positivista” (CH, p. 101).

pela mesma vontade que os criou, exigindo a negação do prazer individual e decretando o fim do mundo antigo bem antes de Nietzsche tê-lo acusado. Bem antes de seu golpe de martelo, é a falta desta missão coletiva que corrói e despedaça as tábuas da lei: “A cultura européia pereceu por falta de futuro, visto que os indivíduos deixam de desenvolver-se quando já não há uma missão coletiva que os una”⁹⁸. Na estrutura do mundo moderno, o desacordo entre o interesse geral e o individual torna os valores vazios e, portanto, passíveis de serem desmascarados – assim como todos os ideais transcendentais deixam-se depurar por uma concepção de razão formal e instrumental⁹⁹.

É ainda a persistência deste desacordo estrutural – não tematizado pela filosofia de Nietzsche e do qual não se ressentem – que faz de sua afirmação da vontade um gesto ainda mais desesperado que a aniquilação schopenhauriana do querer viver. Pois se a lógica do processo histórico leva à autodestruição do indivíduo justamente porque funda-se na entronização do indivíduo autônomo, a afirmação da vontade individual só pode soar como um contra-senso ainda maior que sua inevitável denegação: “O único problema é que a afirmação de Nietzsche soa ainda mais desesperada que espontânea, que nele o pessimismo não só é derogado como continua, mais insanável e desvairado ainda que em seu fundador”¹⁰⁰. No essencial, vemos que Nietzsche é recriminado, afinal, pelo mesmo motivo que Schopenhauer: ambos deixam de colocar em questão a interrelação que se estabelece entre o nível individual e o da totalidade vital, fazendo recair sobre o indivíduo isolado (quer por sua negação resignante, quer por sua afirmação desesperada) a responsabilidade pela resolução de um processo que o ultrapassa de muito – e que o ultrapassa com mais forte razão quando não é posto em questão. Tal processo prende-se ao domínio dum concepção subjetiva de razão cegamente voltada sobre si mesma e desconectada dum sistema de fins objetivos.

⁹⁸ A, p. 154. Do apontamento “Tábuas corroídas”.

⁹⁹ Cf. a este respeito o apêndice deste trabalho sobre o ensaio “Razão e Autoconservação”.

¹⁰⁰ A, p. 77. Do apontamento “Schopenhauer e Nietzsche”.

APÊNDICE

Dois modos de representação

Quando, no início dos anos 40, Horkheimer julga ser necessário empreender uma crítica radical da razão, ele passa a entender como de autoconservação a razão que nos anos 30 ele definira, na esteira de Lukács, como formal e subjetiva. Ora, é em conformidade com a doutrina de Schopenhauer, podemos admitir, que Horkheimer passa a caracterizar a razão como função de autoconservação – razão que além do mais passa a caracterizar toda a história da civilização e não apenas seu momento burguês. Com efeito, de acordo com o Horkheimer tardio os três aspectos do conceito de razão predominante no mundo moderno – subjetivo, formal e instrumental (no sentido de instrumento de autoconservação) – são igualmente próprios da modalidade representativa do mundo que Schopenhauer designa como sendo aquela submetida ao princípio de razão. Para Schopenhauer o conhecimento submetido ao princípio de razão é, em virtude de seu *principium individuationis*, uma representação ao mesmo tempo que subjetiva formal, isto é, restrita à superfície fenomênica do mundo. Que ele seja ainda um conhecimento empenhado exclusivamente na autoconservação do indivíduo, ou, na terminologia de Schopenhauer, é serviço inconsciente da vontade, é o que também procuraremos evidenciar a seguir por meio de uma breve recapitulação da doutrina de Schopenhauer.

Começemos por lembrar que para Schopenhauer a representação do mundo se dá sob duas formas distintas que não devem ser confundidas. O primeiro e o terceiro livros do *Mundo como Vontade e Representação* tratam ambos do mundo como representação; os outros dois, do mundo como vontade. Porém no primeiro Schopenhauer trata da representação fenomênica do mundo, objeto da experiência e da ciência, enquanto no terceiro a representação considerada concerne mais propriamente ao ser do mundo. Como é sabido, a vontade é, para Schopenhauer, a essência de todo fenômeno. Como coisa em si ela manifesta-se enquanto fenômeno e em todo fenômeno, mas é inteiramente diversa de qualquer forma fenomenal, pois a representação submetida ao princípio de razão diz respeito somente à visibilidade da vontade e jamais à própria vontade que se torna visível. A vontade em si mesma não

admite a forma geral de representação de ser objeto para um sujeito segundo o princípio de razão. Por isto não tem causa e está fora do tempo e do espaço.

Um hiato se abre assim, na doutrina de Schopenhauer, entre a aparição da vontade e a própria vontade. Contudo, ambas dizem respeito a uma só e mesma coisa que apreendemos de maneiras diferentes e incongruentes. Duas faces de um mesmo mundo, é certo; não esqueçamos, porém, que nesta filosofia cujo ponto nodal é a primazia da Vontade sobre o intelecto apenas uma delas faz juz à verdade enquanto desvelamento do ser (*alethéia*). Pois a representação [*Vorstellung*] que se limita à mera aparência da vontade, ignorando o que subjaz a esta aparência e mesmo a torna possível, é mais uma dissimulação que uma revelação da verdadeira natureza do mundo – neste sentido, ela é mais propriamente uma encenação [*Verstellung*]¹⁰¹.

¹⁰¹ Com efeito, há porventura um motivo mais marcante nesta obra que o da grande mascarada humana? Poderia ela ter se ocupado com mais veemência em apontar a hipocrisia dos homens, a irremediável impostura desses seres tanto mais animalescos quanto mais se representam como homens? Schopenhauer ama a transparência de seu cão: a natureza cega em si mesma não lhe desperta repugnância. O que não lhe causa aversão nos animais provoca-lhe no entanto, quando se trata de homens, o mais profundo desprezo: a falta de razão e a bestialidade. Certamente seu caso é o daquele que veio a maldizer os homens porque os amou em demasia: “Devo confessá-lo sinceramente: a vista de qualquer animal regozija-me o coração [...]. Pelo contrário, a presença dos homens excita quase sempre em mim uma pronunciada aversão” (*Dores do Mundo*, ed. cit., p. 169). Esta filosofia dificilmente cumpriria de forma mais contundente o papel de nos despertar das ilusões de nossa consciência. Ela não nos diz simplesmente que, malgrado nossas presunções, não passamos de animais, mas sim que acreditarmo-nos superiores e distintos dos animais é o que, paradoxalmente, nos faz animais de um modo específico. A razão de que acreditamos dispor, como um privilégio em relação aos demais animais, para realização de nossos próprios interesses e propósitos é ainda mais ardilosa e preversa do que pensamos: ao contrário do que imaginamos, é ela que dispõe de nós, atendendo às vontades de uma natureza tão implacável quanto insondável. Pois na imensa maioria dos homens a consciência não passa de uma ilusão; tudo o que se relaciona com nossa faculdade de representação não escapa da natureza, pondo-se a seu serviço como instrumento. Ela não passa, no geral, de uma imagem enganadora que a natureza nos apresenta, uma encenação, para que satisfaçamos seus designios voluntariosos com diligência ainda maior. Por aquilo que se nos afigura ideal regozijamo-nos antecipadamente; por esta ilusão nos sacrificamos de boa vontade; contudo, este bem supremo não vai além de uma máscara que reveste e transfigura o instinto (cf. a respeito as considerações de Schopenhauer sobre o amor). Pois as potências naturais que falam em nome dos designios da espécie atuam ainda mais eficientemente no indivíduo quando aparecem a ele idealizadas e racionalizadas; quando julga obedecer apenas aos seus desejos o indivíduo é um escravo ainda mais subserviente da natureza: “Esta ilusão não é mais do que o instinto. É ele que, na maioria dos casos, representa o sentido da espécie, os interesses da espécie ante a vontade. Mas como aqui a vontade se torna individual, deve ser enganada de modo a que conceba pelo sentido do indivíduo os designios que o sentido da espécie tem sobre ela” (*Dores do Mundo*, ed. cit., p. 44). *Artifício da natureza, conquista suprema da evolução animal, a razão humana é instrumento cuja eficácia se deve justamente à negação de sua condição: é forçosamente fraca sua luz a propósito dos designios cruéis que individualmente nos reserva a natureza, pois ela a serve tanto melhor quanto mais inconscientemente. A razão, assim, não é somente o velamento de sua naturalidade; mesmo esta impostura é artifício de que lança mão a natureza. A contradição é o sinal que nos marca: a ostentação de uma máscara de traços sublimes e delicados a transfigurar uma voracidade animalesca. Como seres humanos escondemos de nós mesmos nossa natureza; a falsidade é nossa condição; a deformidade moral, um pecado original. Somos por natureza criaturas corrompidas: “Pues el delito mayor del hombre es haber nacido”, como diz Calderón muito ao gosto de Schopenhauer. O que é verdadeiramente execrável para Schopenhauer não é*

Assim, há uma representação restrita à superfície fenomênica do mundo: ela resulta de um modo de conhecimento próprio do intelecto do sujeito que se faz condicionado pelo que Schopenhauer chama princípio de razão, isto é, pelas determinações de espaço, tempo e causalidade. (Ocioso dizer que Schopenhauer toma de Kant este sujeito para o qual todo conhecimento e experiência possíveis são sempre do fenômeno, jamais da coisa em si.) A forma sob a qual se encontra condicionado todo conhecimento do sujeito, o princípio de razão, é também princípio de toda finitude e de toda individuação. Schopenhauer vincula deste modo o princípio promotor da individuação com o princípio regulador do conhecimento fenomênico do mundo: “O primeiro modo de conhecimento apreende apenas o fenômeno mediatizado pelo *principium individuationis*”¹⁰². Pois a multiplicidade dos indivíduos, diz ele, só é concebível no tempo e no espaço, assim como é somente pela causalidade que concebemos o surgir e o desaparecer destes indivíduos. Todo conhecimento do sujeito, enquanto este conhece como indivíduo, limita-se à face aparente do mundo, representação enquanto objeto para um sujeito. A representação submetida ao princípio de razão apreende tão somente uma manifestação fenomênica da verdade: “O conhecimento científico adquirido por experiência [...] não constitui a verdade, mas somente a aparência desta”¹⁰³. Mais ainda, esta forma de conhecimento e todo conhecimento resultante do princípio de razão encontra-se estreitamente unida à vontade, vale dizer, a seu serviço.

Nos animais, a vontade e a inteligência não se encontram tão separados como no homem. Por isto os animais não são capazes de se admirarem com sua própria existência; eles ainda participam da onisciência inconsciente da natureza. É somente no homem, com o aparecimento da razão, que a vontade de viver, essência íntima da

fazemos parte da natureza muito embora pensemos o contrário, mas sim justamente quando pensamos o contrário. O que é revoltante é a inconsciência quase necessária dessa participação, ou, mais propriamente, a incapacidade generalizada de nossas faculdades de representação para transcenderem de fato esta condição. Na imensa maioria dos homens o entendimento obedece fiel e cegamente às vontades naturais, embora excepcionalmente, no homem de gênio, ele seja capaz de libertar-se. A vontade é capaz de cobrar consciência de si mesma tão somente nos níveis mais altos de sua objetivação, encimando um inabarcável contingente de criaturas que mergulha na inconsciência. O homem que chega a contemplar sua própria natureza constitui um caso limite digno de admiração. E ainda assim, mesmo a consciência mais esclarecida, aquela capaz de se reconhecer como vontade, não deixa *eo ipso* de obedecer à vontade, a quem sempre cabe a primazia nesta doutrina: a vontade é o ser, sua negação é o nada. O entendimento esclarecido é incapaz de inverter a relação de primazia da vontade para comandá-la. Para aquele que for capaz de, horrorizado, contemplar sua verdadeira face, a vontade, apenas um último e derradeiro gesto é ainda possível: a aniquilação da vontade lhe cai como um golpe de misericórdia.

¹⁰² Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga e Paralipomena*, ed. cit., p. 202 (Col. Os Pensadores).

¹⁰³ CH, p. 96. Do ensaio de Horkheimer “Atualidade de Schopenhauer”.

natureza, chega por fim a refletir sobre si mesma – depois de se ter elevado através dos dois reinos dos seres inconscientes (minerais e vegetais) e, em seguida, através da longa e vasta série de animais. No homem, a vontade pode enfim “admirar-se de sua própria obra e a si mesma se pergunta o que ela própria é”¹⁰⁴. A capacidade de espantar-se com a própria existência é correlata no homem ao despertar da consciência da finitude de toda existência, isto é, do conhecimento da morte. Schopenhauer designa esta faculdade exclusiva do homem por sua necessidade metafísica: “O homem é pois um *animal metaphysicum*”¹⁰⁵. As fronteiras que separam o *animal metaphysicum* dos demais animais não são, porém, absolutamente claras. Pois mesmo entre os homens, ressalva Schopenhauer, há aqueles cuja inteligência é fraca, permanecendo inteiramente fiel à missão primitiva de servir a vontade como intermediária dos motivos. A bem da verdade, estes não são minoria: na imensa maioria dos homens a inteligência ainda une-se estreitamente, como parte integrante, ao mundo e à natureza – tal como ocorre nos animais: “Entre todos os animais e entre a imensa maioria dos homens o conhecimento, racional ou intuitivo, põe-se a serviço da vontade para realização de seus fins, permanecendo quase sempre pronto a servi-la sem reserva: neste estágio de objetivação da vontade, o conhecimento atua como simples meio de conservação do indivíduo e da espécie, da mesma forma que qualquer órgão do corpo”¹⁰⁶. Em sua terminologia, Schopenhauer designa por entendimento este conhecimento que atua, ainda escravo do afã da existência, como mero meio de autopreservação do indivíduo na luta pela vida. O entendimento é o conhecimento que não atingiu o nível de emancipação próprio da admiração filosófica: “O entendimento é o mesmo em todos os animais e em todos os homens; em todos tem a mesma forma simples, a saber, conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa, ou da causa ao efeito, e nada mais”¹⁰⁷.

O *principium individuationis* é o que, segundo Schopenhauer, faz com que a vontade – que como essência é comum a todos os seres – apareça múltipla como sucessão no tempo ou como coexistência no espaço. Em virtude da individuação a vontade manifesta-se isoladamente em cada ser, que destarte faz-se indivíduo distinto dos demais. A faculdade de conhecer de cada indivíduo concebe o mundo como objeto unicamente em vista da conservação de si mesmo, e por isto volta-se

¹⁰⁴ Arthur SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, ed. cit., p. 33.

¹⁰⁵ *Idem, Ibidem*, p. 33.

¹⁰⁶ *Idem, Ibidem*, p. 67.

¹⁰⁷ *Idem, Ibidem*, p. 32.

totalmente para o exterior, de modo que cada indivíduo se considera o centro do mundo e só vê as coisas que pessoalmente o tocam. Enquanto indivíduo ele é incapaz de cobrar consciência de si mesmo, pois seu eu é o ponto cego da consciência que tudo vê menos a si mesmo: “Mas o eu é o ponto(cego da consciência, como sobre a retina é precisamente o ponto onde chega o nervo ótico que é cego, como o próprio cérebro é totalmente insensível, como o globo solar não ilumina a si mesmo e é sombrio, como o olho tudo vê salvo a si mesmo. Nossa faculdade de conhecer acha-se totalmente voltada para o exterior, em conformidade com o fato de que ela é o produto de uma função cerebral constituída em vista unicamente da conservação de si mesmo, portanto para a busca de alimento e captura da presa. É por isso que cada um de nós tem o conhecimento de si mesmo como desse indivíduo que se apresenta à intuição exterior. Se, ao contrário, ele pudesse tomar consciência do que é além disso, ele abandonaria de boa vontade sua individualidade, sorriria da tenacidade de seu apego a ela e diria: ‘Que me importa a perda dessa individualidade, quando trago em mim a possibilidade de individualidades sem número?’”¹⁰⁸.

É somente no sujeito que deixa de ser um mero indivíduo para tornar-se puro sujeito do conhecimento, destituído de vontade, que o conhecimento liberta-se do jugo da vontade, sendo então capaz de contemplar a si mesmo. A autêntica representação do mundo é somente possível quando o sujeito dissolve-se completamente no objeto observado. Liberto de sua individualidade e da servidão da vontade constitui-se o puro sujeito do conhecimento, para quem a representação não mais se submete às formas do princípio de razão: “Esquecendo nossa individualidade, nossa vontade, continuando a subsistir somente como sujeito puro, límpido espelho do objeto; de tal modo que tudo se passasse como se existisse unicamente o objeto, sem alguém que o percebesse”¹⁰⁹.

Portanto, o descobrimento do que o mundo é em si mesmo, além da representação, exige a supressão da individualidade do sujeito cognoscente: deixar de ser indivíduo é, ao mesmo tempo, deixar de conhecer o mundo segundo o princípio de razão. Com a superação do sujeito do conhecimento o mundo não mais aparece como objeto para um sujeito, mas em si mesmo. A filosofia de Schopenhauer franqueia, deste modo, o acesso à coisa em si kantiana, pois não mais dependendo, pela supressão de nossa

¹⁰⁸ *Idem, Die Welt als Wille und Vorstellung*, Diogenes Verlag, Zúrique, 1977, II/2, pp. 575-6 (Capítulo 41 dos Complementos ao quarto livro: “Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich”).

¹⁰⁹ *Idem, O Mundo como Vontade e Representação*, ed. cit., p. 12.

individualidade, das categorias de nosso entendimento que condicionam todo conhecimento e toda experiência possíveis, colocâmo-nos totalmente fora da esfera do conhecimento do sujeito como tal.

Tomar consciência de sua individualidade é ver-se como indivíduo entre outros indivíduos, compreendendo que sua vontade é tão somente uma manifestação individual da vontade que habita o íntimo de todos os seres. O indivíduo que pudesse, através da emancipação definitiva do entendimento do jugo da vontade, cobrar consciência do que é em verdade – impulso cego, pendor sem fim e sem razão –, abandonaria de bom grado sua individualidade, não mais estabelecendo uma diferença entre seu ser e o dos restantes homens; ele tomaria tanto interesse pelos sofrimentos alheios como pelos seus próprios: “Esse homem, chegado ao ponto de reconhecer a si mesmo em todos os seres, considera como seus os sofrimentos infintos de tudo quanto vive, e desta maneira apodera-se da dor do mundo”¹¹⁰. Ao invés de perseguir exclusivamente seus próprios interesses, sentindo vivamente tão somente suas próprias dores sempre que sua vontade é contrariada, ele percebe agora os desejos, frustrações e dores alheias e delas se compadece; suas dores deixam de ser as suas para serem as dores do mundo. Já o indivíduo cuja representação do mundo norteia-se meramente pelo princípio de razão, sem alcançar o ponto de vista superior dele independente, isto é, cujo entendimento volta-se exclusivamente para a autoconservação, encontra-se num grau inferior da evolução, mais próximo da animalidade – e estes, como já notamos, constituem a imensa maioria dos homens. Ele sofre unicamente com suas próprias dores, sendo impassível às dos demais. Recordemos que, para Schopenhauer, a dor consiste na obstrução da vontade, e para ser sentida como dor precisa ser acompanhada pelo conhecimento, pois é somente graças à razão e à reflexão que se cobra consciência das obstruções e contrariedades impostas à vontade. Assim se explica que não apenas o inorgânico mas também os vegetais não sejam capazes de dor (por maiores que sejam os entraves que a vontade possa sofrer em ambos), enquanto os animais todos sentem dores, visto que o conhecimento é o verdadeiro caráter da animalidade, indo do mais imperfeito ao mais perfeito. Na medida em que se sobe na escala da animalidade, cresce proporcionalmente a dor, e mesmo entre os homens a capacidade de sofrer aumenta na proporção da inteligência.

De fato, Schopenhauer insiste em como as considerações filosóficas do mundo realizadas pelos homens de gênio, aqueles em que o desenvolvimento da inteligência

¹¹⁰ *Idem, Dores do Mundo, ed. cit., p. 134.*

atingiu o mais alto grau, resultam não somente de um intelecto superior mas também, e necessariamente, da visão do mal, dos sofrimentos e das misérias da vida, no que se inclui o sentimento da morte. São o mal, a dor e a morte que caracterizam e reforçam a natureza da admiração filosófica: “Se nossa existência não tivesse limites nem dores é possível que ninguém pensasse em perguntar por que o mundo existe tal como é; tudo isto compreender-se-ia por si só”¹¹¹. Ou ainda: “Sem a morte seria até mesmo difícil que se pudesse filosofar”¹¹².

A capacidade de evadir-se do conjunto das coisas e colocar-se em face do mundo, como que existindo separadamente, a fim de poder contemplá-lo de um ponto de vista puramente objetivo – a admiração filosófica – exige, assim, um notável desenvolvimento da inteligência, e poucos são os homens dela capazes. A imensa maioria dos homens permanece presa a uma forma subjetiva de representação do mundo, à sua superfície fenomênica. A vontade cobra consciência de si mesma naquele que foi capaz de desvelar o que a representação fenomênica encobria, e, sem qualquer dissimulação, espantar-se com o interesse material, o afã da existência, bem-estar e poder que não só atravessam toda história humana mas também habitam o íntimo de cada ser (e inclusive o seu). De seu ponto de vista superior, os que permanecem presos à representação submetida ao princípio de razão movem-se como cegos, inconscientes das dores e sofrimentos que acompanham os triunfos da sociedade – para os quais justamente por isso colaboram.

¹¹¹ *Idem, O Mundo como Vontade e Representação*, ed. cit., p. 34.

¹¹² *Idem, Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., p. 542 (compl. 41).

BIBLIOGRAFIA¹

1. Edições da obra de Max Horkheimer²

Publicações originais

- (1930) *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Kohlhammer, Stuttgart.
* *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Presença, Lisboa, 1984.
* *Les Débuts de la Philosophie Bourgeoise de L'Histoire*. Payot, Paris, 1974.
- (1930) "Ein neuer Ideologiebegriff?". In *Grünberg Archiv* XV, 1, pp. 1-34.
- (1932) "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise". In *ZfS [=Zeitschrift für Sozialforschung]*, I, 1/2.
- (1932) "Geschichte und Psychologie". In *ZfS*, I, 1/2.
- (1932) "Hegel und Metaphysik". In *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag*. Hirschfeld, Leipzig, pp. 185-197.
- (1933) "Materialismus und Metaphysik". In *ZfS*, II, 1.
- (1933) "Materialismus und Moral". In *ZfS*, II, 2.
- (1933) "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften". In *ZfS*, II, 3.
- (1934) *Dämmerung. Notizen in Deutschland* [com o pseudônimo de Heinrich Regius]. Oprecht & Helbling, Zúrique.
* *Ocaso*. Anthropos, Barcelona, 1986.
* *Hora Foscant*. Ediciones 62, Barcelona, 1985.
- (1934) "Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie". In *ZfS*, III, 1.
- (1934) "Zu Bergsons Metaphysik der Zeit". In *ZfS*, III, 3.
- (1935) "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie". In *ZfS*, IV, 1.
- (1935) "Zum problem der Wahrheit". In *ZfS*, IV, 3.
- (1936) "Egoismus und Freiheitbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters". In *ZfZ*, V, 2.

¹ As referências precedidas por asteriscos correspondem a traduções, integrais ou parciais, das edições originais (mencionadas imediatamente antes) disponíveis em língua latina.

² Os escritos aqui relacionados são os mais significativos quanto ao tema de investigação. Um levantamento completo das publicações de Max Horkheimer pode ser encontrado em: SCHMIDT, A. & ALTWICKER, N. (org.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 372-383.

- (1936) *Studien über Autorität und Familie, Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Félix Alcan, Paris.
 * *Autoridade e Família*. Materiais Críticos, Lisboa, 1983.
- (1937) “Der neueste Angriff auf die Metaphisik”. In *ZfS*, VI, 1.
- (1937) “Bemerkungen zu Jaspers’ *Nietzsche*”. In *ZfS*, VI, 2.
- (1937) “Traditionelle und kritische Theorie”. In *ZfS*, VI, 2.
- (1937) “Philosophie und kritische Theorie”. In *ZfS*, VI, 3.
- (1938) “Montaigne und Die Funktion der Skepsis”. In *ZfS*, VII, 1/2.
- (1938) “Die Philosophie der absoluten Konzentration”. In *ZfS*, VII, 3.
- (1939) “The Social Function of Philosophy”. In *Studies in Philosophy and Social Science*, VIII, 3.
- (1942) “Autoritärer Staat”. In *Walter Benjamin zum Gedächtnis* [brochura]. Institut für Sozialforschung [transferido para New York, Los Angeles], pp. 123-161.
 * “L’État Autoritaire”. In *Théorie Critique*. Payot, Paris, 1978, pp. 327-352.
- (1942) “Vernunft und Selbsterhaltung” [junto com “Autoritärer Staat”].
 * “Raison et conservation de soi”. In *Éclipse de la Raison*. Payot, Paris, 1974, pp. 197-236.
- (1942) “The End of Reason” [tradução de “Vernunft und Selbsterhaltung”]. In *Studies in Philosophy and Social Science*. vol. 9, pp. 366-388.
- (1944) *Philosophische Fragmente* [brochura, em coautoria com Theodor Adorno]. Institute of Social Research, New York, Los Angeles.
- (1947) *Eclipse of Reason*. Oxford University Press, New York.
 * *Eclipse da Razão*. Labor, Rio de Janeiro, 1976.
 * *Éclipse de la Raison*. Payot, Paris, 1974.
- (1947) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [= *Philosophische Fragmente* (1944)]. Querido, Amsterdam.
 * *Dialética do Esclarecimento*. Zahar, Rio de Janeiro, 1985.
- (1952) “Zum Begriff der Vernunft”. In *Frankfurter Universitätsreden*. Klostermann, Frankfurt, vol. 7.
 * “Sobre o Conceito de Razão”. In *Sociológica*. Taurus, Madrid, 1971, pp. 269-284.

- (1955) "Schopenhauer und die Gesellschaft". In HÜBSCHER, A. (org.) *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1955*. Krammer, Frankfurt, pp. 49-57.
- * "Schopenhauer y la Sociedad". In *Sociológica*. Taurus, Madrid, 1971, pp. 157-171.
- (1957) "Zum Begriff des Menschen heute". In ZIEGLER, K. (org.) *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*. Ruprecht, Gotinguem, pp. 261-280.
- * "Sobre el Concepto del Hombre". In *Sobre el Concepto del Hombre y Otros Ensayos*. Sur, Buenos Aires, 1970, pp. 7-36.
- (1961) "Die Aktualität Schopenhauers". In HÜBSCHER, A. (org.) *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1961*. Krammer, Frankfurt, pp. 12-25.
- * "Actualidad de Schopenhauer". In *Sobre el Concepto del Hombre y Otros Ensayos*. Sur, Buenos Aires, 1970, pp. 89-112.
- (1966) "On the Concept of Freedom". In *Diogenes*. Paris, 53.
- (1970) *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*. Furche, Hamburgo.
- * *La Nostalgia del Totalmente Altro*. Queriniana, Brescia, 1990.
- (1971) "Die Zeitgemäßheit der Philosophie Schopenhauers". In *Neue Zürcher Zeitung*. Vol. 133, pp. 51-52
- (1974) *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, Notizen in Deutschland* [org. por Werner Brede]. Fischer Verlag, Frankfurt.
- * *Apuntes 1950-1969*. Monte Avila, Caracas, 1976.

Reedições e coletâneas

- (1967) *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende* [org. por Alfred Schmidt]. Fischer Verlag, Frankfurt, 1967.
- * *Crítica de la Razón Instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1969.
- * *Sobre el Concepto del Hombre y Otros Ensayos*. Sur, Buenos Aires, 1970.
- * *Sociológica*. Taurus, Madrid, 1971 [reúne também ensaios de Adorno].

- (1968) *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1968.
- * *Teoría Crítica*. Barral, Barcelona, 1973.
 - * *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
 - * *Théorie Critique*. Payot, Paris, 1978.
 - * *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*. Gallimard, Paris, 1974.
 - * *Teoria Crítica: uma documentação*. Perspectiva/Edusp, São Paulo, 1990.
- (1971) *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hegel und das Problem der Metaphysik. Montaigne und die Funktion der Skepsis*. Fischer, Frankfurt, 1971.
- * *Historia, Metafísica y Escepticismo*. Alianza, Madrid, 1982.
- (1972) *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970* [org. por Werner Brede]. Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1972.
- * *Sociedad en Transición: Estudios de Filosofía Social*. Península, Barcelona, 1976.
 - * *La Società di Transizione: Individuo e organizzazione nel mondo attuale*. Einaudi, Turim, 1979.
- (1973) *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1973.
- (1980) *Zeitschrift für Sozialforschung*. DTV, Munique, 9 vol., 1980.
- (1985) *Gesammelte Schriften* [org. por Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr]. Vol. 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973, 1.Philosophisches, 2.Würdigungen, 3.Gespräche*; Vol. 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973, 4.Sociologisches, 5.Universität und Studium*; Vol. 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1985.

2. Obras sobre Horkheimer e a Teoria Crítica

ALBERT, H. "Politische Theologie im Gewand der Wissenschaft". In *Jahrbuch für Kritische Aufklärung*. Club Voltaire IV, Reinbek, 1970 (= Rowohlt Paperback, 86).

- CLAUSSON, D. "Zum emanzipatorischen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der Kritischen Theorie". In *Neue Kritik*, 1970, pp. 55,56.
- GERHARDT, V. "Von der Schwierigkeit, die Vernunft ohne ein Interesse und ein Interesse ohne Vernunft zu denken: Horkheimer". In *Vernunft und Interesse Vorbereitung auf ein Interpretation Kants*. Dissertação de Filosofia, Münster, 1974, pp. 69-87.
- GUMNIOR, H. & RINGGUTH, R. *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt, Hamburg, 1983.
- GÜNTER HOLL, H. "Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers". In SCHMIDT, A. & ALTWICKER, N. (org.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 129-145.
- HABERMAS, J. "Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes". In SCHMIDT, A. & ALTWICKER, N. (org.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 163-179.
- HOSFELD, P. "Max Horkheimers Wandel vom atheistischen Marxisten zum Transzendenz ahnenden Nichtmarxisten". In *Theologie und Glaube*, 1973, vol. 63, pp. 50-63.
- HUBIG, C. "Instrumentelle Vernunft und Wertrationalität. Von der Unterscheidung Praxis-Poiesis zur falschen Alternative in der Gegenwart". In FRIEDRICH RAPP (org.), *Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Kontext*. Munique, W. Fink, 1981, pp.161-185.
- KREMER, K. "Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spätphilosophie Max Horkheimers (1895-1973), des Begründers der Frankfurter Schule". In *Trierer theologische Zeitschrift*, 1977, vol. 86, pp. 161-178.
- LÜBBE, H. "Instrumentelle Vernunft. Zur Kritik eines kritischen Begriffs". In *Perspektiven der Philosophie*, 1975, vol. 1, pp. 111-139.
- LUTZ-BACHMANN, M. "Humanität und Religion. Zu Max Horkheimers Deutung des Christentums". In SCHMIDT, A. & ALTWICKER, N. (org.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 108-128.
- PRZYBYLSKI, H. "Das Problem der Religion in der Kritischen Theorie. Am Beispiel Max Horkheimers". In FISCHER, W & MARHOLD, W. *Plädoyers in Sachen Religion. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung*. Gerd Mohn ed., Gütersloh, 1973, pp. 173-191.

- RAULET, G. "Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus". In SCHMIDT, A. & ALTWICKER, N. (org.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 31-51.
- SCHMIDT, A. *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer. Glücksproblem*. Carl Hanser Verlag, Munique, 1977.
- SCHWEPPEHÄUSER, H. "Zum Begriff der instrumentellen Vernunft". In RADERMACHER, H. (org.) *Aktuelle Probleme der Subjektivität*. Peter Lang, Frankfurt, 1983, pp.111-121.
- SIEBERT, R. "Max Horkheimer: Theology and Positivism". In *The Ecumenist*. Paramus, New Jersey, 1976, vol. 14, Jan/Fev , pp. 19-24 e Mar/Abr, pp. 42-45.
- THAIDIGSMANN, E. "Ideologiekritik und negative Theologie bei Horkheimer". In *Falsche Versöhnung. Religion und Ideologiekritik beim jungen Marx*. Chr. Kaiser, Munique, 1978, pp. 226-239.
- WESTARP, M. & GRAF, V. "Kritische Theorie in der Sackgasse? Weg und Werk von Max Horkheimer". In *Merkur*, 1970, vol. 14, pp. 477-484.

3. Sobre a Teoria Crítica e a Escola de Frankfurt

- ABENSOUR, M. "La théorie critique: une pensée de l'exil?". In *Archives de Philosophie*. Beauchesne, Paris, 1982, vol. 45, Abril/Junho, pp. 179-200.
- BENHABIB, S. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, New York, 1986.
- _____. "Modernity and the Aporias of Critical Theory". In *Revista Telos*. Fall, 1981, vol. 49, p. 43.
- DUBIEL, H. *Wissenschaft organisation und politische Erfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1978.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. "Do Conceito de Mimesis no Pensamento de Adorno e Benjamin". In *Perspectivas*, São Paulo, 1993, 16, pp. 67-86.
- GMÜNDER, U. *Kritische Theorie: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Metzler/Carl Ernst Verlag, Stuttgart, 1985.
- JAY, M. *La Imaginación Dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigacion Social (1923-1950)*. Trad. Juan Carlos Curutchet, Taurus, Madrid, 1989.

- MUÑOZ, J. "La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía". In *Lecturas de filosofía contemporánea*. Materiales, Barcelona, 1978.
- RUSCONI, J.E. *La Teoria Critica della Società*. Bolonha, Mulino, 1970. [*Teoría crítica de la sociedad*., Martinez Roca, Barcelona, 1969.]
- WELLMER, A. "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración". In GUIDDEN, A. (org.) *Habermas y la modernidad*. Catedra, Madrid, 1988, pp. 65-110.
- WIGGERSHAUS, R. *Die Frankfurter Schule - Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Carl Hanser, Munique, 1986.

4. Bibliografía complementar

- AXELOS, K. *Marx penseur de la technique*. Minuit, Paris, 1969.
- CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. Edusp, São Paulo, 1994.
- FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. J. L. Duarte Peixoto, Presença, Lisboa, 1983.
- GARDINER, P. *Schopenhauer*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- HABERMAS, J. "Le lien entre mythe et *Aufklärung*: observations après une relecture de la *Dialectique de la Raison*". In *Revue d'Esthétique*, 1985, n. 8, pp. 31-46.
- _____. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt, 1968.
- * *Conhecimento e Interesse*. Zahar, Rio de Janeiro, 1982.
 - * *Connaissance et Intérêt*. Trad. Gérard Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976.
- _____. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Suhrkamp, Frankfurt, 1968.
- * *Técnica e Ciência enquanto Ideologia*. Edições 70, Lisboa, 1987.
 - * *La technique et la science comme "idéologie"*. Gallimard, Paris, 1973.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 vol., Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
- * *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1987, 2vol.
- _____. *Theorie und Praxis: Sozial-philosophische Studien*. Suhrkamp, Frankfurt, 1978.
- * *Teoría y Praxis: Estudios de Filosofía Social*. Tecnos, Madrid, 1987.
- LÖWY, M. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Busca Vida, São Paulo, 1987.

- LUKÁCS, G. *History and Class Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 1971.
- * *História e Consciência de Classe*. Trad. Telma Costa, Escorpião, Porto, 1974.
 - * *Histoire et conscience de classe*. Trad. Kosta Axelos e Jacqueline Bois, Minuit, Paris, 1960.
- MARCUSE, H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press, Boston, 1972.
- * *A Ideologia da Sociedade Industrial: o Homem Unidimensional*. Zahar, Rio de Janeiro, 1982.
- MÜNSTER, A. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Aubier Montaigne, Paris, 1985.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo Cesar Souza, Brasiliense, São Paulo, 1987.
- _____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Márcio Pugliesi, Hemus, São Paulo, 1981.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*. Paris, Vrin, 1980.
- SCHMIDT, A. *El Concepto de naturaleza en Marx*. Siglo Veintiuno, Mexico, 4^o ed., 1983.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Diogenes Verlag, Zúrique, 1977, 2 vol.
- * *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. M. F. Sá Correia, Rés, Porto, s.d.
 - * *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. P. Ferraz do Amaral, Martins/Edusp, São Paulo, 1975 (Col. Pensamento Vivo).
 - * *Le Monde comme Volonté et Representation*. Trad. A. Burdeau, PUF, Paris, 1978.
 - * *Métaphysique de l'amour, Métaphysique de la mort*. Trad. M. Simon, Union Générale d'Éditions, Paris, 1964 [Complementos de *Die Welt als Wille und Vorstellung*].
- _____. *Dores do Mundo*. Trad. José Souza de Oliveira, Brasil Editora, São Paulo, 1960 [*Parerga und Paralipomena* e *Die Welt als Wille und Vorstellung*(suplementos)].
- _____. *O Mundo como Vontade e Representação, Crítica da Filosofia Kantiana, Parerga e Paralipomena: Extratos*. Trad. W. Leo Maar e M.L. Cacciola, Abril, São Paulo, 1985, Col. Os Pensadores [cap. 5, 8, 12, 14 de *Parerga und Paralipomena* e parte 3 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*].

- _____. *Sobre Livros e Leitura*. Trad. Philippe Humblé e Walter Carlos Costa, Paraula, Porto Alegre, s.d. ["Über Lesen und Bücher", capítulo 24 de *Parerga und Paralipomena*].
- _____. *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, 1987 [*Über die Wille in der Natur*].
- _____. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. Trad. J.-A. Cantacuzène, PUF, 1989 [*Aphorismen zur Lebenweisheit*].
- WEBER, M. *O Político e o Cientista*. Trad. Carlos Grifo, Presença, Lisboa, 1973 [*Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*].
- ZECCHI, S. *Ernst Bloch: Utopia y Esperanza en el Comunismo*. Península, Barcelona, 1978.