

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 22 • n. 02 • jul-dez. 2017
Edição especial - Dossiê Max Horkheimer

Publicação semestral do
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP
São Paulo - SP

Indexado por:

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola
Ricardo Ribeiro Terra

Editora Responsável pelo Número

Yara Frateschi

Comissão Editorial

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Igor Silva Alves, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Rúrion Soares Melo, Yara Frateschi

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (UFABC), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervegan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves(UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Nobre (UNICAMP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG).

Universidade de São Paulo

Reitor: Marco Antonio Zago

Vice-reitor: Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Luiz Sérgio Repa

Vice-chefe: Oliver Tolle

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros e Luís

César Guimarães Oliva

Capa

Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia
- FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.
Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 22; n. 02 - jul.-dez. 2017

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial	9
Artigos	
Genealogia e historicismo crítico: dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno JOHN ABROMEIT	13
A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Horkheimer EDUARDO BRANDÃO	39
O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer MARIA LÚCIA CACCIOLA	49
Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer RÚRION MELO	63
Razão, filosofia e formação em Max Horkheimer FRANCIELE BETE PETRY	77
Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940 LUIZ REPA	93

Sumário

Crises e transformações do capitalismo - o diagnóstico de época de Friedrich Pollock FERNANDO RUGITSKY	111
“Para além do Princípio de Gênero”: Horkheimer e Adorno sobre o Problema de Gênero e Identificação KARIN STOEGNER	135
Índice em inglês	153

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.

Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta seu volume 22, número 02 de 2017, um dossiê com 8 artigos sobre a obra de Max Horkheimer. Em 22 e 23 de setembro de 2016 foi realizado na Universidade de São Paulo o *Colóquio Internacional Max Horkheimer e a Teoria Crítica*, que reuniu pesquisadores brasileiros e estrangeiros (com apoio Fapesp por meio do projeto temático do Núcleo de Direito e Democracia do Cebrap). Os artigos aqui publicados são resultados das apresentações e debates no contexto deste colóquio, e foram analisados de acordo com as regras editoriais dos *Cadernos* e submetidos à análise cega de pares. Sua temática abarca os pontos de contatos de Horkheimer com outros autores, análises de conceitos e questões internas à sua filosofia e leituras que têm em vista temas contemporâneos.

Ao analisar o conceito de Esclarecimento em escritos de Horkheimer de fins de anos 1920/anos 1930 e na década de 1940 em “Genealogia e historicismo crítico: dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno”, John Abromeit aponta que o modelo historicista crítico predominante nos anos 1920/1930 (e ainda presente em certa medida nos anos 1940) pode trazer contribuições para a Teoria Crítica no presente. Distintamente da formulação genealógica da *Dialética do esclarecimento*, o modelo de Esclarecimento que Abromeit busca recuperar se refere aos ideais críticos e antiautoritários que marcaram o desenvolvimento da sociedade burguesa, especialmente presentes no Esclarecimento francês, mesmo tendo em conta os limites desta

Editorial

concepção de Esclarecimento. O modelo historicista crítico representa um esforço para compreender de modo autorreflexivo as condições sociais, sendo proposto como alternativa às tentativas de situar a Teoria Crítica em fundamentos normativos.

Em “A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Horkheimer”, Eduardo Brandão sublinha as distintas abordagens da filosofia de Nietzsche ao longo de trabalhos de Horkheimer entre os anos 1920 e início da década de 1940, considerando a contraposição desta filosofia ao marxismo, que teria perdido significativamente a capacidade de explicar os fenômenos do presente. São referidas a interpretação de Habermas sobre esta aproximação, textos de Horkheimer dos anos 1930 até “O fim da razão” (1941) e uma discussão de 1942 sobre Nietzsche no âmbito do Instituto de pesquisas sociais.

Maria Lúcia Cacciola, em “O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer”, argumenta que, a par de distinções em suas concepções sobre a razão, os autores têm em comum a elaboração de uma crítica à razão que tem por alvo a filosofia kantiana e a noção de sistema - em *Eclipse da razão* e na *Dialética do esclarecimento*. São expostos os confrontos de Schopenhauer com Kant e Hegel referidos por Horkheimer e é explicitada a especificidade de sua leitura, especialmente em um texto tardio, “Atualidade de Schopenhauer”, que abre espaço para o que Lütkeaus denomina a “esquerda schopenhaueriana”, contrapondo a percepção de um “inconformismo schopenhaueriano” à interpretação de Schopenhauer como um apologista do *status quo* por Lukács.

No artigo “Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer”, Rúrion Melo argumenta em favor da recuperação de trabalhos de Horkheimer dos anos 1930 para sanar impasses que surgem na teoria honnethiana quando é abandonado o “paradigma da luta por reconhecimento” em prol de uma teoria do reconhecimento em geral e de um projeto de “reconstrução normativa” das instituições sociais.

Sem situar-se fora do projeto de reconstrução normativa, Melo propõe apoiar-se no vínculo entre filosofia social e pesquisa social esboçado por Horkheimer nos anos 1930 para superar suas dificuldades.

Franciele Bete Petry, em “Razão, filosofia e formação em Max Horkheimer”, apresenta o diagnóstico de Horkheimer sobre o predomínio da razão instrumental em “O fim da razão” e sobre a possibilidade de resistência, por meio de um pensamento não conformista, que é identificado como o pensamento filosófico. Essa resistência se dá na medida em que a filosofia cumpre uma função de formação do sujeito. Por fim, aborda-se a experiência universitária para além de uma função instrumental de profissionalização, enquanto espaço que possibilita o desenvolvimento do indivíduo, em íntima relação com o humanismo.

Luiz Repa, em “Crítica da esquerda, crítica da razão - uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940”, discute as motivações e diferentes vias da crítica da razão. Sobre suas motivações, argumenta-se, com base em “Estado autoritário” (1940), que a razão se torna problema central para a Teoria Crítica apenas quando as forças de oposição, as forças de esquerda, parecem contaminadas em sua raiz e só resta a suspeita sistemática da razão sobre si mesma. Mas os caminhos escolhidos para esta crítica divergem, em *Eclipse da razão* e *Dialética do esclarecimento*, principalmente nas coordenadas históricas aplicadas em cada caso. Assim, *Eclipse da razão* apresenta mais mediações históricas e uma via kantiana de crítica, ao passo que a *Dialética do esclarecimento*, ao não postular uma diferença entre razão objetiva e subjetiva, segue uma estratégia nietzschiana ao desvelar a relação entre razão e dominação, que faz da aporia um princípio de utopia.

Em “Crises e transformações do capitalismo - o diagnóstico de época de Friedrich Pollock”, Fernando Rugitsky discute questões essenciais ao pensamento de Horkheimer, tratadas por seu colega de Instituto e influenciador, o economista Friedrich Pollock: análises do potencial das

crises do capitalismo para conduzi-los à sua derrocada e o questionamento da identidade entre planejamento econômico e emancipação tendo em vista o fracasso da experiência soviética. São mobilizados textos de Pollock da década de 1930 que já apontam para essa problemática, bem como a sua célebre formulação do capitalismo de Estado, que teve papel central no diagnóstico de época de Horkheimer nos anos 1940.

Karin Stoegner, em “‘Para além do Princípio de Gênero’: Horkheimer e Adorno sobre o Problema de Gênero e Identificação”, recupera as referências da primeira Teoria Crítica a questões de gênero com base em uma nota de Horkheimer dos anos 1950 (“Para além do Princípio de Gênero”), em *Eclipse da razão, Dialética do esclarecimento* e em *Minima Moralia*, de Adorno. A autora desvela que então a Teoria Crítica já questionava o conceito de gênero binário, contra Freud, e o confrontava com base em uma crítica da identificação como dominação da natureza, em consonância com a compreensão do processo de subjetivação como processo de dominação contínua, na *Dialética do esclarecimento*. Também é exposto que Horkheimer e Adorno se referiam à disseminada imagem sexista da “mulher como natureza” sem essencializá-la ou disseminá-la, transformando-a em uma imagem dialética, o que permite que, a partir de uma crítica imanente, denunciem a relação da sociedade com a natureza.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os Cadernos pretendem estimular e aprofundar.

Genealogia e historicismo crítico: dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno*

Genealogy and critical historicism: two models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno's writings

John Abromeit

abromejd@buffalostate.edu

(State University of New York - Buffalo State, New York, United States)

Resumo: Este artigo sustenta que dois conceitos distintos de Esclarecimento coexistem em tensão na *Dialética do esclarecimento* de Horkheimer e Adorno. De acordo com o primeiro conceito, genealógico, o Esclarecimento é uma forma confusa de autopreservação que existiu desde a aurora da civilização ocidental. O segundo conceito, historicista crítico, concebe como Esclarecimento os ideais críticos e antiautoritários articulados - mais radicalmente na França do século XVIII - durante o irregular desenvolvimento da sociedade burguesa moderna. Depois de examinar as origens destes dois conceitos nos primeiros escritos de Adorno e Horkheimer, este artigo demonstra porque o primeiro conceito se tornou dominante na *Dialética do esclarecimento*, ao mesmo tempo apontando traços significativos do segundo conceito que ali permaneceram. Argumenta-se que uma reconsideração do conceito historicista crítico revela um modelo de Teoria Crítica inicial que ainda pode fornecer uma alternativa convincente não apenas para a *Dialética do esclarecimento*, mas também para as tentativas mais recentes de situar a Teoria Crítica em fundamentos normativos.

Palavras-chave: Esclarecimento; historicismo; Max Horkheimer; Theodor Adorno; Escola de Frankfurt.

Abstract: This article argues that two distinct concepts of Enlightenment coexist uneasily in Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*. According to the first, genealogical concept, Enlightenment is a bewildered form of self-preservation that has existed since the dawn of Western civilization. The second, critical historicist concept views Enlightenment as the critical and anti-authoritarian ideals articulated - most radically in eighteenth-century France - during the uneven development of modern bourgeois society. After examining the origins of these two concepts in Adorno and Horkheimer's early writings, the article demonstrates why the former became dominant in *Dialectic of Enlightenment*, while at the same time pointing to significant traces of the latter that remained. The article contends that a reconsideration of the latter concept reveals of a model of early Critical Theory that can still provide a compelling alternative not only to *Dialectic of Enlightenment*, but also more recent attempts to place Critical Theory on normative foundations.

Keywords: Enlightenment; historicism; Max Horkheimer; Theodor Adorno; Frankfurt School.

DOI: <https://doi.org/10.1086/688404>

Na visão atualmente dominante da história da Teoria Crítica, a *Dialética do Esclarecimento* é normalmente considerada a *magnum opus* da “primeira geração” da “Escola de Frankfurt”. Entre os muitos problemas associados a essa percepção, ela

* A versão em inglês deste artigo foi publicada em *Critical Historical Studies* (ISSN 2326-4462), 3(2), Fall 2016, pp.283-308. <https://doi.org/10.1086/688404>. © 2016 by The University of Chicago. Tradução de Simone Fernandes.

obscurece não apenas diferenças importantes que existiram entre Max Horkheimer e Theodor Adorno no fim dos anos 1920 e nos anos 1930, como também mudanças decisivas que ocorreram na conceitualização geral da Teoria Crítica entre os anos 1930 e 1940. A seguir, examinarei as diferenças entre os conceitos de Esclarecimento de Horkheimer e Adorno nos anos 1930 e como elas foram parcialmente dissipadas na *Dialética do Esclarecimento*, com Horkheimer se aproximando da posição da Adorno.¹ Após prover uma breve visão geral da interpretação de Horkheimer do Esclarecimento histórico, examinarei o novo conceito de Esclarecimento que Horkheimer e Adorno introduzem na *Dialética do Esclarecimento*. Em contraste com escritos anteriores de Horkheimer, nos quais enfatizava o caráter crítico e antiautoritário do Esclarecimento histórico - especialmente na França -, na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno enfatizam os aspectos repressivos e até mesmo “totalitários” do Esclarecimento, que agora veem como uma forma de racionalidade burguesa característica da civilização ocidental como um todo. Embora este novo conceito seja dominante na *Dialética do Esclarecimento*, também gostaria de demonstrar que traços significativos do conceito inicial de Horkheimer podem ser encontrados no texto. Como veremos, Horkheimer e Adorno consideravam a *Dialética do Esclarecimento* um primeiro passo rumo a um projeto maior de preparar fundações para um conceito mais positivo e genuinamente crítico e emancipatório de Esclarecimento, mas nunca completaram este projeto. Gostaria de sugerir que, para aqueles interessados em se basearem nos esforços consideráveis de Horkheimer e Adorno para desenvolver um conceito emancipatório de Esclarecimento e uma Teoria Crítica da dominação social nas sociedades modernas capitalistas, uma reconsideração do modelo historicista crítico de Esclarecimento encontrado nos trabalhos iniciais de Horkheimer oferece um ponto de partida mais promissor do que o conceito genealógico de Esclarecimento que se move para o centro de seus escritos no início dos anos 1940.²

1 Este artigo representa uma tentativa de desenvolver uma interpretação da *Dialética do Esclarecimento* à qual aludi na conclusão de meu livro *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School* (Abromeit, 2011, pp.425-432) - doravante MHFFS.

2 Na introdução de *On Max Horkheimer: New Perspectives* - uma coletânea de ensaios que coeditaram para a MIT Press em 1993 - Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss e John McCole afirmaram: “Em vista do papel de Horkheimer como fundador da teoria crítica, é surpreendente que seu trabalho seja tão pouco conhecido e estudado. Em comparação com a proliferação de estudos sobre Marcuse, Adorno e Benjamin, Horkheimer tem sido relativamente negligenciado na literatura acadêmica” (Benhabib, Bonss, McCole, 1993, p.10). Eles apresentam seu próprio livro - que incluiu ensaios de eruditos e estudiosos de Horkheimer tais como Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Axel Honneth, Martin Jay e Moishe Postone - como uma contribuição para uma “reavaliação emergente do trabalho de Horkheimer” (idem, p.12). Ao mesmo tempo, Benhabib, Bonss e McCole posicionaram a versão particular de Horkheimer da Teoria Crítica, desenvolvida em seus escritos dos anos 1930, como que antecipando e tendo sido levada adiante por Jürgen Habermas, em seus esforços de situar a Teoria Crítica em fundamentos normativos e refundá-la nas ciências sociais (idem, pp.11-12). Neste artigo e em meu livro sobre Horkheimer (MHFFS, citado na nota 1), que também pretendem encorajar uma reavaliação da primeira Teoria Crítica de Horkheimer, tomo um caminho diferente de Benhabib et al. Embora eu destaque as afinidades entre a primeira Teoria Crítica de Horkheimer e os primeiros trabalhos de Habermas (especialmente seu estudo *Mudança estrutural na esfera*

I. O conceito historicista crítico de Esclarecimento nos primeiros trabalhos de Horkheimer

Inicialmente examinemos brevemente a interpretação do Esclarecimento histórico dos primeiros escritos de Horkheimer. A seguir, irei basear-me principalmente em uma série de aulas sobre a história da filosofia moderna que Horkheimer proferiu em fins dos anos 1920,³ cujo modelo de Esclarecimento permaneceu relativamente constante até fins dos anos 1930 (cf. MHFFS, pp.101-111,410-413). Enquanto alguns estudiosos enfatizaram a unidade geral do Esclarecimento (cf. Gay, 1966, 1969), o primeiro Horkheimer enfatiza o caráter distinto que este possuiu em diferentes contextos nacionais. Ele reporta estas diferenças ao desenvolvimento irregular da sociedade burguesa na Inglaterra, na França e na Europa Central germânica (MHGS, 9, pp.346-400). Horkheimer sustenta que o Esclarecimento alcançou sua forma paradigmática na França devido à particular constelação de forças sociais, econômicas e políticas ali operantes. Em contraste com a Inglaterra, que já havia levado a cabo uma revolução política burguesa em 1688 e estava a caminho de estabelecer uma

pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa, primeiramente publicado em 1962), acredito que Habermas abandonou este modelo entre meados e fins dos anos 1960, quando começou a preparar as bases para sua posterior e monumental *Teoria da ação comunicativa*. Como indicado no subtítulo, o livro *Mudança estrutural* era uma “investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa”, que vinculava a indicativa transformação da função crítico-revolucionária da esfera pública à posição política e social crescentemente conservadora da burguesia no século XIX. Também prestou particular atenção às formas pelas quais o desenvolvimento irregular da sociedade burguesa, na Inglaterra, na França e na Alemanha, influenciou o desenvolvimento e a transformação da esfera pública. Como exponho neste artigo, há uma abordagem similar nas primeiras interpretações de Horkheimer do Esclarecimento histórico - e também em muitos de seus ensaios dos anos 1930. Mas, como expôs John P. McCormick (2007, pp.43-69), após o livro sobre a esfera pública houve uma mudança substancial na teoria da história de Habermas, de um foco sobre o desenvolvimento e a transformação irregulares da sociedade burguesa no capitalismo moderno para uma maior ênfase sobre a mudança qualitativa das sociedades pré-modernas para as “modernas”. Enquanto os primeiros trabalhos de Habermas, até (e inclusive) o livro sobre a esfera pública, estavam ainda firmemente ancorados em um marxismo hegeliano crítico bastante similar àquele do primeiro Horkheimer, Habermas voltou cada vez mais seus esforços - de meados dos anos 1960 em diante - para situar a Teoria Crítica em fundamentos normativos e para recuperar os fundamentos filosóficos das sociedades liberais-democráticas modernas. Habermas deslocou-se cada vez mais de uma crítica das novas formas de dominação social que emergiram no capitalismo moderno para uma teoria evolutiva e para a defesa do conteúdo positivo da “modernidade” como a diferenciação das esferas de valor. Esta mudança pode também explicar porque o livro de Habermas sobre a esfera pública foi tão bem recebido pelos historiadores (veja-se, por exemplo, *Habermas and the Public Sphere* [Calhoun,1992]), ao passo que seu trabalho posterior tem sido amplamente ignorado por estes. Em suma, considero que a primeira Teoria Crítica de Horkheimer fornece uma alternativa não apenas para a *Dialética do Esclarecimento*, mas também para a teoria de Habermas depois de diversas “viradas” filosóficas - normativa, linguística, pragmática e procedimental - entre meados e fins dos anos 1960, que o afastaram dos pressupostos Teórico-Críticos que marcavam seu trabalho inicial.

3 Estas aulas foram publicadas em Horkheimer, M. (1987). *Gesammelte Schriften*, vols. 9-10. Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (eds.). Frankfurt: Fischer. (Doravante citadas como MHGS). As aulas aqui discutidas foram proferidas por Horkheimer na universidade Johann Wolfgang Goethe em Frankfurt durante o semestre de verão de 1927.

sociedade de mercado moderna durante o século XVIII, o desenvolvimento das instituições políticas burguesas estava atrasado na França. Isto ocorreu em medida ainda maior nos principados fragmentados da Europa Central germânica. Uma vez que a sociedade burguesa já havia começado a estabelecer seu domínio na Inglaterra no decorrer do século XVII, o pensamento Esclarecido do século XVIII deste país não apresentava as tendências políticas acentuadas e frequentemente radicais que caracterizam o Esclarecimento francês. Horkheimer aponta o caráter afirmativo da economia política britânica e o ceticismo resignado de David Hume como sintomas de uma sociedade burguesa já bem estabelecida na Inglaterra (cf. MHGS, 9, pp.445,456-457). O relativo atraso econômico e político da Alemanha, em contraste, manifestou-se filosoficamente, de acordo com Horkheimer, na inabalável importância da teologia e da metafísica - como nos esforços de Kant em resgatar uma metafísica da moralidade (cf. MHGS, 9, pp.346-353; 10, pp.24-63). A sociedade burguesa havia feito avanços significativos na França no século XVIII, mas ainda era controlada por uma poderosa aristocracia e monarquia absoluta. Como resultado destas relações sociais historicamente específicas, a filosofia do Esclarecimento assumiu uma forma decisivamente política e frequentemente radical na França (cf. MHGS, 9, pp.353-391). De acordo com Horkheimer, os princípios críticos e tendencialmente materialistas dos *philosophes* eram não apenas uma expressão da sociedade burguesa ascendente na França, mas também apontavam para além dela e antecipavam muitos ideais socialistas do século XIX.

Para preparar o cenário para uma comparação com o modelo de Esclarecimento encontrado posteriormente na *Dialética do Esclarecimento*, examinemos brevemente algumas das características definidoras do Esclarecimento francês, que é paradigmático para o conceito de Esclarecimento como um todo nos trabalhos iniciais de Horkheimer. Ele enfatiza o caráter não-absoluto e materialista dos conceitos de razão e verdade dos *philosophes*, desenvolvidos como crítica aos construtores de sistemas idealistas da metafísica racionalista do século XVII (MHGS, 9, pp.352-353).⁴ Inspirando-se na crítica de Locke às ideias inatas, os *philosophes* desenvolveram e radicalizaram sua epistemologia sensualista, que serviu de base para seu conceito materialista de razão. De acordo com essa concepção, a consciência estava sempre fundamentada e dependente de seu outro, seja a natureza ou a história humana e a sociedade. A razão e a busca pela verdade não eram valorizadas como um fim em si mesmas, como para os racionalistas do século XVII a exemplo de Descartes e Leibniz, mas enquanto meios para atingir a felicidade humana. Em contraste com os conceitos metafísicos totalizantes e abstratos dos racionalistas, os *philosophes*

⁴ Neste ponto, Horkheimer está de acordo com Peter Gay, que afirma que "a glorificação da crítica [dos *philosophes*] e seu repúdio qualificado da metafísica evidenciam que o Esclarecimento não constitui uma Era da Razão, mas uma revolta contra o racionalismo" (Gay, 1966, p.141). Acerca do conceito antimetafísico e antiabsoluto de verdade do Esclarecimento, veja-se Bates, 2002.

insistiam para que a razão fosse fundada na experiência e utilizada para enfrentar problemas contemporâneos. Ao mesmo tempo, o conceito de razão do Esclarecimento francês não era puramente subjetivo ou pragmático, na medida em que era guiado por ideais políticos substantivos, como justiça, igualdade e humanismo. Por exemplo, os *philosophes* interpretaram o argumento de Locke de que todos os seres humanos nascem como uma *tabula rasa* como uma crítica universalista ao sistema estatal hierárquico na França. Os *philosophes* tiraram consequências políticas dos argumentos epistemológicos abstratos de Locke. Como sociólogos do conhecimento do século XX, enfatizaram os fatores completamente contingentes e sociais que criam distinções de classe e status. Uma vez que tais condições eram criadas por seres humanos, poderiam também ser modificadas. Horkheimer enfatiza, em particular, a crítica dos *philosophes* ao autoritarismo e ao preconceito, que caminhavam juntos. De acordo com os materialistas mais radicais entre os *philosophes*, como Holbach and Helvetius, “os governantes acreditam que é de seu interesse manter as opiniões predominantes; os preconceitos e erros que eles consideram necessários para garantir o seu poder são mantidos com uma violência que nunca é razoável” (MHGS, 9, p.374). Os *philosophes* consideravam a disseminação de tais visões críticas como uma tentativa ativa de modificar não apenas o modo como as pessoas pensavam, mas também as condições sociais e políticas em que viviam. O importante vínculo causal entre o Esclarecimento francês e a Revolução Francesa, reconhecido por Hegel e muitos outros, deixa claro que os seus esforços intelectuais tiveram consequências práticas.

Em suma, Horkheimer desenvolveu um modelo de Esclarecimento em fins dos anos 1920 e até meados da década de 1930 que era robustamente crítico e baseado em uma história da filosofia ocidental moderna amplamente materialista, como uma expressão mediada do desenvolvimento irregular da sociedade burguesa. Em outros escritos deste período, Horkheimer demonstrou como os ideais críticos e utópicos do Esclarecimento francês e do Esclarecimento em geral seriam gradualmente esvaziados e colocados a serviço do *status quo* após o triunfo da burguesia e sua resposta ao desafio do novo movimento socialista no século XIX. Ainda assim, no contexto das correntes de pensamento nacionalistas e irracionais crescentemente poderosas nos últimos anos da República de Weimar, Horkheimer considerou importante recuperar os ideais críticos e universalistas do Esclarecimento francês. Em comparação a muitos de seus contemporâneos de esquerda, como Ernst Bloch, Walter Benjamin e Herbert Marcuse, Horkheimer estava mais preocupado com a facilidade com que tais correntes antirracionais, como a fenomenologia e o vitalismo, poderiam ser colocadas a serviço de um projeto político conservador revolucionário, como seriam por Martin Heidegger, Carl Schmitt, Hans Freyer e outros.⁵ Seus esforços para recuperar as

5 Para um exame mais detalhado das diferenças de Horkheimer em relação a outros marxistas ocidentais quanto às poderosas correntes antirracionais na vida intelectual e cultural de Weimar,

dimensões críticas e antiautoritárias do Esclarecimento francês também devem ser vistos como uma resposta a esta constelação particular, à qual pertenciam também apelos chauvinistas à *Kultur* alemã como sendo superior ao alegadamente superficial racionalismo da Inglaterra e da França e à *civilisation*.⁶ Apesar da influência inegável que os debates intelectuais de Weimar tiveram sobre o conceito de Esclarecimento de Horkheimer neste período, ele também transcende este contexto na medida em que situa o Esclarecimento diretamente dentro do desenvolvimento mais amplo e historicamente específico da sociedade burguesa. Com esta abordagem historicista crítica, Horkheimer está atento à forma e à função cambiantes das ideias não apenas em diferentes estágios da sociedade burguesa, mas também em diferentes contextos nacionais.

No início dos anos 1940, quando Horkheimer e Adorno começaram a trabalhar seriamente na *Dialética do Esclarecimento*, o contexto em que viviam e escreviam era dramaticamente diferente. Horkheimer estava nos Estados Unidos desde 1934. Adorno havia se realocado de Oxford para Nova York em 1938, antes de se mudar com Horkheimer para o sul da Califórnia em 1941. A seguir, gostaria de argumentar que há uma tensão na *Dialética do Esclarecimento* entre um conceito dominante de Esclarecimento como uma noção desistoricizada de razão instrumental e dominação da natureza, por um lado, e um conceito historicizado de Esclarecimento como expressão mediada da transformação da sociedade burguesa, por outro lado. O primeiro conceito pode ser imputado principalmente a Adorno, mas também a escritos de Walter Benjamin dos anos 1920 e 1930. Já vimos as origens do segundo conceito nos primeiros escritos de Horkheimer. O predomínio do novo conceito desistoricizado de Esclarecimento como razão instrumental pode ser parcialmente explicado em termos da já mencionada mudança no contexto intelectual e social, que aparentemente teve maior impacto sobre o pensamento de Horkheimer do que sobre Adorno. Enquanto Horkheimer havia considerado as poderosas correntes antirracionaisistas de pensamento - especialmente em suas formas popularizadas - como a ameaça mais séria no contexto da Alemanha de Weimar, após sua chegada aos Estados Unidos ele veio a considerar o crescente predomínio de um positivismo irrefletido, que tinha raízes profundas nas tradições intelectuais anglo-americanas e foi reforçado pelos recém imigrados da Escola de Viena, como a maior ameaça ao pensamento crítico. Por sua vez, Adorno sempre havia sido menos simpático à tradição empirista na filosofia,⁷

veja-se “The Vicissitudes of the Politics of ‘Life’: Herbert Marcuse and Max Horkheimer’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany” - Abromeit, 2006.

6 Para uma análise das origens sociohistóricas desta distinção entre a *Kultur* alemã e a civilização britânica-francesa que figurou proeminentemente no arsenal ideológico da Alemanha Imperial, veja-se *O processo civilizador* (Elias, 1982).

7 Para um exemplo interessante e sintomático de como Horkheimer inicialmente discordava de Adorno sobre o empirismo filosófico, veja-se a discussão entre eles em novembro de 1931 sobre o papel das impressões sensoriais em uma teoria do conhecimento e da sociedade. Simplificando um pouco, a

e, por isso, sua imigração para os Estados Unidos apenas reforçou tais tendências em seu pensamento.⁸ O ensaio de Horkheimer de 1937, “O mais recente ataque à metafísica”, em que desenvolve uma crítica contundente ao positivismo lógico, pode ser considerado o início de um movimento que o aproximaria da interpretação de Adorno, mais integralmente crítica da tradição empirista.⁹ No entanto, mesmo neste ensaio, Horkheimer situa a ascensão do positivismo no contexto mais amplo de transformação da sociedade burguesa; ele ainda interpreta as tendências empiristas

discordância principal reside na defesa de Horkheimer das impressões sensoriais como uma forma essencial de evidência, enquanto Adorno insiste que as impressões sensoriais são sempre constituídas subjetivamente e socialmente e, portanto, não possuem nenhuma pretensão de validade autônoma. Cf. MHGS, 12, pp.367-372.

8 Adorno sentiu um choque inicial após realocar-se para os Estados Unidos em 1938 e ser confrontado com as atitudes positivistas dominantes, o que se expressou, entre outros acontecimentos, em sua rejeição do esforço de Paul Lazarsfeld em “quantificar a cultura” no Princeton Radio Research Project, mas também nos contundentes ataques ao positivismo na *Dialética do Esclarecimento*. Não muito tempo depois, no entanto, Adorno desenvolveu um maior apreço pelo valor da pesquisa empírica social - especialmente quando embasada em uma teoria freudo-marxista da sociedade - e, portanto, aparentemente, se aproximou até certo ponto do modelo de Teoria Crítica de Horkheimer nos anos 1930. Acerca das atitudes cambiantes de Adorno a respeito do empirismo e da pesquisa social empírica durante o seu exílio nos Estados Unidos, veja-se Jenemann, 2007, pp.1-47; Wheatland, 2009, pp.191-263; e as próprias memórias de Adorno (1998, pp.215-244). Sobre a crescente tendência ao positivismo na vida intelectual dos Estados Unidos nos anos 1940, veja-se Schorske, Bender, 1997.

9 A visão crescentemente crítica de Horkheimer em relação à tradição filosófica empírica foi apenas um dos pontos em que se aproximou de muitas das posições teóricas de Adorno por volta de 1940. Em contraste com Adorno, Horkheimer havia sustentado ao longo dos anos 1930 que a Teoria Crítica pode e deve apoiar-se nas “ciências tradicionais”, mas no prefácio da *Dialética do Esclarecimento* ele e Adorno declararam categoricamente que “tivemos de abandonar aquela confiança”. Enquanto Adorno apoiava-se fortemente no conceito de reificação de Georg Lukács nos anos 1930, Horkheimer o criticava, e não se pode encontrar vestígios deste conceito em seus escritos dos anos 1930. Mas, pouco depois de intensificar sua colaboração intelectual com Adorno, Horkheimer começou a defender o conceito de reificação tão enfaticamente quanto ele, como na seguinte passagem de uma carta que escreveu para Hans Meyer em março de 1939: “a categoria da mercadoria é aquela que ilumina a sociedade inteira como um refletor (...) Este aspecto da teoria de Marx é em seus detalhes mais íntimos idêntico à crítica da reificação e eu não penso que seria difícil demonstrar que o capital é dominado mesmo em seus menores aspectos econômicos pela teoria da reificação” (MHGS, 16, pp.576). Nos anos 1930, Horkheimer e Adorno também discordaram acerca da relação entre dialética e historicismo e especialmente sobre as implicações epistemológicas desta relação. Enquanto Horkheimer interpretava a filosofia moderna como uma expressão mediada do desenvolvimento irregular da moderna sociedade burguesa, Adorno contrapunha que “a verdade não está na história”, mas em vez disso a “história está na verdade” (citado em MHFFS, p.384). Com isso, Adorno quis dizer que o conteúdo de verdade histórico da filosofia - e das obras de arte autônomas - poderiam apenas ser apreendidos por meio de cuidadosa imersão em seus detalhes particulares e nunca ao se subsumir esses particulares sob amplos conceitos de períodos históricos. Aqui, talvez, foi onde a influência do primeiro Benjamin - com sua insistência no primado epistemológico do particular e sua rejeição de conceitos de períodos históricos em estética - foi mais evidente sobre Adorno. Em seu prefácio de 1936 aos *Estudos sobre autoridade e família*, Horkheimer defendeu explicitamente o conceito de época histórica e sua necessidade para uma Teoria Crítica da sociedade moderna (cf. MHGS, 3, pp.336-42). Mas, como o conceito trans-epocal de Esclarecimento que ele e Adorno adotaram no começo dos anos 1940 evidenciou, Horkheimer havia se aproximado de Adorno também neste ponto. Para uma discussão minuciosa da divergência teórica e da eventual aproximação entre Horkheimer e Adorno no decorrer dos anos 1930, veja-se MHFFS, pp.349-393.

“protopositivistas” no início do período moderno como levando adiante a causa da liberdade intelectual e da racionalidade contra as tradições ossificadas da teologia católica e da metafísica racionalista.

Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno apresentam este problema de modo bastante diferente. Eles agora consideram a transformação supostamente contínua do Esclarecimento do século XVIII em positivismo como um forte indicador da falta de autorreflexibilidade que havia caracterizado desde o início o conceito ocidental dominante de Esclarecimento. Esta nova convicção também embasa um dos propósitos mais básicos da *Dialética do Esclarecimento*. A crítica intransigente de Horkheimer e Adorno deste conceito viciado de Esclarecimento pretende restaurar sua perda de autorreflexividade e, ao fazê-lo, “preparar um conceito positivo de Esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (DoE, p.xviii [15])¹⁰. Em 1946, cogitaram brevemente a possibilidade de escrever um volume associado à *Dialética do Esclarecimento*, de modo a resgatar um conceito positivo de Esclarecimento, mas o projeto nunca foi levado adiante (MHGS, 12, pp.593-605). Uma das questões que gostaria de propor neste artigo é se o conceito de Esclarecimento dos primeiros trabalhos de Horkheimer - cujos resquícios ainda podem ser encontrados na *Dialética do Esclarecimento* - poderia fornecer uma base para os esforços atuais de Teóricos Críticos no desenvolvimento de um tal “conceito positivo de Esclarecimento”.¹¹ Não é uma questão que pode ser

10 Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr and translated by Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press, pp.xviii. Doravante citada como DoE, com a paginação da tradução brasileira de Guido Antonio de Almeida, aqui utilizada, entre colchetes.

11 Retomando algumas das questões abordadas acima (nas notas 2 e 7), vale enfatizar novamente que o conceito de Esclarecimento encontrado nos primeiros trabalhos de Horkheimer baseia-se em uma abordagem macro-histórica para compreender a “modernidade” como a ascensão do capitalismo moderno, o concomitante desenvolvimento irregular e a subsequente transformação da sociedade burguesa. Talvez não seja coincidência que os trabalhos de Walter Benjamin e - em menor medida - de Theodor Adorno tenham desfrutado de maior atenção acadêmica durante os anos 1980 e 1990, quando críticas pós-modernas das “grandes narrativas” e uma mais ampla mudança epistemológica do geral para o particular podiam ser observadas na história e em outras disciplinas acadêmicas. Mas, por volta da década passada, abordagens macro-históricas, em geral, e um renovado foco sobre a história do capitalismo, em particular, tiveram um forte retorno. Por exemplo, William Sewell, que foi um dos primeiros advogados da virada “cultural” na história, análoga e influenciada pela crescente influência da teoria pós-moderna e pós-estruturalista na academia estadunidense nos anos 1970 e 1980, recentemente afirmou que o “defeito comum” do revisionismo histórico dos anos 1980 e 1990 foi o seu “recurso da macrocausa em geral e da consideração da dinâmica do capitalismo em particular (...) no momento em que a dinâmica do capitalismo demonstrou uma renovada habilidade de perturbar profundamente e reconfigurar fundamentalmente nossas próprias vidas sociais, políticas e culturais” (Sewell, 2005, p.77). Ao mesmo tempo, no entanto, Sewell argumenta que não deveríamos retornar para a abordagem quantitativa unidimensional dos historiadores sociais dos anos 1960. Hoje, os historiadores precisam desenvolver ferramentas conceituais que lhes permitirão falar de causas sociais de larga escala, mas também permanecerem sensíveis aos modos como questões de cultura e significado influenciam decisivamente processos e eventos históricos. Sustento que o trabalho inicial de Horkheimer nos provê exatamente um tal modelo: toma como ponto de partida as forças macro-históricas que emergem - e ainda permanecem - na época burguesa moderna, mas também leva

investigada aqui se a compreensão de Adorno acerca do Esclarecimento em geral ou do Esclarecimento histórico, em particular, modificou-se ou não em seus escritos posteriores - por exemplo, com uma tentativa de reconceitualizar a noção de autonomia de Kant.¹² A seguir, colocarei em foco os dois conceitos de Esclarecimento que coexistem em tensão na *Dialética do Esclarecimento*.

II. O novo conceito genealógico de Esclarecimento na *Dialética do Esclarecimento*

Para demonstrar a tensão entre os dois modelos de Esclarecimento acima mencionados na *Dialética do Esclarecimento*, examinemos primeiramente algumas das formas principais pelas quais o novo e dominante conceito de Esclarecimento é determinado. No capítulo inicial do estudo, que é explicitamente dedicado ao desenvolvimento deste novo “Conceito de Esclarecimento”, Horkheimer e Adorno descrevem o Esclarecimento das seguintes formas: “submissão de tudo aquilo que é natural ao sujeito autocrático” (DoE, p.xviii [15]); “o Esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (DoE, p.11 [26]); “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o Esclarecimento” (DoE, p.3 [19]); “a técnica é a essência desse saber” (DoE, p.2 [18]); “o Esclarecimento é totalitário” (DoE, p.4 [19]). Em contraste com o conceito anterior de Esclarecimento de Horkheimer, que tomou as tendências críticas e antiautoritárias dos *philosophes* como modelo, o novo conceito de Horkheimer e Adorno coloca foco fundamentalmente sobre o triunfo de uma forma de razão subjetiva tendencialmente “totalitária”, que encontra a sua mais pura expressão no positivismo lógico do século XX, mas cujo princípio subjacente de “autopreservação” é revelado como “a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental” (DoE, p.22 [36]). Marx uma vez afirmou que “a anatomia dos humanos contém a chave para a anatomia dos macacos”, no sentido de que elementos latentes do futuro que existem no passado podem ser reconhecidos apenas sob o ponto de vista de uma compreensão autorreflexiva da época histórica atual. Por um lado, parece que Horkheimer e Adorno seguem Marx em sua asserção de que as formas de Esclarecimento atuais “mais avançadas” - como o positivismo lógico - contêm uma chave para o Esclarecimento como um todo. Eles escrevem, por exemplo, que “muito antes de Turgot e d’Alembert, a forma burguesa do Esclarecimento já se perdera em seu aspecto positivista” (DoE, p.32 [44]). Por outro lado, gostaria de argumentar aqui que Horkheimer e Adorno são menos

a sério a relativa autonomia da cultura - tanto em seu sentido antropológico mais amplo como em seu mais estreito significado, referindo-se a trabalhos intelectuais e artísticos. Para uma discussão da compreensão de Horkheimer da relativa autonomia da cultura, veja-se “Max Horkheimer et le concept matérialiste de la culture” - Abromeit, 2013, pp.53-70.

12 Em seu substancial e envolvente estudo recente, *Autonomy after Auschwitz: Adorno, German Idealism, and Modernity*, Martin Schuster (2014) interpreta desta maneira os trabalhos de Adorno do pós-guerra.

bem-sucedidos do que Marx ao atribuírem uma significância causal muito maior às supostas “origens” da forma viciada de Esclarecimento que se tornou aparente de seu ponto de vista atual. Enquanto o método de Marx permanece histórico crítico, em sua insistência de que o desenvolvimento de potencialidades latentes em formas arcaicas historicamente - como a mercadoria - é determinado por relações sociais na época história contemporânea, o conceito trans-histórico de Esclarecimento de Horkheimer e Adorno explica acontecimentos do presente em termos de suas origens arcaicas, projetando, deste modo, relações burguesas em épocas históricas precedentes. A oposição de Marx a uma tal abordagem é clara, caso se examine o contexto mais amplo da famosa frase acima citada:

a anatomia dos humanos contém a chave para a anatomia dos macacos. Os indícios de uma forma superior nas espécies animais inferiores, no entanto, só podem ser compreendidos depois que o desenvolvimento superior já é conhecido. A economia burguesa, deste modo, fornece a chave para a antiga, etc. *Mas de modo algum à maneira daqueles economistas que borram todas as diferenças históricas e veem relações burguesas em todas as formas de sociedade* (Marx, 1978, p.241, grifos meus).

Em suma, Marx enfatiza nossa habilidade de reinterpretar o passado à luz dos acontecimentos do presente, sem insistir que o passado arcaico determina o presente de maneira teleológica.¹³

Um olhar lateral para as diferenças entre os métodos de Nietzsche e Heidegger também pode ser útil para especificar a maneira como estou utilizando o conceito de genealogia aqui. Nietzsche critica a busca por origens causais no passado antigo e concentra-se, em vez disso, nas maneiras múltiplas e imprevisíveis pelas quais o significado de conceitos - tais como moral - são transformados por acontecimentos históricos mais recentes. O significado e a função social de algo como a “moralidade” em diferentes épocas históricas não tem nenhum poder teleológico sobre o seu significado no presente (cf. Nietzsche, 1969, pp.76-79). Heidegger, em contraste, atribui os principais vícios da racionalidade ocidental ao esquecimento da questão do significado do ser, que ocorreu na passagem dos filósofos pré-socráticos para Sócrates e Platão e na tradução de conceitos filosóficos gregos para o latim. Embora certamente o conteúdo do argumento de Horkheimer e Adorno seja diferente do de Heidegger, seus esforços em identificar as origens arcaicas dos vícios fundamentais do Esclarecimento moderno e a sua asserção de que a civilização ocidental como um

¹³ Embora não esteja de acordo com todos os aspectos da interpretação de Moishe Postone acerca dos primeiros trabalhos de Horkheimer, concordo com sua ênfase no caráter plenamente histórico e autorreflexivo dos conceitos de Marx e considero esta ênfase totalmente compatível com o primeiro modelo de Teoria Crítica de Horkheimer. Para a crítica de Postone sobre Horkheimer, veja-se *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx* (Postone, 1993, pp.104-120). Para minha tentativa de demonstrar porque a primeira Teoria Crítica de Horkheimer e os conceitos dialéticos em que se baseia são plenamente históricos e autorreflexivos, veja-se MHFSS, pp.301-335. Para uma discussão mais detalhada e uma réplica à crítica de Postone aos primeiros trabalhos de Horkheimer, veja-se MHFSS, pp.420-424.

todo está dominada por este conceito de racionalidade fundamentalmente vicioso e relativamente constante, cujas origens estabelecem os padrões - ou ao menos os limites - de todos os desenvolvimentos subsequentes, têm de fato uma semelhança notável com Heidegger. É nesse sentido em particular que gostaria de descrever a abordagem teórica subjacente ao novo conceito de Esclarecimento de Horkheimer e Adorno como “genealógica”: eles buscam compreender uma ampla variedade de precedentes históricos e histórico-intelectuais que exibem sinais reveladores de um conceito inadequado de Esclarecimento que estava predestinado a autodestruir-se desde o início. Enquanto Marx e Nietzsche reconhecem que ganhamos novos *insights* sobre o passado com base em nosso conhecimento do presente, eles não explicam o presente como pré-determinado por estes fatores passados. Os fatores causais que determinam o presente são buscados em acontecimentos históricos mais recentes, como também é o caso na abordagem historicista crítica do primeiro Horkheimer.

Até agora, vimos Horkheimer e Adorno descreverem o Esclarecimento em termos da dominação da razão subjetiva sobre a natureza externa, da redução do pensamento a fórmulas matemáticas e à probabilidade, um *esprit du systeme* tendencialmente totalitário, e da perda de autorreflexibilidade inerente a uma forma confusa de autopreservação que sacrifica seu próprio self. A esta lista pode-se acrescentar a dominação da natureza interna e o desenvolvimento de métodos sistemáticos para dominar os outros; uma filosofia da história baseada em uma compulsão para reproduzir categorias e condições existentes, que barra a possibilidade de quaisquer experiências qualitativamente novas; a celebração de uma noção idealista de autonomia absoluta que permanece cega às condições de heteronomia que a tornam possível; a secularização do sacrifício mítico por meio de sua transformação de um ritual externo em um dever internalizado; e, finalmente, o triunfo dos meios sobre os fins - como exemplificado positivamente pelo conceito de Max Weber de *Zweckrationalität* (racionalidade de meios e fins) e criticamente pelo conceito de Marx de capital. Nota-se de imediato que muitas das características definidoras deste conceito negativo de Esclarecimento estão em clara oposição às características do Esclarecimento encontradas na determinação inicial do conceito por Horkheimer. Mas, antes de observarmos mais de perto esta contradição, examinemos a *Dialética do Esclarecimento* para verificar por que e em que sentido seu conceito dominante de Esclarecimento é trans-histórico.

Não surpreendentemente, as tendências trans-históricas na *Dialética do Esclarecimento* emergem mais claramente no primeiro excurso sobre a *Odisseia* de Homero, que estudiosos hoje sabem que foi concebido e escrito principalmente por Adorno.¹⁴ Em debates com Horkheimer no fim dos anos 1930, Adorno já havia defendido a tese principal de que “o mito já é Esclarecimento e o Esclarecimento

14 Veja-se o “Editor’s Afterword” de Gunzelin Schmid Noerr (DoE, pp.219-224).

reverte à mitologia” (DoE, p.xviii [15]), elaborado no excuro sobre a *Odisseia*. Nesses debates, Adorno expressou repetidamente reservas em relação aos métodos historicistas que acreditou terem embasado muitos dos ensaios publicados por Herbert Marcuse e pelo próprio Horkheimer na *Zeitschrift für Sozialforschung*, tais como “Sobre o caráter afirmativo da cultura” e “Sobre o conceito de essência”, de Marcuse, e nos ensaios de Horkheimer “O mais recente ataque à metafísica” e “Montaigne e a função do ceticismo”.¹⁵ Estes ensaios analisaram transformações de conceitos filosóficos e culturais burgueses fundamentais no contexto mais amplo de uma “dialética da sociedade burguesa” no período moderno.¹⁶ Contra os esforços de Marcuse e Horkheimer para demonstrar como o conteúdo de conceitos burgueses mudou e como a sua função crítica foi minada no século XIX, Adorno enfatizou “quão pouco em princípio o pensamento burguês modificou-se”.¹⁷ Influenciado pelas reflexões de Benjamin sobre a persistência do mito na modernidade, Adorno argumentou que as formas “burguesas” de pensamento estiveram em estado nascente nos primeiros documentos da civilização humana e que a sociedade burguesa moderna permaneceu presa na dinâmica fatídica da história natural.¹⁸

Tais argumentos reaparecem e são elaborados na *Dialética do Esclarecimento*, especialmente no excuro sobre a *Odisseia*. Sobre Ulisses, escreve-se: “o herói das aventuras revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem naquela autoafirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante” (DoE, p.35 [47]) e “Ulisses vive segundo o princípio primordial que constituiu outrora a sociedade burguesa” (DoE, p.48 [59]). A astúcia de Ulisses ilustra a chave para o fracasso do Esclarecimento “burguês”, que é encontrado em um conceito trans-histórico de dominação da natureza interna e externa a serviço de uma noção equivocada de autoafirmação. Eles escrevem: “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício” (DoE, p.43 [54]) e “sua autoafirmação é, (...) como em toda civilização, uma autodenegação” (DoE, p.53 [63]). Enquanto Marx vinculou a emancipação a um esforço para a reconfiguração do relacionamento entre o reino da liberdade e o reino da necessidade, que ele compreendia como uma possibilidade objetiva em desenvolvimento no capitalismo moderno (cf. Marx, 1967,

15 Sobre a crítica de Adorno ao que ele denomina “história intelectual materialista”, veja-se suas cartas a Horkheimer de 26 de maio de 1936 e 28 de outubro de 1937 - em MHGS, 15, pp.537-541 e 16, pp.264-268.

16 Sobre o conceito de uma “dialética da sociedade burguesa”, veja-se MHFFS, 4, pp.394-95, pp.429-32.

17 Como Adorno afirma em uma carta a Horkheimer em 26 de maio de 1936 (MHGS, 15, p.538).

18 Para análises mais detalhadas do impacto substancial de Benjamin sobre o pensamento de Adorno no fim dos anos 1920 e início dos anos 1930, de seus debates em meados dos anos 1930 e do impacto de Benjamin - especialmente de suas “Teses sobre a filosofia da história” - sobre a *Dialética do Esclarecimento*, veja-se: Buck-Morss, 1977, Wolin, 1994, pp.163-212 e minhas considerações em MHFFS, pp.349-74, pp.426-27.

3, pp.818-820), o novo conceito de Esclarecimento de Horkheimer e Adorno nivela a especificidade histórica de diferentes formas de dominação social em diferentes épocas históricas e assim também obscurece as possibilidades historicamente específicas para a emancipação no presente.

Outro exemplo dos fundamentos trans-históricos deste conceito de Esclarecimento pode ser encontrado no vínculo que Horkheimer e Adorno postulam entre ele e a divisão do trabalho, que é concebida em termos trans-históricos:

Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a ordem lógica em seu conjunto - a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos - baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho (DoE, p.16 [30]).

Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno também vinculam a divisão do trabalho com a autopreservação social e individual. Escrevem: “A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado” (DoE, p.16 [30]). Mas aqui novamente o conceito de autopreservação é concebido trans-historicamente:

A frase de Spinoza: “Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum” contém a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental, onde vêm se aquietar as diferenças religiosas e filosóficas da burguesia. (...) Mas quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a autoalienação dos indivíduos, que têm de se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica. (DoE, pp.22-23 [36]).

Aqui pode-se notar claramente o contraste entre, por um lado, a ênfase de Horkheimer, nos anos 1930, sobre as diferenças importantes no conteúdo e função do pensamento burguês na época moderna, e, por outro lado, a abordagem da *Dialética do Esclarecimento*, em que tais diferenças “vêm se aquietar” e tudo é reduzido ao mínimo denominador comum da razão instrumental. Seria possível pensar que esta invocação da divisão burguesa do trabalho apontaria para as condições histórias específicas do capitalismo moderno, mas, como vimos, Horkheimer e Adorno agora sustentam que tais condições já existiam na antiguidade clássica, se não mais cedo. Seu argumento aqui se assemelha intimamente aos esforços de Alfred Sohn-Rethel em vincular a emergência de categorias filosóficas idealistas à divisão do trabalho intelectual e físico na Grécia antiga.¹⁹ Mas o argumento dos autores está em contradição com a teoria madura de Marx e com a Teoria Crítica de Horkheimer nos anos 1930, em que as formas de pensamento são fundamentadas nas relações sociais

¹⁹ Horkheimer e Adorno discordaram fortemente de meados até fins dos anos 1930 acerca do valor do trabalho de Sohn-Rethel. Esta divergência de pontos de vista reflete suas discordâncias mais profundas acerca dos méritos de abordagem histórico-críticas *versus* genealógicas. Veja-se MHFFS, pp.382-288.

de uma época histórica específica e não em uma noção abstrata e transcendente de “divisão do trabalho”.²⁰

Como outro exemplo das premissas trans-históricas atuantes na *Dialética do Esclarecimento*, gostaria de examinar brevemente algumas passagens que apontam para uma interpretação da história como sendo circular. Por um lado, uma interpretação circular da história não exclui a mudança, na medida em que a história progride em diferentes estágios; por outro lado, se estes mesmos estágios se repetem infinitamente, então a emergência de qualquer coisa qualitativamente nova é obstruída e, assim, a teoria permanece presa em premissas trans-históricas. Considere-se a seguinte passagem:

Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalçavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora (...) era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida (DoE, p.24 [38]).

Aqui percebemos a mesma redução à equivalência de diferentes estágios na história da “civilização ocidental” - da antiguidade clássica ao presente - que caracteriza a discussão de Horkheimer e Adorno acerca da divisão do trabalho. A conexão entre a divisão do trabalho burguesa e essa concepção circular de história é também aparente na famosa discussão do encontro de Ulisses com as sereias, quando ele veda os ouvidos de seus remadores e faz-se amarrar ao mastro, para que possa apreciar sua canção. Os autores escrevem:

O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride. Nenhuma dominação conseguiu ainda evitar pagar esse preço, e a aparência cíclica da história em seu progresso também se explica por semelhante enfraquecimento, que é o equivalente do poderio. A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte (DoE, pp.27-28 [40-41]).

Os argumentos de Horkheimer e Adorno aqui se aproximam perigosamente de teorias da ascensão e queda cíclicas de civilizações que eram corroboradas por

²⁰ Em seus primeiros trabalhos, Marx também havia ocasionalmente identificado a divisão do trabalho como a fonte da dominação social. Veja-se, por exemplo, sua discussão acerca da divisão do trabalho na primeira seção de *A ideologia alemã* (Marx, 1978, pp.158-161). Mas, em sua obra madura, ele distingue entre a divisão do trabalho na fábrica e a divisão do trabalho na sociedade. Nas sociedades capitalistas modernas, a primeira é rigidamente autoritária e a segunda é anárquica, embora Marx não considere esses vícios como inerentes à divisão do trabalho como tal, mas à forma historicamente específica das relações sociais capitalistas. Em contraste com algumas das passagens mais românticas, fourieristas, de seus primeiros trabalhos, o Marx maduro reconhece que uma divisão do trabalho avançada tanto na fábrica como na sociedade também seria necessária e benéfica para uma sociedade socialista.

teóricos conservadores e contrarrevolucionários, de Joseph de Maistre a Vilfredo Pareto e Oswald Spengler.²¹ Em contraste com Hegel e Marx, que enfatizam o caráter qualitativamente novo da sociedade burguesa moderna em relação à Europa medieval e à antiguidade clássica, Horkheimer e Adorno parecem argumentar aqui que as dinâmicas de todas as “épocas desmitologizadas” são essencialmente as mesmas (DoE, p.69 [76]).²² As diferenças entre Moisés e Kant, ambos cujas “lei fria não conhece nem o amor nem a fogueira”, desaparecem em face de sua localização idêntica no ciclo repetitivo do mito e do Esclarecimento (DoE, p.89 [95]).

Como um exemplo final das tendências trans-históricas da *Dialética do Esclarecimento*, examinemos brevemente a discussão de Horkheimer e Adorno sobre a mimese no último capítulo, “Elementos do antissemitismo: limites do Esclarecimento”, que reformula o argumento sobre o Esclarecimento como dominação da natureza em um esforço para identificar as origens arcaicas e a mais recente manipulação da “idiossincrasia” como fonte decisiva do antissemitismo. É importante notar que o uso do termo “idiossincrasia” corresponde ao significado em alemão, psicológico, de “uma aversão insuperável com relação a certas pessoas ou coisas”²³ e não ao sentido de um traço de caráter peculiar ou excêntrico. Uma importante primeira formulação desta teoria de um preconceito idiossincrático pode ser encontrada em uma carta que Adorno escreveu a Horkheimer em 18 de setembro de 1940. Ali Adorno desenvolve uma teoria especulativa da história primitiva (*Urgeschichte*) do antissemitismo em termos da recusa dos judeus em abandonar completamente um estilo de vida nômade e o ressentimento que esta recusa provocou nos gentios, que haviam relutantemente aceito a vida doméstica e as formas de trabalho fixas que a acompanhavam. Adorno escreve:

Uma teoria adequada do antissemitismo que vá além do pluralismo das particulares “razões para o ódio aos judeus” pode depender do desenvolvimento bem-sucedido de uma história primitiva do antissemitismo. (...) em um estado muito precoce da história da humanidade, os judeus ou rechaçaram a passagem do nomadismo à domesticidade (...) ou levaram a cabo esta transição apenas de modo incompleto e superficial. O conceito ocidental moderno de trabalho e toda a renúncia à gratificação instintual que o acompanha podem coincidir exatamente com o advento da domesticidade. (...) mas quanto mais o mundo da domesticidade, como um mundo de trabalho, reproduziu a repressão [repression (*Unterdrückung*)], tanto mais a condição antiga deve ter parecido como felicidade, que não se poderia permitir a si mesmo e cujo pensamento deveria ser proibido. Esta proibição é a origem do antissemitismo; as expulsões dos judeus foram tentativas de completar ou imitar a expulsão do paraíso

21 Horkheimer e Adorno escrevem, por exemplo: “A crítica da contrarrevolução católica provou que tinha razão contra o Esclarecimento, assim como este tinha razão contra o catolicismo” (DoE, p.71 [77-78]).

22 Eles também escrevem: “a desagregação da realidade econômica (...) tem sempre estado na base da superstição” (DoE, p.89 [94] [tradução modificada]).

23 *Duden Universal Wörterbuch A-Z* (Manheim: Dudenverlag, 1989), p.751

(MHGS, 16, pp.761-764).²⁴

Este argumento básico reaparece em uma forma modificada na *Dialética do Esclarecimento*. Ali, Horkheimer e Adorno colocam maior ênfase na mimese, que é reprimida como parte de uma mais ampla dominação da natureza pela racionalidade esclarecida, que acompanha a passagem para a civilização doméstica. Esta repressão dá origem ao ressentimento idiossincrático, na forma de um retorno do desejo reprimido pela mimese, que é colocado a serviço do antissemitismo organizado. O fascismo aperfeiçoa esta técnica ao dar a seus seguidores permissão para agir mimeticamente no ritual fascista e no teatro público, mas também no mimetismo sádico dos judeus, que se tornaram oficialmente alvos de perseguição tolerada por causa de sua presumida recusa a aceitar plenamente as condições repressivas da civilização baseada na racionalidade esclarecida. Horkheimer e Adorno escrevem:

O fato de que o indivíduo que tem raízes vê no que o diferencia do judeu a igualdade, o humano, induz nele o sentimento de antagonismo e de estranheza. É assim que os impulsos que são objeto de tabus e contrários ao trabalho em sua forma dominante são convertidos em idiossincrasias conformistas. (...) É só assim sob o disfarce da acusação que o desejo subliminar dos autóctones de retornar à prática mimética do sacrifício pode ressurgir em sua consciência. E quando todo o horror dos tempos primitivos abolidos pela civilização é reabilitado como um interesse racional pela projeção sobre os judeus, não há mais como parar (DoE, pp.152-153 [152-153]).

Em outras palavras, a dominação da natureza “esclarecida” é aperfeiçoada a um tal ponto que até mesmo os impulsos rebeldes são apropriados e colocados a serviço da dominação racional do homem pelo homem, que atinge novos graus de perfeição no fascismo.²⁵

Embora Horkheimer e Adorno afirmem que o nível de repressão da mimese aumenta na sociedade burguesa moderna,²⁶ este aspecto de sua argumentação permanece subdesenvolvido e marginal em relação à afirmação mais básica de que tal repressão é “a condição da civilização” como um todo. Como tal, o argumento padece da mesma fraqueza que a tese mais ampla sobre a dominação da natureza, na medida em que repousa sobre um conceito trans-histórico de repressão. O argumento não aborda as formas específicas em que os níveis de repressão e as diferentes formas

24 Em sua resposta a Adorno, Horkheimer recomenda que eles incluam as reflexões de Adorno sobre a história primitiva do antissemitismo em um excuro sobre Freud, como a última tese sobre antissemitismo no capítulo final de seu projeto colaborativo - que se tornaria a *Dialética do Esclarecimento*. Cf. MHGS, 16, p.765.

25 Horkheimer desenvolve uma versão diferente, mais específica historicamente, deste argumento em “A revolta da natureza”, o terceiro capítulo de *Eclipse da razão*. Cf. Horkheimer, 1974, pp.92-127.

26 Eles escrevem: “No modo de produção burguês, a indelével herança mimética de toda práxis é abandonada ao esquecimento” (DoE, p.149 [150]).

de sua manipulação variam em períodos e sociedades distintos. Seu argumento aqui parece postular a existência de um “antissemitismo eterno” - ou de um antissemitismo coextensivo com a civilização doméstica como tal - do tipo categoricamente criticado por Hannah Arendt e outros (cf. Arendt, 1968, pp.7-10). Em contraste com *Eros e a civilização*, de Marcuse, e com os primeiros escritos de Horkheimer, nos quais há uma tentativa de distinguir entres níveis de repressão necessários e excedentes, que variam com base no desenvolvimento da sociedade burguesa moderna (cf. Marcuse, 1955, pp.78-105), as formas “idiossincráticas” de antissemitismo são fundadas em uma teoria da repressão da mimese característica da “civilização” como um todo - concebida como “a vitória da sociedade sobre a natureza” (DoE, p.153 [153]) - que se assemelha intimamente ao conceito trans-histórico de princípio de realidade que pode ser encontrado em *O mal-estar na civilização* e em outros escritos de Freud. O esforço louvável de Horkheimer e Adorno em abordar os impulsos reprimidos como a fonte da energia que é canalizada em preconceito antissemita também deixa em aberto a questão de se reprimir a mimese é ou não a mesma coisa que reprimir um impulso. Em todo caso, várias das outras teses sobre o antissemitismo fornecem análises mais convincentes e historicamente específicas; por exemplo, Horkheimer e Adorno vinculam o “antissemitismo burguês” à ocultação da dominação na produção, específica do capitalismo moderno. Eles reconhecem que formas políticas populares e *völkisch* de antissemitismo estavam vinculadas à emergência de novas formas de nacionalismo radical e populismo de direita na Europa do fim do século XIX, que representaram, por sua vez, uma nova fase no desenvolvimento contraditório da sociedade burguesa. Sem estas teorias histórico-críticas, a explicação genealógica das fontes arcaicas do antissemitismo tem pouco poder explanatório.

III. Resquícios do primeiro conceito de Esclarecimento de Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*

A seguir, gostaria de apontar para uma tendência contraposta, historicamente específica, na *Dialética do Esclarecimento*, que reconhece os momentos qualitativamente novos, críticos e utópicos do Esclarecimento no período moderno, mas ao mesmo tempo descreve o modo como são suprimidos em decorrência da transformação histórica da sociedade burguesa nos séculos XVIII, XIX e XX. Considero que esta tendência deveria ser considerada principalmente como um resquício do conceito mais positivo de Esclarecimento desenvolvido por Horkheimer no fim dos anos 1920 e nos anos 1930. Assim, não é surpreendente que esta tendência seja mais visível no segundo excuro, “Juliette ou Esclarecimento e moral”, que os estudiosos agora sabem ter sido escrito principalmente por Horkheimer.²⁷ Como vimos, Horkheimer

²⁷ Veja-se a nota 14, acima.

se aproximou da compreensão de Esclarecimento de Adorno no fim dos anos 1930 e começo dos anos 1940,²⁸ o que explica a predominância desta visão na *Dialética do Esclarecimento* como um todo; no entanto, traços significativos da posição inicial de Horkheimer são ainda visíveis no texto, como gostaria de demonstrar a seguir.

A tendência a uma interpretação historicamente específica do Esclarecimento difere da tendência dominante em vários aspectos importantes. Por exemplo, enfatiza o caráter qualitativamente novo do Esclarecimento no período moderno, que é mais crítico e utópico do que qualquer forma anterior do Esclarecimento. Além disso, é baseado em uma interpretação materialista da sua transformação no contexto mais amplo da transformação da sociedade burguesa no século XIX. Considere-se a seguinte citação:

O Esclarecimento dos tempos modernos esteve desde o começo sob o signo da radicalidade: é isso que o distingue de toda etapa anterior da desmitologização. (...) o Esclarecimento não se detém nem mesmo diante do mínimo de fé sem o qual o mundo burguês não pode subsistir. Ele não presta à dominação os serviços confiáveis que as antigas ideologias sempre lhe prestaram. Sua tendência antiautoritária - que (...) se comunica com a utopia implícita no conceito de razão - acaba por torná-la tão hostil à burguesia estabelecida quanto à aristocracia, da qual aliás logo se tornou também uma aliada (DoE, pp.72,73 [79]).

Certamente, mesmo esta concepção nova, mais crítica e utópica do Esclarecimento foi logo minada e derrotada, mas a causa desta derrota não é buscada fundamentalmente em sua continuidade com formas anteriores do Esclarecimento. Sua derrota é vinculada à transformação da própria sociedade burguesa. Eles escrevem: “Arelado ao modo de produção dominante, o Esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo” (DoE, pp.73-4 [80]).

Nesta seção do excuro “Juliette”, Horkheimer e Adorno também apontam para os modos como os momentos críticos e utópicos do Esclarecimento moderno são dissociados e preservados: idealmente, na filosofia e na música alemãs, e, praticamente, no movimento socialista do século XIX. Eles escrevem: “Depois que a utopia que instilava a esperança na Revolução Francesa penetrou (...) na música e na filosofia alemãs, a ordem burguesa estabelecida funcionalizou completamente a razão” (DoE, p.69 [76-77]). A funcionalização da razão resulta da posição social da burguesia no século XIX como a nova minoria hegemônica. Para que a minoria domine a maioria, as pretensões universalistas do Esclarecimento são reduzidas a um formalismo abstrato, que pode ser usado para denunciar a persistência do universalismo no movimento socialista como “utópico”, no mau sentido. O formalismo burguês é uma forma de astúcia na medida em que permite a manutenção da dominação social particularista. Ele encontra sua expressão quintessencial na

28 Veja-se a nota 9, acima.

ideologia da “troca de equivalentes”. Eles escrevem: “A astúcia” é um “meio de uma troca onde tudo se passa corretamente, onde o contrato é respeitado e, no entanto, o parceiro é logrado”... Essa irracionalidade da *razão* na forma de astúcia é “a assimilação da razão burguesa a qualquer razão que a confronta como um poder mais forte” (DoE, p.48 [58], tradução modificada).²⁹ No excurso “Juliette”, explicita-se a ligação entre a transformação da razão e a resposta burguesa aos movimentos socialistas nos séculos XIX e XX:

a utopia que anunciava a reconciliação da natureza e do eu surgiu com a vanguarda revolucionária de seu esconderijo na filosofia alemã, e se apresentou, de um modo ao mesmo tempo racional e irracional, como a Ideia de uma associação de homens livres, atraindo para si toda a fúria da *ratio* (DoE, p.71 [78]).

É evidente que esta nova forma de razão antiutópica - na verdade contrarrevolucionária - que toma forma nas décadas intermediárias do século XIX é algo qualitativamente diferente da concepção crítica e utópica do Esclarecimento que o primeiro Horkheimer encontra no Esclarecimento francês.³⁰

Até mesmo nos dois últimos capítulos da *Dialética do Esclarecimento*, que foram escritos ou conjuntamente ou predominantemente por Adorno, pode-se encontrar traços significativos do conceito historicamente específico de Esclarecimento. Por exemplo, justapostos em tensão com sua análise da idiossincrasia e da repressão da mimese no capítulo sobre “Elementos do antissemitismo”, pode-se encontrar a seguinte passagem, que ao mesmo tempo celebra o Esclarecimento histórico e descreve a sua degeneração como um resultado da consolidação da hegemonia burguesa no século XIX. Horkheimer e Adorno escrevem:

Com a propriedade burguesa, a cultura também se difundiu. Ela havia empurrado a paranoia para os recantos obscuros da sociedade e da alma. Mas como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o Esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente. Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação (DoE, p.163 [162]).

Aqui, como nos exemplos já mencionados do capítulo “Juliette”, os autores explicam a derrota do Esclarecimento histórico não em termos de seus próprios vícios arcaicos, mas como um resultado da transformação da sociedade burguesa nos séculos XIX e XX. De acordo com esse argumento historicista crítico e materialista, em outras

29 Horkheimer e Adorno estão claramente referindo-se à crítica de Marx da ideologia liberal burguesa da “troca de equivalentes”, que, como Marx demonstra, é contradita pela extração de mais-valia.

30 Não é por acaso que em seu estudo dos anos 1940, *Razão e revolução*, Herbert Marcuse reconstrói a transformação, durante começo e meados do século XIX, do conceito negativo e crítico de razão do Esclarecimento - que havia sido preservado na filosofia de Hegel - em uma noção afirmativa e positiva de razão, que se encontra no trabalho de Saint-Simon e Comte. O estudo de Marcuse, que foi concebido no final dos anos 1930 em colaboração com Horkheimer, deveria apresentar algumas das pressuposições filosóficas-chaves da Teoria Crítica para um público de língua inglesa.

palavras, a dialética do Esclarecimento é o resultado de uma dialética mais profunda da sociedade burguesa moderna.

O capítulo “Indústria cultural” também pode ser reinterpretado nesse sentido. Seu subtítulo, “o Esclarecimento como mistificação das massas [mass deception (*Massenbetrug*)]”,³¹ surpreende o leitor ao contradizer de modo flagrante uma das mais fundamentais, se não a mais fundamental, característica do Esclarecimento histórico, a saber, o movimento para disseminar o conhecimento de modo a emancipar as “massas” não-educadas - e a humanidade como um todo - da autoridade irracional e do mito. Nada sublinha mais completamente a asserção de Horkheimer e Adorno de que o Esclarecimento se converte em seu oposto do que a acusação de que degenerou em “mistificação das massas” [mass deception]. De fato, seu próprio uso do conceito de Esclarecimento para descrever uma técnica de “mistificação das massas” [mass deception] sublinha a própria impossibilidade de compreender o Esclarecimento histórico por meio de seu conceito mais geral de Esclarecimento como dominação da natureza interna e externa, um ponto a que retornarei abaixo. Em todo caso, sua descrição do Esclarecimento como “mistificação das massas” levanta a questão de como e por que esta transformação em seu oposto ocorreu. É porque os conceitos de razão, racionalidade e Esclarecimento na civilização ocidental como um todo eram fatalmente viciados desde o princípio, ou por causa dos mais recentes desenvolvimentos da sociedade burguesa moderna? Vale mencionar novamente que *Mudança estrutural na esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*, de Jürgen Habermas, fornece evidências extensivas para a segunda interpretação. O exame de Habermas do gradual enfraquecimento do papel crítico da esfera pública em termos da transformação mais ampla da sociedade burguesa em diferentes contextos nacionais se assemelha à interpretação do Esclarecimento nos primeiros escritos de Horkheimer.³² Aqui, novamente, as vantagens da interpretação histórica em oposição à interpretação trans-histórica do Esclarecimento parecem evidentes.

IV. Conclusão

Embora traços significativos de uma interpretação historicamente específica do Esclarecimento permaneçam na *Dialética do Esclarecimento*, eles são ofuscados por uma interpretação trans-histórica, que se baseia na pressuposição de que o Esclarecimento histórico moderno padece dos mesmos vícios que o Esclarecimento sempre portou desde as origens arcaicas da civilização ocidental e que esses vícios são a fonte primária da transformação do Esclarecimento histórico em seu oposto

31 Nota da tradutora: em inglês, *Massenbetrug* foi traduzido como “Mass Deception”, opção seguida por John Abromeit. Uma vez que em português, espanhol e francês a opção consagrada foi “mistificação”, são apresentadas aqui as duas possibilidades.

32 Veja-se uma discussão mais detalhada sobre esta questão no item II, acima.

nos tempos mais recentes. Mas os esforços de Horkheimer e Adorno para sustentar este argumento, para demonstrar que o Esclarecimento histórico não é diferentes das formas primeiras do Esclarecimento - que o pensamento burguês sempre foi igual, como Adorno parecia crer³³ -, é carregado de problemas. Este argumento não é contradito apenas por declarações que enfatizam o caráter qualitativamente novo e radical do Esclarecimento histórico, como a citada acima, mas também por apelos explícitos e implícitos a ideais do Esclarecimento histórico que atravessam o livro, o que deixa claro que o Esclarecimento histórico não pode ser simplesmente subsumido sob o conceito mais geral do Esclarecimento como dominação racional. A crítica da indústria cultural coloca foco sobre como ela mantém seus consumidores em um estado de “selbstverschuldete Unmündigkeit” [menoridade autoimposta] (cf. Kant, 1991, p.54), mas também sobre a eliminação do elemento autoconsciente ativo na cognição, que foi o centro da filosofia teórica de Kant. Suas críticas à dominação da natureza e ao antissemitismo como uma forma de projeção patológica são informadas por uma crítica materialista da epistemologia idealista, que reduz o objeto à pura criação do sujeito. Mas, como observado acima,³⁴ o primeiro Horkheimer e outros estudiosos mais recentes do Esclarecimento histórico têm acentuado que a principal tendência epistemológica do Esclarecimento inglês e francês (senão do alemão) era a revolta contra as tendências totalizantes do racionalismo do século XVII e da metafísica racionalista, bem como a reabilitação dos sentidos como fonte de conhecimento, o que também informou o desenvolvimento da estética como uma disciplina filosófica no século XVIII.³⁵ Eles acusam o Esclarecimento de reduzir todo o conhecimento ao que é matematicamente quantificável, quando na verdade uma crítica de tais tendências frequentemente caminhou lado a lado com a crítica dos *philosophes* ao racionalismo.³⁶ Eles acusam o Esclarecimento de forçar os indivíduos a “renunciar à pretensão de felicidade” e a suprimir suas emoções (DoE, pp.124,143 [127,143]), quando o Esclarecimento histórico - especialmente na França - era caracterizado por uma reabilitação das paixões e por uma demanda pelo direito não apenas à vida e à liberdade, mas também pela busca da felicidade.³⁷ A crítica ao antissemitismo de

33 Veja-se a nota 17, acima.

34 Veja-se a nota 4, acima.

35 Para uma discussão acerca da ascensão da estética como uma disciplina no século XVIII e sua relação com o sensualismo filosófico, veja-se Marcuse em *Eros e a civilização* (Marcuse, 1955, pp.172-185).

36 Para um exemplo da sátira do Esclarecimento francês da tentativa racionalista de compreender o mundo em termos puramente matemáticos, veja-se *As cartas persas*, de Montesquieu (1964, pp.214-216).

37 Por exemplo, La Mettrie escreve: “A falsa filosofia pode, como a teologia, nos prometer uma felicidade eterna e, embalando-nos em belas quimeras, nos conduzir até lá, ao custo de nossos dias ou de nosso prazer. Muito diferente e mais sabiamente, a verdadeira filosofia nos oferece apenas uma felicidade temporal. Semeia rosas e flores em nosso caminho e nos ensina a recolhê-las” (La Mettrie, 1775, 2, p.102). Sobre a reabilitação do epicurismo no Esclarecimento francês,

Horkheimer e Adorno apoia-se na crítica do Esclarecimento histórico ao preconceito, embora eles estejam corretos em enfatizar - como veremos brevemente - a inadequação da teoria da ideologia dos *philosophes*. No entanto, sua crítica apela aos ideais de tolerância e cosmopolitismo que eram firmemente defendidos pelos *philosophes*. Finalmente, Horkheimer e Adorno também apelam ao universalismo e humanismo “genuínos” do começo ao fim da *Dialética do Esclarecimento*, de modo a criticar o que veem como a degeneração do Esclarecimento em uma nova forma de dominação particularista. A centralidade dos ideais do universalismo e do humanismo para o Esclarecimento histórico em geral e para o Esclarecimento francês, em particular, dificilmente pode ser negado. Se os *philosophes* compreenderam plenamente ou não as barreiras para a realização destes ideais que se tornariam cada vez mais aparentes no século XIX, é outra questão.

Mesmo em seus primeiros escritos, Horkheimer estava plenamente ciente dos limites do Esclarecimento histórico. Minha intenção aqui não foi minimizar ou ignorar esses limites. O mais notável entre os limites do Esclarecimento histórico, que Horkheimer enfatizou em seus primeiros escritos, foi sua incapacidade de compreender como a estrutura historicamente específica da sociedade influenciou formas existentes de conhecimento e consciência. Mesmo o primeiro Horkheimer reconheceu que o Esclarecimento histórico falhou em elevar o próprio conceito de sociedade ao nível de autorreflexibilidade que seria alcançado posteriormente por Hegel e Marx.³⁸ Talvez o mais importante exemplo deste argumento - e que conecta os primeiros escritos de Horkheimer à crítica do antissemitismo na *Dialética do Esclarecimento* - é sua crítica da teoria da ideologia burguesa, que, sem muito exagero, poderia ser denominada uma “teoria conspiratória da ideologia”. Já em uma de suas primeiras publicações, “Origens da filosofia burguesa da história”, Horkheimer contrastou a compreensão de Maquiavel e Hobbes da ideologia como engano consciente e autointeressado de uma maioria dominada pela minoria dominante com aquela de Vico, que antecipou Hegel, Feuerbach e especialmente Marx em sua compreensão mais sofisticada dos determinantes sociais e históricos do conhecimento e do mito. Horkheimer escreve:

se avançarmos na doutrina de Vico com relação à origem histórica da mitologia contra os relatos ingênuos acerca da falsidade dos padres, que foi como o Esclarecimento

veja-se também Thomas Kavanagh, *Enlightened Pleasures: Eighteenth-Century France and the New Epicureanism* (Kavanagh, 2010).

38 Por exemplo, embora Horkheimer tenha elogiado Voltaire por ter feito importantes contribuições ao estudo da história, que foram muito além dos modelos predominantemente teológicos dos escritos históricos ainda dominantes no decorrer do século XVII, ele também apontou para os limites da pressuposição individualista que guiava seu trabalho: “indivíduos dominados pelo amor de si mesmos são o que Voltaire tenta examinar por trás das lendas históricas ... ele ainda não sabe que a sociedade segue leis diferentes do que o indivíduo e que não se pode estudar a primeira baseada no indivíduo isolado” (MHGS, 9:pp.361-362).

neste momento ou algumas décadas depois lidou com a religião, apenas então seus feitos aparecem em sua luz própria. (...) Em contraste com o Esclarecimento, Vico nos ensina que falsas religiões se originaram não através da ilusão individual, mas como resultado de um desenvolvimento necessário (...) Ele assim expressa a convicção de que as concepções mitológicas não são criações livres do espírito, mas realidade social, ainda que refletidas de um modo distorcido (MHGS, 2, pp.261-262).

O fato de que a teoria da ideologia como teoria conspiratória do Esclarecimento, que era originalmente voltada a justificar a rebelião progressiva do Terceiro Estado contra a dominação particularista da aristocracia e da monarquia, reapareceria em diferentes circunstâncias históricas na forma do antissemitismo radical e racial dos nacional-socialistas não deixa dúvidas sobre os limites do Esclarecimento histórico³⁹ e sobre a necessidade de que a Teoria Crítica da sociedade contemporânea se baseie nos insights mais sofisticados de Marx sobre os determinantes sociais da ideologia.⁴⁰

Neste artigo, identifiquei dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno, que refletem duas abordagens teóricas diferentes. A primeira, que eu acredito que guiou os primeiros escritos de Horkheimer, mas também permanece presente como uma tendência contraposta na *Dialética do Esclarecimento*, denomino “historicismo crítico” porque é baseada em um esforço para compreender de modo autorreflexivo as condições sociais historicamente específicas que determinaram e continuam a determinar a forma que o Esclarecimento assumiu nas sociedades capitalistas modernas. O segundo modelo, que se tornou dominante na *Dialética do Esclarecimento*, denomino “genealógico”, na medida em que se baseia em um conceito trans-histórico de razão instrumental, que já existia como o *telos* da racionalidade “burguesa” ou “ocidental” desde sua origem primeira, anterior ao advento da moderna sociedade capitalista. A última interpretação é problemática na medida em que subsume o Esclarecimento histórico sob uma concepção muito mais ampla do Esclarecimento, que é coextensiva com a civilização ocidental como um todo. Esta interpretação não apenas não faz justiça às complexidades e aos aspectos genuinamente emancipatórios do Esclarecimento histórico, mas também falha em compreender o Esclarecimento histórico e sua subsequente degeneração em uma racionalidade “técnica”, “instrumental”, “positivista” como o resultado da transformação da sociedade burguesa moderna. Em contraste com o conceito de Esclarecimento que se encontra nos primeiros escritos de Horkheimer, que enfatiza os aspectos críticos, utópicos e emancipatórios do Esclarecimento histórico - sem deixar de considerar os seus limites - na *Dialética do Esclarecimento* Horkheimer e

39 Para uma ruminação estendida sobre estes temas, veja-se Claussen, 1987. Para uma tentativa de traçar a transformação de outra ideologia popular do Esclarecimento - o discurso dos “produtores virtuosos *versus* parasitas decadentes” - da Revolução Francesa até o século XIX e sua eventual apropriação pelo fascismo, veja-se Abromeit, 2015, pp.231-264.

40 Para uma discussão estendida destas questões, veja-se o artigo “Ideologie” - Horkheimer e Adorno, 1956, pp.162-181.

Adorno enfatizam os modos como o Esclarecimento histórico já era dominado pelas tendências instrumentais e positivistas. Nesse sentido, esta interpretação compartilha algumas das fraquezas do inimigo filosófico de Horkheimer, e especialmente de Adorno, Martin Heidegger, com o seu ataque à racionalidade ocidental como um todo por ser fundamentalmente viciosa e a sua falha em explicar as conexões entre as formas dominantes de racionalidade e a estrutura das relações sociais que existem em diferentes épocas históricas (ou mesmo em diferentes períodos históricos nestas épocas). Se uma das características essenciais do pensamento dialético é a autorreflexibilidade crítica, histórica, o conceito de Horkheimer e Adorno de Esclarecimento, como uma forma de dominação da natureza inerente à civilização ocidental como um todo, deixa a desejar nesse aspecto.

Referências

- Abromeit, J. (2006). "The Vicissitudes of the Politics of 'Life': Herbert Marcuse and Max Horkheimer's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany". *University of Indiana Scholar Works*. Disponível online: <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/440> (acessado em 16.01.2017).
- _____. (2011). *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.
- _____. (2013). "Max Horkheimer et le concept matérialiste de la culture". In: *Les normes et le possible: Héritage et perspectives de l'École de Francfort*. G. Raulet, P. F. Noppen, and I. Macdonald (eds.). Paris: Maison des sciences de l'homme, pp.53-70.
- _____. (2015). "Transformations of Populism in Western Europe". In: *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies*, Abromeit et al (eds.). London: Bloomsbury.
- Adorno, T. W. (1998). "Scientific Experiences of a European Scholar in America". In: *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Translated by Henry Pickford. New York: Columbia University Press.
- Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Bates, D. W. (2002). *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Benhabib, S.; Bonss, W.; McCole, J. (org). (1993). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press.
- Calhoun, C. (ed.). (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Claussen, D. (1987). *Grenzen der Aufklärung: Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*. Frankfurt: Fischer.

- Elias, N. (1982). *The Civilizing Process*. Translated by Edmund Jephcott. Malden, MA: Blackwell.
- Gay, P. (1966). *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, The Rise of Modern Paganism. New York: Norton.
- _____. (1969). *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 2, The Science of Freedom. New York: Norton.
- Habermas, J. (1989). The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Translated by T. Burger. Cambridge, MA: MIT Press [tradução brasileira de Denilson Luís Werle. São Paulo: Vozes, 2014].
- Horkheimer, M. (1987). *Gesammelte Schriften*, vols. 9-10. Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (eds.). Frankfurt: Fischer.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr and translated by Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press [Tradução brasileira: *Dialética do Esclarecimento fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006].
- _____. (1956). "Ideologie". In: *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. 4, Soziologische Exkurse. Theodor W. Adorno and Walter Dirks (eds.). Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Jenemann, D. (2007). *Adorno in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kant, I. (1991). "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?". Translated by H. B. Nisbet. In: *Political Writings*. Hans Reiss (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavanagh, T. (2010). *Enlightened Pleasures: Eighteenth-Century France and the New Epicureanism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- La Mettrie. (1775). "Discours sur le Bonheur". *Oeuvres Philosophiques*. Berlin.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon.
- Marx, K. (1967). *Capital*. New York: International Publishers.
- _____. (1978). "Introduction to The Grundrisse". In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2nd ed. New York: Norton.
- _____. (1978a). "The German ideology". In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2nd ed. New York: Norton.
- McCormick, J. P. (2007). *Weber, Habermas, and Transformations of the European State: Constitutional, Social, and Supranational Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montesquieu (1964). *The Persian Letters*. Translated by George R. Healy. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Nietzsche, F. (1969). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Translated by W. Kaufmann and J. Hollingdale. New York: Vintage.
- Noerr, G. S. (2002). "Editor's Afterword". In: Horkheimer, M. and Adorno, T. W.

- Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by. Gunzelin Schmid Noerr and translated by Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Postone, m. (1993). *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schorske, C. and Bender, T. (eds.). (1997). *American Academic Culture in Transformation: Fifty Years, Four Disciplines*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schuster, M. (2014). *Adorno, German Idealism, and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sewell, W. (2005). *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wheatland, T. (2009). *The Frankfurt School in Exile*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University of California Press.

Recebido em: 18.03.2017

Aceito em: 17.09.2017

A presença de Nietzsche no percurso intelectual de Horkheimer

The presence of Nietzsche in the intellectual path of Horkheimer

Eduardo Brandão

edubrand@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O presente artigo busca indicar as transformações na abordagem da filosofia de Nietzsche ao longo da produção intelectual de Horkheimer até o início da década de 1940. Nesse percurso, é possível perceber que o teor das análises de Nietzsche altera-se também na medida em que sua filosofia é contraposta ao marxismo, que nesse movimento surge com perda significativa de sua capacidade explicativa da realidade.

Abstract: The present article seeks to indicate the transformations in the approach of Nietzsche's philosophy throughout the intellectual production of Horkheimer until the beginning of the 1940s. In this way, it is possible to perceive that the content of the analyzes of Nietzsche also changes in the measure in which his philosophy is opposed to the Marxism, that in this movement arises with significant loss of its capacity of explanation of the reality.

Palavras-chave: Horkheimer; Nietzsche; Civilização.

Keywords: Horkheimer; Nietzsche; Civilization.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p39-48>

Comentando o texto “*Estado autoritário*” de Horkheimer, escreve Habermas em *Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer*:

O local no qual este ensaio foi publicado não é de modo algum acidental; Horkheimer distancia-se da concepção histórica materialista e evolui na linha de Benjamin. Ele agora considera possível que o aumento das forças produtivas possa tanto vir a produzir o socialismo como liquidá-lo. O que uma vez foi chamado de “socialismo” parece ter perdido toda relação interna com o progresso histórico. A esperança revolucionária não possui mais nenhuma ancoragem no mundo, ela é utópica no mau sentido; seja como for, ficou sem lugar. A esperança numa tensão dialética intrínseca ao processo histórico esvaiu-se. Se agora só pode ocorrer de se saltar para fora do contínuo da história, é porque as tendências históricas observáveis perderam todo interesse mais sério. O que ainda compensa estudar são somente os invariantes responsáveis pela continuidade da desgraça e da opressão. O que demonstra interesse é unicamente a estrutura de uma dominação que tomou conta do progresso na forma da razão instrumental. Não mais Marx indica o caminho, mas Nietzsche. Não é a teoria histórico-social que deve explicar “porque a humanidade, ao invés de adentrar num estado verdadeiramente humano, afunda num novo tipo de barbárie”, mas uma

crítica radical da razão que denuncia o íntimo parentesco entre razão e dominação. Este já era o tema do tratado “Razão e Autoconservação”, no qual Horkheimer reveste as velhas ideias de uma nova e característica roupagem [Wendung] (Habermas, 2007, p.280).

A intenção de meu artigo é, a partir dessa citação, recolher elementos no itinerário intelectual de Horkheimer que indiquem que esta posição de Nietzsche, delineada por Habermas nesse momento da reflexão de Horkheimer (por volta dos anos 1940), não é de modo algum abrupta ou externa àquilo que se pode encontrar em seus textos, e é um sintoma - talvez o mais explícito - dessa mudança de rumo [Wendung] a que se refere Habermas na passagem acima. É reconhecida entre alguns comentadores - por exemplo, Norberth Rath, (*Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimer und Adornos*, in *Vierzig Jahren Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*) a mudança de posição de Horkheimer no que diz respeito à sua leitura de Nietzsche. Mas essa menção a Rath põe em cena os limites do que será tratado em meu texto. Menciono apenas três aspectos desse recorte: 1) A importância da colaboração com Adorno para a interpretação de Horkheimer sobre Nietzsche não será agora considerada; 2) Dentro dessa colaboração, o papel que desempenha a presença de Walter Benjamin também não será explorado; e por fim 3) A situação da interpretação de Nietzsche no contexto dos trabalhos do *Instituto de Pesquisa Social* não será levada em conta. Há em relação a este último ponto uma presença marcante de Nietzsche nas páginas da *Zeitschrift für Sozialforschung* (cf. Chaves, 2010). O segundo ponto também surge, por exemplo, na correspondência entre Horkheimer e Adorno,¹ e ronda um texto como *O fim da razão* cuja versão alemã, *Vernunft und Selbsterhaltung (Razão e autoconservação)*, como lembra Habermas em *Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer*, surge (ao lado de *Estado autoritário*) numa coletânea de textos em homenagem a Walter Benjamin.² E é o próprio Habermas que nota, como vimos, a proximidade das ideias de Horkheimer, neste momento de sua produção intelectual, com o pensamento de Benjamin - cujas relações com Nietzsche são reconhecidas - e a centralidade da presença de Adorno neste ponto:

Quando Adorno veio a colaborar na redação da versão para impressão de “Razão e Autoconservação”, foi Horkheimer que, a partir de um impulso próprio resultante de seu desenvolvimento pessoal, dispôs-se a um trabalho em conjunto com Adorno -

1 Cf. Wiggershaus, 2002, p.193: “E Horkheimer, que havia novamente reencontrado Benjamin em Paris, em setembro de 1937 durante uma de suas viagens à Europa, escreveu em seguida a Adorno: ‘Algumas horas com Benjamin constituem os mais agradáveis momentos. De todos é ele, de longe, o mais próximo de nós’ (carta de Horkheimer a Adorno, de 13 de outubro de 1937)”. Cf. Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Band 16, p.240.

2 Cf. Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Band 5, p.460; Arato e Gebhardt (1993), p.95. A coletânea em homenagem a Benjamin, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, não chegou a ser publicada, mas apenas impressa numa edição privada.

isso atestam ambos no ensaio dedicado a Benjamin. Adorno tinha desde o princípio incorporado motivos benjaminianos, que, para Horkheimer, só se tornaram virulentos no começo dos anos 1940, sob pressão da experiência política (Habermas, 2007, p.282).

Essas indicações são suficientes para estabelecer o âmbito de minha análise, que se limitará a selecionar algumas passagens de textos de Horkheimer produzidos entre 1920 e o início de 1940 para refletir sobre sua mudança de perspectiva em relação ao pensamento de Nietzsche. Nesse sentido, farei um percurso que levará a dois textos: *O fim da razão* (de Horkheimer, escrito em 1941) e um protocolo de discussão de 14 de julho de 1942 no Instituto de pesquisas sociais.³

A primeira passagem que eu gostaria de destacar se encontra em *Dämmerung*, escrito entre 1926 a 1931, intitulada *Nietzsche e o proletariado*.

Nietzsche ridicularizou a cristandade, porque seu ideal veio da falta de poder. (...) Ele desdenha da massa, mas quer conservá-la como massa. Ele quer conservar fraqueza, covardia, obediência, para conseguir a cultivação de seu espaço utópico de aristocratas. Aos quais a toga deve ser feita pelos outros, e com isso eles não passam por vagabundos, pois se não pudessem viver do suor das massas, eles mesmos precisariam estar nas máquinas. (...) Na verdade, Nietzsche está extremamente satisfeito porque há a massa, em nenhum lugar ele aparece como um opositor efetivo do sistema, que se baseia em exploração e miséria. Por isso, segundo ele é tanto certo quanto útil que as disposições dos homens se atrofiem sob condições miseráveis, a tal ponto que ele transpõe seu desenvolvimento para o além-do-homem. As metas de Nietzsche não são as do proletariado. Mas pode-se observar que a Moral, que se sugere a ele como algo digestivo (ou contratual), é apenas mistificação segundo este filósofo das classes dominantes. Ele mesmo grava na memória das massas que apenas o medo as impede de quebrar esse aparato. Se elas entenderem isso efetivamente, até mesmo Nietzsche pode contribuir para isso, transformar a rebelião dos escravos na Moral na práxis proletária (Horkheimer, (1987-1996), Band 2, p.338).

O tom crítico é evidente. Mas já se anuncia aqui uma ideia sobre Nietzsche que, nos próximos textos de Horkheimer, estará a meu ver bastante presente na medida em que estamos na fase, digamos, mais marxista de Horkheimer: Nietzsche é um filósofo da burguesia, mas com o qual se tem muito a aprender sobre o lugar de onde a burguesia fala. Esta é uma apreciação cuja estrutura encontramos em outros textos produzidos por Horkheimer no início de seu percurso: Nietzsche, ao mesmo tempo em que deve ser visto sob um olhar crítico, tem sempre algo a ensinar. O tipo de crítica que se endereça a Nietzsche se altera (por exemplo, na medida em que Horkheimer está mais ou menos próximo do marxismo) e aquilo que se aprende a partir dele também muda, no mesmo movimento. Esse olhar que cruza crítica

³ Cf. *The end of reason* in Arato e Gebhardt (1993), pp.26 a 48; *Vernunft und Selbsterhaltung* in Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Band 5, pp.320 a 350. O protocolo de discussão encontra-se no volume 12 dos *Gesammelte Schriften* de Horkheimer, pp.563 a 570. Há uma tradução inglesa deste protocolo feita por Michael Winkler e Richard Wolin e publicada em *Constellations*, volume 8, n. 1, 2001.

e aprendizado - amálgama que, digamos, controla a acidez dos comentários de Horkheimer sobre Nietzsche - atravessa seus textos até, pelo menos, a *Dialética do esclarecimento*.

Como exemplo, tomemos esta passagem em *Da discussão do Racionalismo na filosofia contemporânea* (1934).

A tendência contra o racionalismo na literatura e na pintura impressionistas, bem como a filosofia de Nietzsche e de Bergson já permitem, de fato, reconhecer a insegurança da burguesia na sua tradição humanística, porém exprimem, ao mesmo tempo, o protesto contra o aprisionamento da vida individual pela crescente concentração do capital (Horkheimer, 2006, p.99).

Ou essa, no mesmo texto: “O irracionalismo filosófico de Nietzsche e de Bergson chamara a atenção das próprias camadas dominantes para seu empobrecimento interior condicionado pela economia, ao lembrar-lhes suas próprias possibilidades, as possibilidades da ‘vida’” (Horkheimer, 2006, p.124). Ou seja, na obra de Nietzsche irrompe a contradição inerente ao modo burguês de organização da economia: eis um filósofo burguês que mostra exemplarmente o lugar onde a burguesia viceja e adocece ao mesmo tempo. Mas Nietzsche também aparece com um interlocutor de quem se tem algo a aprender, num sentido mais amplo. Por exemplo, nesta outra passagem ainda no mesmo texto de Horkheimer podemos ler: “Todavia, a análise nietzschiana da revalorização, apesar de suas deficiências, é significativa também para estas novas funções sociais ” (Horkheimer, 2006, p.131). Ou seja, Nietzsche aparece num contexto de referências que mesclam críticas (sejam pela sua orientação ideológica sejam pelos limites de sua abordagem) e, digamos, elogios - na medida em que se mostra um autor com algo a contribuir na análise de uma série de temas filosóficos e mesmo sociais. Exemplar, nesse sentido, é esta passagem de *Sobre o problema da verdade* (1935):

Enquanto a irreligiosidade que caracteriza a ciência natural e a técnica modernas, estas realizações especificamente burguesas, não encontrou um lugar correspondente na consciência geral e não foram resolvidos os conflitos ligados a isto, permaneceu inerente à intelectualidade oficial um traço de hipocrisia e de indulgência para com certos tipos de erros e injustiças que afinal se estendeu por sobre a vida cultural de povos inteiros. O único grande espírito que, em vista da maligna condensação desta névoa desde os meados do último século, conseguiu libertar-se das ilusões e obter a visão do que é possível a partir das posições da grande burguesia, foi Nietzsche. Decerto, deve-lhe ter escapado que a seriedade intelectual que lhe importava não se coadunava com este ponto de vista social. Nem no caráter individual nem no nacional se encontra a causa da sujeira que ele combateu, mas na estrutura da totalidade social que em si contém ambas. Ele, como filósofo tipicamente burguês, ao fazer da psicologia, embora a mais profunda que existe até hoje, a ciência fundamental da história, desconheceu a origem da decadência espiritual e o caminho para sair dela e, por isso, o destino que tomou a sua obra (“Quem dos meus amigos teria visto naquilo mais do que uma pretensão indevida, felizmente de todo inconsequente” [citação de *Ecce Homo, Caso Wagner* §4 - Nietzsche não está a falar de sua obra inteira, mas de *Assim falou Zaratustra*]) tem sua razão necessária (Horkheimer, 2006 p.173).

A ideia aqui me parece clara: a agudeza da análise de Nietzsche, o crítico burguês da burguesia só não foi maior, e assim sua obra não logrou maior êxito, pelo fato dele ser, justamente, um crítico burguês. Bastará esta orientação marxista de interpretação perder sua força para que Horkheimer se aproxime mais de Nietzsche, na medida em percebe que a análise nietzschiana da burguesia tem a mesma origem que sua censura ao socialismo, ambas inserindo-se numa crítica maior à civilização e à cultura.

Em 1936, em *Autoridade e família* (não por acaso), o tom com Nietzsche assume outros matizes (sem que Horkheimer deixe, por isso, de tecer críticas ao filósofo). Esse limite burguês de Nietzsche parece cada vez menos problemático - ou é no mínimo menos lembrado. Tomemos algumas passagens do texto:

O próprio exercício da ciência, em muitos casos, é motivado pela necessidade de encontrar uma instrução firme como meta e caminho, de descobrir um sentido e finalidade da ação. “Pensais que procurais a verdade?”, lê-se num trecho de Nietzsche. “Procurais um líder e quereis deixar-vos ser comandados com prazer”. Contudo, o impulso de submissão não é uma grandeza eterna, mas um fenômeno originado essencialmente na família unicelular burguesa (Horkheimer, 2006, p.223).

Note-se que aqui a análise de Nietzsche é invocada contra a burguesia, sem que se relembre o lugar burguês de que Nietzsche falaria; em outro trecho, um fragmento póstumo de Nietzsche é usado para endossar um pensamento de Horkheimer (algo que ocorre em outros momentos do texto):

Com o desemprego, que não só torna incerto o trabalho livre, mas também o converte, afinal, num privilégio de grupos de população relativamente limitados e cuidadosamente escolhidos, torna mais raro, sem dúvida, este tipo de família progressista; a desmoralização total, a submissão a qualquer amo e falta de oportunidade de trabalho produtivo desfizeram, em larga escala, as iniciativas de novos tipos de educação. “A estima da autoridade aumenta na proporção da diminuição de forças criativas” [Citação de um fragmento póstumo de Nietzsche. Cf. Nietzsche, (1988), Band 10, p.285, fragmento 7[128]]” (Horkheimer, 2006, p.233).

Mas outra passagem de *Autoridade e família* é exemplar para ilustrar um aspecto central desse novo tom da leitura de Nietzsche:

Embora, por exemplo, o conhecimento possa entrar não só como fator importante na evolução e na estabilidade de uma sociedade, mas esteja até diretamente na raiz da socialização em geral, como afirma, além de algumas teorias do esclarecimento, também um psicólogo como Freud, no entanto todo o aparelho psíquico dos membros de uma sociedade de classes, a não ser que pertençam àquele núcleo de privilegiados, constitui, em larga escala, apenas a interiorização ou, pelo menos, a racionalização e complementação da violência física. A chamada natureza social, o integrar-se numa ordem estabelecida, mesmo que se justifique pragmática, moral ou religiosamente, origina-se em essência da recordação de atos de coação pelos quais os homens se tornam “sociáveis”, civilizados e que ainda hoje os ameaçam se por acaso se tornarem por demais esquecidos. Foi sobretudo Nietzsche quem descobriu estas relações (Horkheimer, 2006, p.182).

Eis que começa a surgir aqui, para muito além do filósofo burguês, o crítico da civilização e da cultura. E Horkheimer reconhece o valor da análise nietzschiana, que põe em primeiro plano o vínculo entre ambas e dominação. Este ponto é central, e vai eclodir, da forma mais intensa e acabada, na *Dialética do esclarecimento*, no excurso II (*Juliette ou esclarecimento e moral*). Mas outra passagem do mesmo *Autoridade e família* sugere que essa percepção de Horkheimer seria, aos olhos de Nietzsche, ainda parcial.

O traço característico dessa ordem, de que o trabalho se cumpre sob a direção de autoridades, que o são por causa de seus bens ou de outros acasos da sorte e podem reportar-se cada vez menos a outros do que ao fato de que as coisas, são como são, este traço dá o tom a tudo o que hoje se chama razão, moral, honra e grandeza. Mesmo o mérito verdadeiro, o conhecimento extraordinário e capacidade prática são atingidos por isso e desfigurados. Eles parecem bem menos o bem da comunidade do que o direito legal ao poder e à exploração; quanto ao respeito que recebem, nota-se que ele também é prestado igualmente à conta bancária, cujo proprietário ele ainda enaltece retroativamente, quando não se detém também diante do gênio e reveste os dois com o mesmo brilho. Ninguém viu com mais clareza que Nietzsche a concatenação desta condição geral com a filosofia idealista (Horkheimer, 2006, p.211).

Horkheimer prossegue com uma citação das *Segundas considerações extemporâneas*; ora, basta avançar um pouco na obra de Nietzsche (para além das *Considerações extemporâneas*, considerando a cronologia de seus textos) para perceber que a crítica que Nietzsche endereça à filosofia idealista (no que diz respeito ao vínculo estreito entre racionalidade, moralidade e dominação ou domesticação) é uma crítica ao próprio mecanismo da civilização. Ou, em outros termos, do esclarecimento. Mas em 1936 o consórcio entre crítica da economia política e racionalidade ainda está suficientemente robusto para que esta leitura mais ampla da filosofia de Nietzsche não precise de um lugar nas análises de Horkheimer, pois aquele consórcio (ou talvez, melhor dizendo, simbiose) ainda promete uma saída viável (mesmo que trabalhosa) para uma sociedade emancipada. Basta ir a um texto como *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937) para perceber isso e entender porque, mesmo vista a partir de um ponto de vista mais favorável, a filosofia de Nietzsche ainda pode ser medida a partir do marxismo.

Numa resenha sobre o livro de Jaspers sobre Nietzsche (de 1936), publicada em 1937 na Revista de pesquisa social do instituto, a aproximação com Nietzsche mostra esta faceta. Ernani Chaves, num artigo intitulado “*O Nietzsche francês nas páginas da Zetischrift für Sozialforschung*” trata disso. Escreve Chaves:

Contra Jaspers, Horkheimer começa destacando a radicalidade do pensamento de Nietzsche, colocando-o em relação com Marx e Freud. Diz ele que “Nietzsche analisou o espírito objetivo de sua época, a constituição psíquica da burguesia”, numa espécie de antecipação, diríamos nós, das análises freudianas em seus textos

sobre a cultura, algo que não escapou a Horkheimer. Por outro lado, não se poderia deixar de reconhecer, afirma Horkheimer, os elementos utópicos - e por isso mesmo emancipatórios - contidos na concepção do Além-do-homem. O problema, segundo Horkheimer, é que Nietzsche não conheceu Marx, mas apenas os social-democratas. A consequência disso é dupla: a primeira é que Nietzsche não pode conceber a meta do Além-do-homem como sendo a “sociedade sem classes”, um conceito que aos poucos se perde na Social-democracia; a segunda - Horkheimer tem em mente, muito provavelmente, a *Crítica ao programa de Gotha* - é que Nietzsche acabou por avaliar equivocadamente o caráter histórico do trabalho, ao pensar que o trabalho não poderia perder seu efeito escravizador. Apesar de tudo isso, não se poderia deixar de reconhecer em Nietzsche “o ódio por um mundo dominado pela economia” (Chaves, 2010, pp.157-158).

Que pena Nietzsche não ter conhecido Marx... Os limites do pensamento burguês nietzschiano são agora como que deslocados para uma ausência de marxismo: seria ótimo Nietzsche corrigir seus desvios com a ajuda de Marx. Feito isso, sua análise da civilização poderia ter tomado um rumo certo, uma vez que era bem encaminhada e construída. Note-se agora a positividade (ainda revestida de um tom de censura, é certo) que se pode encontrar no pensamento de Nietzsche. Como já dissemos, bastará que esse modelo marxista de explicação da realidade social perca força para que o sentido mais amplo da crítica de Nietzsche venha à tona: poderíamos dizer que o Nietzsche de Horkheimer se torna mais “nietzschiano” à medida que aquela aposta no consórcio entre razão e crítica da economia política cai por terra no movimento em que as experiências acerca do socialismo passam a ser questionadas, por um lado, ao mesmo tempo em que os limites da racionalidade como mecanismo para a emancipação da sociedade ganham contornos mais decisivos, por outro. O resultado inevitável, a meu ver, para um leitor de Nietzsche, é perceber que sua filosofia busca se colocar justamente num local de crítica privilegiado, onde Marx e a racionalidade seriam presas fáceis. Dito de outro modo, tudo parece se passar como se o desenrolar do pensamento de Horkheimer o levasse cada vez mais ao encontro da filosofia de Nietzsche, na medida em que ela oferece um exemplo (que está longe de ser seguido em todos os seus resultados) de uma crítica que se pretende radical da razão - como indicou Habermas. *O fim da razão* e *O estado autoritário* são momentos iniciais desse processo - que, para ser analisado em um arco mais amplo exige, como observamos de início, uma investigação aprofundada das relações entre Horkheimer, Adorno e Benjamin (sem mencionar Pollock - e, talvez, Franz Neumann e seu *Behemoth*).

Sem pretensões de esgotar um texto como *O fim da razão*, recolherei uma passagem - o primeiro parágrafo do texto - para indicar o quanto, em alguns aspectos, Horkheimer se aproxima mais de Nietzsche, sobretudo naquilo que diz respeito à sua crítica à razão - e, no mesmo movimento, à civilização.

Os conceitos fundamentais da civilização estão em processo de rápido decaimento. As gerações recentes não têm mais nenhuma confiança neles, e o fascismo tem

reforçado suas suspeitas. A questão sobre até onde estes conceitos são afinal válidos clama por resposta mais do que nunca. O conceito decisivo entre eles seria o de razão, e a filosofia não conhece princípio mais alto. Ele foi suposto para ordenar os relacionamentos entre homens e para justificar todas as performances esperadas deles. Os padres da igreja e os espíritos orientadores do Esclarecimento concordam em seu louvor à razão (Horkheimer, 1993, p.26).

Essa passagem reflete a proximidade, nesse momento, entre a reflexão de Horkheimer e a filosofia de Nietzsche. Para este, o processo civilizatório é um resultado atingido também pelo *modus operandi* da razão na sua simbiose com a moralidade. Não é surpresa que o tema da moralidade também apareça com força no texto de Horkheimer - numa perspectiva, a meu ver, diferente da de Nietzsche. Nenhuma surpresa nisso, uma vez que Horkheimer reflete sobre a moralidade desde seus primeiros textos já em outro viés: se a moral - em Kant, por exemplo (cf. *Materialismo e moral* - in Horkheimer, 2006) - surge como um mecanismo para amortizar a desigualdade social economicamente produzida e percebida difusamente pela burguesia, em *O fim da razão* a moralidade perde sua possibilidade de existir, tragada pela perda da individualidade que o processo de autoconservação engendrado pelo esclarecimento impõe aos homens. Na única menção rápida a Nietzsche no texto, ele surge como aquele que anunciou a morte da moralidade: antecipa-se aqui, a meu ver, o realizador sem culpa do esclarecimento que Horkheimer e Adorno, anos depois, vão colocar num lugar central da *Dialética do esclarecimento*.

Também no já referido protocolo de discussão de 1942, feita a partir de um pequeno texto de Ludwig Marcuse sobre a relação entre carência (Bedürfnis) e cultura em Nietzsche, surge com Adorno e Horkheimer esta imagem de um Nietzsche crítico da civilização e da cultura. Participam da discussão Ludwig e Herbert Marcuse, Pollock, Günter Anders, Horkheimer, Adorno. Há no debate a meu ver, duas posições principais: de um lado há uma leitura que não vê convergência entre Nietzsche e Marx (posições, por exemplo, de Ludwig e Herbert Marcuse e Günter Anders) e que a meu ver dão, ao fim, razão a Marx; Adorno e Horkheimer, por outro lado, defendem uma confluência na análise de ambos, de modo que os dois autores passam como que a se completar (ou talvez, agora, Nietzsche “corrija” Marx):

Adorno: (...) A crítica da cultura de Nietzsche, apesar de suas categorias, identificou certos aspectos da problemática social que não foram dados *per se* na crítica da economia política. Ele desenvolveu certas intenções críticas mais além do que foram elaboradas na tradição pós-marxista. (...) L. Marcuse: Adorno busca salvar Nietzsche, na medida em que o coloca na fôrma marxista [indem er ihn über den marxisten Leisten schlägt]. Horkheimer: Adorno quer dizer que a expressão que certas estruturas assumem em Nietzsche não é um mero reflexo mas apresenta algo essencial (Horkheimer, 1987-1996, Band 12, pp.566 e 567).

Bem, esse pequeno trecho do debate dá uma amostra do fato de que Adorno e Horkheimer têm, nessa época, uma posição parecida sobre Nietzsche, que surge como um crítico da civilização e da cultura a ser levado a sério, inclusive por acrescentar aspectos em sua análise que não se encontram na tradição pós-marxista.

Estamos, assim, um tanto distantes daquela posição que atestava em Nietzsche uma espécie de burguês ora ingênuo, ora perspicaz. Agora, na virada dos anos 1940, o quadro da filosofia de Nietzsche para Horkheimer é outro, como procuramos mostrar. O quanto esta transformação foi determinada pela colaboração com Adorno, é algo que não se decide aqui, dados, como dissemos de início, os limites deste artigo. Pergunta que, talvez, não consiga ser respondida precisamente, pois os textos tanto de Horkheimer quanto de Adorno não parecem oferecer a possibilidade de uma conclusão exata sobre a questão. Mas seja qual for a solução para isso, o fato é que se encontram presentes na obra de Horkheimer até a virada dos anos 1940 elementos suficientes não só para perceber um percurso onde muda o *status* da filosofia de Nietzsche como também para reconhecer - eis a ideia que subjaz a este artigo - que é absolutamente plausível que ele seja o autor principal do excuro II da *Dialética do esclarecimento*, como nos informa Habermas.⁴

Referências

- Arato, A. e Gebhardt, E. (orgs.). (1993). *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum.
- Chaves, E., (2010) “Não se pode falar de Nietzsche, sem relacioná-lo claramente à atualidade”. O Nietzsche “francês” nas páginas da *Zeitschrift für Sozialforschung*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 16, pp.147-165.
- Habermas, J. (1986). „Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes“. In: Schmidt, A. & Altwicker, N. (orgs.) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- _____. (s/d.). *Textos e contextos*. Tradução de Sandra Luippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. (2007). Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer. Tradução de Maurício Chiarello. *Educação e Filosofia*, 21(42), pp.273-293.
- Horkheimer, M, (1987 - 1996). *Gesammelte Schriften*. 19 Bände. Frankfurt am Main: Fischer.

⁴ Cf. Habermas, 2007, p.284: “Além do mais, o jovem Adorno tinha tomado dois motivos de Benjamin: de um lado, a totalidade negativa e a história da natureza; de outro, a afinidade entre mito e modernidade. Na *Dialética do Esclarecimento*, eles se conectam com a ideia horkheimeriana de uma razão reduzida à função de autoconservação. Contudo, este texto não se apresenta absolutamente como um tecido inconsútil. A autoria de cada um dos capítulos não é a mesma de forma alguma. Gretel Adorno confirmou para mim, na ocasião, a suspeita que toma o leitor meticoloso: o ensaio-título e o capítulo sobre Sade remontam, na sua maior parte, à Horkheimer; os capítulos sobre Ulisses e sobre a indústria cultural remontam, em primeira linha, à Adorno. Não se trata aqui de uma diferença de cunho meramente estilístico”.

- _____. (1993). "The end of reason". In: Arato, A. e Gebhardt, E. (orgs.). *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum.
- _____. (2006). *Teoria crítica I*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Nietzsche, F. (1988). *Kritische Studienausgabe*. Vol. 10. Berlin: Walter de Gruyter.
- Reijen, W., Noerr, G. (orgs.). (1987). *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Wiggershaus, R. (2002). *A escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel.

Recebido em: 03.03.2017

Aceito em: 02.06.2017

O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer

The theme of reason for Horkheimer and Schopenhauer

Maria Lúcia Cacciola

mcacciola@uol.com.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Trata-se de buscar as afinidades entre o pensamento de Max Horkheimer e Arthur Schopenhauer, tendo como fio condutor o conceito de razão, tal como se apresenta em ambos. Neste percurso buscamos mostrar as diferenças de leitura da filosofia schopenhaueriana, sobretudo no que tange ao seu prolapado conservadorismo, destacando a originalidade e perspicácia da leitura de Horkheimer, que deu origem a uma “esquerda schopenhaueriana”. O intuito é também o de repensar o sentido do conceito de sistematicidade racional e de sua crítica por Schopenhauer e Horkheimer.

Palavras-chave: filosofia crítica; razão; sistema; representação; negatividade.

Abstract: This article investigates the affinities between Max Horkheimer’s thought and Arthur Schopenhauer’s, taking as a guiding thread the concept of reason, as presented by both. In doing so, we will try to point to the different interpretations of the Schopenhauerian philosophy, especially concerning his proclaimed conservatism, emphasizing the originality and the perspicacity of Horkheimer’s interpretation, which originated a “Schopenhauerian left”. Our goal is also to rethink the meaning of the concept of rational systematicity and its critique by Schopenhauer and Horkheimer.

Keywords: critical philosophy; reason; system; representation; negativity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p49-61>

Nessa busca das afinidades entre Schopenhauer e Horkheimer, nos ateremos principalmente ao conceito de Razão, tal como exposto por Schopenhauer no *Mundo como Vontade e Representação* e nos *Parerga e Paralipomena* e por Horkheimer nos escritos *Meios e Fins*, *Juliette* [2º excursão da *Dialética do esclarecimento*] e a *Atualidade de Schopenhauer*.

Como se sabe, Horkheimer começou seu estudo de Filosofia com Schopenhauer e ao que parece nunca se afastou por completo do espírito de sua filosofia (Chiarello 2004, especialmente pp.23,67).¹ Schopenhauer, visto como um filósofo conservador por muitos de seus leitores, como, por exemplo, Lukács (1975) na *Destruição da razão*² e Paulo Arantes (1996, p.56, nota 88) no *Ressentimento da dialética*, um

1 Chiarello, ao mostrar a presença de Schopenhauer desde as primeiras obras dos anos 1920 e 1930, pretende assinalar a continuidade na obra de Horkheimer, afastando-se dos comentadores como Habermas que vêem um profundo corte entre a primeira filosofia do autor e a sua filosofia posterior, a partir dos anos 1940, quando se radicaliza a crítica da Razão. Cf. Chiarello 2004, pp.20-22.

2 Título em alemão: *Die Zerstörung der Vernunft*.

verdadeiro marco do pensamento reacionário, em virtude não só de suas visadas políticas, mas do caráter apologético da sociedade burguesa e conservadora, é, em contrapartida, visto por Horkheimer como um verdadeiro libelo contra o *status quo* (Horkheimer, 1986).

Crítica à razão

A crítica à razão do Esclarecimento será o tema central e fio condutor do nosso estudo sobre o parentesco entre os dois autores, assumido direta e indiretamente por Horkheimer.

A crítica de Horkheimer à razão instrumental a contrapõe a uma razão objetiva que teria sido dominante nas metafísicas passadas. É notável que esta razão de caráter subjetivo, tal como descrita por Horkheimer, reproduz o conceito de razão em Schopenhauer (Horkheimer, 1973, pp.15ss; Schopenhauer 2005b; Schopenhauer, 1980b). Ou seja, a razão criticada por Horkheimer como um produto subalterno de uma determinada organização social é em Schopenhauer a verdadeira e única definição de razão. Parece então paradoxal buscarmos a proximidade dos dois por meio do conceito de razão. A razão instrumental é uma razão empobrecida, reduzida a calcular os meios para certos fins, esquecida de qualquer visão especulativa e reduzida a um instrumento de sobrevivência (Horkheimer, 1973, pp.15ss). Em Schopenhauer, a razão é uma função do aparato cognitivo, produtora de representações abstratas e a quem cabe a função lógica. É a razão de conhecer, uma das modalidades do princípio de razão (as demais são o princípio de razão do devir, o do ser e o do querer). Eminentemente formalista, a razão presente na teoria de conhecimento de Schopenhauer, e que é exposta no primeiro livro do *Mundo...* (Schopenhauer 2005a, pp.47ss.), não se distingue a nosso ver da razão instrumental tão criticada por Horkheimer. Se nos ativermos ao conceito de razão em Schopenhauer podemos afirmar sem hesitação que não há entre os dois filósofos qualquer afinidade nesta apreciação da razão, apenas uma relação de crítica ou conflito, pois se Horkheimer propõe uma razão objetiva que teria sofrido uma redução ao se transmutar numa razão subjetiva ou instrumental, Schopenhauer descreve a razão no primeiro livro do mundo como uma razão subjetiva, função da mente que rege tão só as representações abstratas (idem, *ibidem*; e ainda Schopenhauer, 1988, §34).

Vale, no entanto, lembrar o que significa no contexto da filosofia de Schopenhauer este conceito de razão; qual a sua relevância e qual o seu alcance ao nível do saber. O mundo e o saber filosófico sobre o mundo não se esgotam para Schopenhauer no ponto de vista da representação, mas exigem seu *pendant*, o Mundo como Vontade, o lado propriamente metafísico. É justamente pela pobreza deste significado do mundo como Representação que é preciso investigar seu outro lado, a Vontade. “O mundo

é minha vontade é uma verdade que tem de ser deveras séria e grave para cada um, quando não terrível” (Schopenhauer, 2005a, pp.44-45).³ Segundo o Filósofo, o nome é tomado de empréstimo do âmbito das representações, mas não de modo arbitrário; o querer empresta esse nome do fenômeno que melhor a expressa e que é a vontade humana, sempre em busca de sua própria conservação, o querer viver (idem, p.169). Com isso, Schopenhauer encontra a essência do mundo no próprio mundo e não além dele, professando, como ele próprio diz, uma metafísica “imanente” ou nas palavras do filósofo: “meu sistema poderia ser chamado de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem *o que ele é*, já que o decompõe em suas partes” (Schopenhauer, 2003, p.118).⁴ Visando o querer viver como outro lado do mundo, sua explicação última, Schopenhauer afasta a concepção de uma inteligência última ou razão divina como sendo a fonte de significado do mundo. É esse impulso cego, a vontade, que impulsiona as ações do homem e dos demais seres, como a essência comum a todos.

Esse querer viver como impulso de conservação e móvel das ações humanas é tomado por modelo da “razão instrumental” em Horkheimer. No entanto, como vimos, para Schopenhauer, este querer é um impulso ou ímpeto e não tem qualquer caráter racional, pois a racionalidade só se encontra fechada no mundo visto como representação. Para chegar a algo que seria uma “razão subjetiva” é necessário que essa Vontade ou querer viver seja representada abstratamente, em conceitos, já que, para Schopenhauer, o intelecto é um produto do organismo e este da Vontade. Parece claro ver na própria razão de conhecer schopenhaueriana o modelo pronto de razão subjetiva ou instrumental, descrito por Horkheimer. Se Horkheimer alega a precedência de uma razão objetiva, esta nem aparece na filosofia de Schopenhauer, o que não quer dizer que na sua filosofia haja qualquer pretensão de que a razão representativa esgote o conhecimento do Mundo. Apesar das importantes funções desta mesma razão, entre as quais a “comunicabilidade”, que permite transmitir conhecimentos pela linguagem, que possibilita a ciência e a vida em comum dos homens, em suma sua organização em sociedades, ela é meramente operacional (Schopenhauer, 2005a, p.105).

Mas para Schopenhauer, o conhecimento não se esgota no âmbito da representação e do princípio do conhecer, cuja função atuante é a razão. Esse tipo de conhecimento nos dá apenas a relação entre os fenômenos ou “objetos”, deixando de

3 No primeiro capítulo de sua obra, Schopenhauer menciona a dificuldade que temos em aceitar que o mundo seja apenas representação, mera aparência, sem um significado que expresse sua realidade. Por isso é preciso buscar seu outro lado, a verdade dificilmente alcançada de que ele tem uma essência, à qual Schopenhauer nomeia Vontade.

4 Também na “Crítica à filosofia kantiana”, Schopenhauer menciona o esquecimento da experiência como única fonte da metafísica e o engano de se pensar a metafísica como algo para além da física. Ver Schopenhauer, 1980b, p.95.

lado a realidade do mundo, ou melhor, a sua objetividade. A crítica que Schopenhauer faz ao conhecimento abstrato, que se afasta do intuitivo (Schopenhauer, 1980b, p.103), o impede de conferir à razão, tal como ele a pensa e que só opera com conceitos abstratos, o poder de chegar a uma verdade mais do que formal. Daí a sua crítica a Kant, por ter este se valido da abstração para apresentar um conhecimento objetivo e, ainda mais, para fundamentar uma moral. A razão como conhecimento abstrato não poderia para o filósofo de Dantzig nem “ter como essência a exigência de um incondicionado” (idem, p.140), nem o poder de produzir ideias no campo teórico e muito menos de estabelecer uma legislação moral eficaz, que agisse sobre o comportamento humano, que em sua origem na força vontade de viver e no caráter formado por ela (idem, pp.173ss).

O conhecimento verdadeiro e objetivo para Schopenhauer, o conhecimento do em si do mundo, deve ser buscado em outro campo que não o conhecimento cotidiano ou das ciências positivas, no sentimento dado a cada um do próprio corpo, como atividade e não mais como mera representação, pois o filósofo não é apenas o sujeito que conhece [cabeça de anjo alada, destituída de um corpo] (Schopenhauer, 2005a, p.156; original alemão: Schopenhauer, 1911, p.119). A essência verdadeira de cada um é dada por meio das ações do corpo, ações que são o mesmo que os atos da vontade, já que o corpo é sua primeira objetivação (Schopenhauer, 2005a, p.157; Schopenhauer, 1911, p.119). Por sua vez o conhecimento objetivo é dado na Metafísica do Belo, e assim por meio da arte e do belo natural, pois embora se apresentem como representações, escapam das modalidades do princípio de razão, levando até mesmo a uma espécie de curto-circuito da representação, que se dá quando, na contemplação estética, é desfeita a polaridade sujeito e objeto - própria à representação -, que se fundem e passam a coincidir na ideia, como “*objetividade [Objektivität] adequada da vontade*” (Schopenhauer, 2005a, p.248; Schopenhauer, 1911, p.211).

Vemos assim que o conceito de razão schopenhaueriana, tal como exposto na *Quadrupla raiz* e no primeiro livro do mundo, é por demais estreito para abarcar o que Horkheimer chama de razão objetiva, mas a expressão desta na filosofia de Schopenhauer, por extrapolar a relação causal que explica o devir e a razão de conhecer que liga as representações abstratas, é alargada para os demais âmbitos do saber, como a arte e a moral, onde vige o sentimento de compaixão, fundado metafisicamente na mesma essência de cada um, a Vontade.⁵ [Frisemos por outro lado que o Horkheimer da época da *Filosofia crítica e tradicional* concebe esse alargamento como irracional]. Mas, mesmo posta esta diferença das respectivas

⁵ Mauricio Chiarello (2004, p.96 e nota 26) comenta a radicalidade da posição de Horkheimer em “Razão e autoconservação” (*Vernunft und Selbsterhaltung*) que se ameniza dois anos depois no *Eclipse da Razão (Eclipse of Reason)* onde ele admite uma razão objetiva.

concepções de razão, ambos fazem a crítica da Razão do Esclarecimento, tendo como alvo principal a filosofia kantiana.

Dialética do esclarecimento

No excurso II, “Juliette ou o esclarecimento e a Moral”, cita Horkheimer a definição de Esclarecimento dada por Kant na resposta à pergunta “O que é o Esclarecimento”: “a saída da menoridade auto inculpável”, ou seja, “o uso que se faz de seu próprio entendimento sem a direção de outros” (Kant, 1900b, p.35, *apud* Adorno e Horkheimer, 1985, p.81).⁶ Para Horkheimer, Kant quer com isso dizer que o entendimento sem direção de outros é aquele que é dirigido pela razão. Pois ela é que reúne os conhecimentos isolados num sistema, unificando os conhecimentos isolados do entendimento, sendo que tal sistema tem de derivar de um princípio único (Adorno e Horkheimer, 1985, p.81). Sem discutir aqui essa interpretação rigorista que pode bem referir-se à leitura pós-kantiana, frisemos que a crítica de Horkheimer parte desta assumpção que ele vê expressa na *Crítica da razão pura*: “a razão tem por único objeto o entendimento e sua aplicação funcional” (Kant, 1900a, p.427, *apud* Adorno e Horkheimer, 1985, p.81).

O pensamento que se produz no Esclarecimento é a conexão dos conhecimentos numa ordem científica unitária, dando-lhe o aspecto unitário. Todo o conhecimento deriva de princípios: sejam abstrações, axiomas, ideias inatas. O pensamento factual deriva do princípio (Adorno e Horkheimer, 1985, p.81).

A própria percepção subjetiva é intelectualizada, pois, “o esquematismo do entendimento puro homogeneiza o particular e o universal” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.82). A inteligibilidade, a saber, a objetividade é impressa na coisa antes mesmo que seja percebida. O fio condutor para organizar a experiência é a concordância a priori da natureza com o nosso juízo unificador. No Esclarecimento, “as contradições se escondem por trás da clareza e uniformidade de seus juízos”. Assim temos segundo Horkheimer a unidade do sujeito transcendental que unifica a todos, numa “utopia da liberdade”, e, ao mesmo tempo essa mesma razão como poder calculador que se rege pelo fim de autoconservação, subjugando e transformando o material dos sentidos em prol da constituição da ciência atual como “interesse da sociedade industrial” (idem, p.83). Por trás dessa falsa harmonia entre o universal e o particular estaria o esquematismo atuando como um elemento de dominação. Tudo, indivíduos e animais são peças a serem repostas de acordo com os modelos do sistema. “Os sentidos já

⁶ As citações de Kant provêm, como esclarece o próprio autor na nota 1 do excurso (idem, p.249), do artigo “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung” (Resposta à pergunta: O que é a Ilustração). Neste artigo, publicado no Mensário berlinense, Kant é incitado a definir Esclarecimento, a partir de uma polêmica suscitada no âmbito da esfera deste conceito e que chega a acusá-lo de subversivo por querer imiscuir-se em questões de religião.

estão condicionados pelo aparelho conceitual e antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio” (idem, *ibidem*).

O conhecimento consiste na subsunção a princípios e coincide com o juízo que se insere no sistema. A razão fornece a ideia da unidade sistemática. O desrespeito ao sistema traz como consequência a morte, pois o sistema que funda as ciências é para os autores o modo mais eficaz de lidar com a natureza e sua dominação. O menor é aquele que não é capaz de usar seu entendimento e portanto de se conservar vivo. O sujeito lógico do Esclarecimento é o burguês nas suas figuras diversas: o dono de escravos, o empresário, o administrador. Quando a razão se torna hegemônica, separando-se da vida e do sentimento transforma-se em desrazão. Se o sentimento e suas manifestações como a religião e a arte são isolados e deixam de fazer parte do conhecimento, a “razão pura” os expulsa do comprometimento com o pensamento e eles são elementos neutralizados dessa razão do sistema econômico capitalista e de seu irracionalismo inerente (Adorno e Horkheimer, 1985, p.90).

Crítica de Schopenhauer ao sistema e à abstração em Kant

O traço de proximidade entre a crítica à filosofia kantiana nos dois textos, a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer e a “Crítica da filosofia kantiana” de Schopenhauer tem como centro a noção de sistema. A razão, enquanto fornecedora da unidade sistemática, é o alvo privilegiado de ambos. Já na Crítica à Analítica configura-se a crítica à noção de sistema, censurados por Schopenhauer tanto o “amor pela simetria” como o espírito sistemático de Kant, que teriam feito com que ele, na Analítica, buscasse um *pendant* para as intuições puras a priori do tempo e do espaço na Estética, adotando os conceitos puros a priori, as categorias, para dar conta da objetividade do conhecimento (Schopenhauer, 1980b, p.112). Mas Schopenhauer nunca dará a chancela de objetivo a esse conhecimento da natureza assim obtido, pois a sua crítica, apesar de ser metodológica, não fica por aí. A condenação à abstração como resultado do processo de “coligir a diversidade fenomênica em conceitos abstratos” (idem, p.116) tem um sentido mais profundo de abarcar o conteúdo desse saber, que abstrai o conteúdo dos conceitos, ficando com a “sombra dos objetos”, ao perder a referência ao intuitivo (idem, pp.116-17). Assim para Schopenhauer a ideia de uma racionalidade prévia, que regulasse por meio de princípios a observação dos fenômenos, é descartada como quimérica e deturpadora do “real”. A especificidade do mundo fenomênico se perde numa abstração totalizadora. Talvez seja o caso de se contrapor a gênese dessa crítica à totalização e à sistematicidade em Schopenhauer à de Horkheimer, lembrando que a crítica à razão e ao espírito sistemático tem, no primeiro, um certo tom ainda

Aufklärer, pois pretende pôr empecilhos a construções dogmáticas, a sistemas tais como os da metafísica clássica a quem Kant teria deixado, segundo ele, abertas as portas do fundo de sua filosofia, ao considerar como uma e a mesma razão, a razão prática e a razão teórica (Schopenhauer, 1995, pp.25-27, 47). Nesta direção até mesmo o uso regulativo das ideias transcendentais, considerado imprescindível por Kant, e que “consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo, com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras se dirigem para um único ponto” (Kant *apud* Cacciola, 1983, p.100) é censurado por Schopenhauer. As ideias transcendentais “ao invés de propiciarem avanço nas ciências seriam forte entrave para suas descobertas”, por afastar a razão, ao conferir-lhe unidade sistemática, da sua fonte verdadeira, o mundo imediato e intuitivo (cf. Cacciola, 1983, p.101; Schopenhauer, 1980b, p.165). A razão não precisa, para criticar o conhecimento por ela obtido, nada mais do que “investigar a referência do abstrato e do intuitivo” e impedir que se tornem esferas incomensuráveis (cf. Cacciola, 1983, p.101; Schopenhauer, 1980b, p.140).

O sistema kantiano, suas divisões e subdivisões, enfim o gosto pela simetria, vai fornecer a estrutura de crítica a Kant e ao desempenho da faculdade de julgar. O filósofo Schopenhauer denuncia em Kant a ausência de “simplicidade, *naivität*, *ingenuité*, *candeur*”, afirmando que sua filosofia não evoca a grandeza e harmonia de proporções da arquitetura grega e românica, mas lembra a arquitetura gótica. “Pois uma peculiaridade bem individual do espírito de Kant é o gosto singular pela simetria, que ama a multiplicidade variegada para ordená-la e para repetir a ordenação, em subordinações e assim por diante, como nas igrejas góticas” (Schopenhauer, 1980b, p.97). Schopenhauer evoca a imagem da hierarquia em obediência a um primeiro princípio, a um Deus, ou ser supremo, de onde parte ou onde chega a dedução.

A gênese da crítica ao abstrato em Horkheimer parece ser bem diversa, embora em seus termos ambas pareçam semelhantes, por exemplo, na crítica à pretensão de objetividade do conhecimento de uma mera razão subjetiva, mera *hbris* desta forma de razão. Por exemplo, na *Dialética do esclarecimento* o que foi deixado de lado mais diretamente para Horkheimer, não são as meras representações, ainda subjetivas, mas são as condições materiais de existência que estariam na base de uma abstração, tal como a unidade sintética da apercepção como ponto supremo que pretenderia ligar a lógica inteira (Adorno e Horkheimer, 1985, p.96). Na concepção de Horkheimer, é a autoconservação e a visão antecipadora dos indivíduos, acompanhada da reflexão que dá o conjunto, o que estrutura e funda o conhecimento científico. Citando: “ao longo das gerações, o ego se expande e se contrai com as perspectivas da autonomia econômica e da propriedade produtiva, sendo a instância da visão antecipadora e da visão de conjunto reflexionante” (idem, *ibidem*).

Fica claro aqui que o papel da razão, sendo meramente formal, está à disposição

de todo e qualquer interesse natural. “O pensamento é um simples órgão, uma função da mente e passa a fazer parte da natureza”. Se no liberalismo os burgueses se controlam uns aos outros na competição, no fascismo vige o terror da dominação. Os homens tornam-se matéria manipulável.

No entanto essa ênfase na autoconservação, na dominação e na transformação dos homens e coisas aproxima ambos os filósofos de maneira irrecusável, embora em Horkheimer prevaleça o ciclo de dominação, ao enfatizar o tempo e a história. A crítica ao sistema e ao caráter sistemático da filosofia de Kant persiste em Horkheimer quando ele aponta nela “a fundamentação transcendental da afinidade entre o conhecimento e o plano, rebatida no caráter de uma inescapável funcionalidade da vida burguesa integralmente racionalizada” (Adorno e Horkheimer, 1985, p.87), mesmo no lazer. Para Horkheimer, é em Sade que se expõe a fúria sanguinária que vem do cálculo, sem qualquer disciplina, sob o império da dominação. “A obra do Marquês de Sade mostra o ‘entendimento sem a direção de outrem’, ideal do esclarecimento como sendo o burguês liberto de toda tutela” (idem, p.85). Citemos:

As equipes desportivas modernas, cuja cooperação está regulada de tal modo que nenhum membro tenha dúvida sobre seu papel e para cada um haja um suplente a postos, encontram seu modelo exato nos times sexuais de Juliette, onde não há ócio em nenhum instante e onde nenhuma abertura do corpo é desdenhada. No esporte e na cultura de massa reina uma atividade totalmente funcional (idem, p.87).

E por fim lembrando a menção à arquitetura feita por Schopenhauer, ao comparar o sistema kantiano à catedral gótica com suas divisões e subdivisões, contrapondo-a à singeleza românica; Horkheimer evoca “a estrutura arquitetônica própria do sistema de Kant” comparando-a “às pirâmides de ginastas das orgias de Sade, e os princípios das lojas maçônicas burguesas”. O afã na organização teria se mostrado também em outras épocas sem mitologia, “pesando o esquema da atividade mais do que o seu conteúdo” (idem, ibidem).

E se Horkheimer ou até mesmo Schopenhauer, o Kaspar Hauser da filosofia segundo seu discípulo Dorguth (Schopenhauer, 2003, p.124), tivessem conhecido Macunaíma, o herói do “cada um por si e Deus contra todos”, cujas peripécias eram regidas pelo acaso em busca do Muiraquitã, o amuleto da sorte, talvez vissem nele e na preguiça que o movia e o demovia a contraposição ao totalitarismo da ordem burguesa e da sociedade administrada (Andrade, 2016). Na cena do filme inspirado na obra de Mário de Andrade,⁷ locada na piscina borbulhante de feijoada, no palacete burguês do parque Lage, Macunaíma, nas suas estripulias sem qualquer previsão e sentido, a não ser a busca de um ícone místico, num malabarismo estrambótico, agarrado num cipó, vence com astúcia o ricoço poderoso que acaba afogado e queimado ou na macarronada, no livro do paulista Mário, ou na feijoada, na versão

⁷ Joaquim Pedro de Andrade, *Macunaíma* (1969, 110', Brasil), baseado no livro de Mário de Andrade.

fílmica do carioca Joaquim Pedro de Andrade. Se Macunaíma sobrevive ou “vinga”, como se diz popularmente, é obra do acaso e da esperteza. Embora no final do livro o herói indolente e enfastiado lamente a falta de sentido da sua vida, necessário até para tomar um rumo até a ilha de Marajó, se conforma com sua nulidade e vazies, e dela se despede heroicamente, transformando-se em constelação (Andrade, 2016, p.121). Talvez um confronto entre uma cultura mítica, figurada por Macunaíma e sua tribo indígena, e a sociedade administrada que daria um fim ao que resta de uma cultura não massificada. A verdadeira causa da exploração e da pobreza, o monstro comedor de homens, o capitalista Venceslau Pietro Pietra, é mascarada na sociedade organizada, pondo-se a culpa da miséria nas saúvas que estariam acabando com o Brasil. Depois dessa digressão pela crítica de Mário, seja ao Brasil atrasado e mítico, seja à locomotiva bandeirante que com sua racionalização puxa os demais vagões, e que, com seus monstros mecânicos e gigantes capitalistas nada melhora, voltemos aos inconformados filósofos, onde vige também a já famosa epígrafe “cada um por si e Deus contra todos”.⁸

Em Schopenhauer, o intelecto é sempre dominado pelo querer viver sem telos, mero subproduto do organismo que corporifica o querer. Há um plano que nos é oculto, que mantém a vida, mas cujo desfecho é a morte do indivíduo, justificada pela sobrevivência da espécie. Poderíamos fazer uma analogia entre o querer viver e a razão instrumental de Horkheimer, que se reproduz na sociedade burguesa. Mas para Schopenhauer esse ímpeto do querer viver é essencial, não sofrendo imposições de uma ordem econômica determinada, estando não só biológica mas metafisicamente sempre presente. O mal-estar ou a doença da razão não seria reflexo dos tempos e da ordem econômica burguesa ou totalitária, mas esta seria uma das manifestações da essência humana. Se há escapatória? A rigor, não, embora a compaixão, metafisicamente fundada, seja a única que possa alterar os lances do jogo (Schopenhauer, 2005a, Livro quarto, pp.351-518). Porém nada podemos esperar com certeza. Daí o pior dos mundos possíveis e, como única saída, a sua negação (idem, ibidem). A este respeito poderíamos recorrer ao comentador e filósofo contemporâneo, seguidor de Horkheimer, Ludger Lütkeaus, na leitura que faz de Schopenhauer, perguntando com ele “se o pessimismo é um quietismo”, e se há uma esquerda schopenhaueriana (Lütkehaus, 2007, pp.15-34). Schopenhauer apesar da sua política conservadora teria algo a opor à injustiça e ao status quo? Logo vem à tona o estado de compaixão, involuntário, mas subversivo do egoísmo próprio aos seres vivos. Mas a atitude compassiva não é uma decisão, podendo ou não se dar, é exceção que confirma a regra, embora seja algo real, empiricamente constatável, o que traz um consolo e joga a favor de uma união entre os seres (Schopenhauer, 1995,

⁸ Frase de Macunaíma no livro de Mário que inspirou o título original do filme *O enigma de Kaspar Hauser, Jeder für sich uns Gott gegen alle* (1975, 110', Alemanha Ocidental) de Werner Herzog.

§17, p.135). Lütkeaus distingue uma direita e uma esquerda schopenhauerianas. Na primeira, nomeia Hartmann, e na segunda, como principal representante Horkheimer, seguido de A. Schmidt, Marcuse e Maus. No texto: É o pessimismo *um quietismo?* vê com Horkheimer na ontologia negativa de Schopenhauer uma ontologia crítica que censura o *status quo* político e social (Lütkehaus, 2007, pp.16-17), combatendo assim a interpretação lukacsiana que classifica Schopenhauer, ao contrário, como um defensor do *status quo* e um apologista da burguesia (idem, p.22). Essa leitura, segundo ele, seria bastante superficial, deixando de constatar aspectos importantes, principalmente o inconformismo schopenhaueriano, que

de considerações mais abrangentes sobre o mal do mundo e a dor da existência dirigida por uma vontade cega, envereda para a crítica pontual de fatos empíricos, tais como a escravidão dos negros, as condições das prisões, os males que resultaram de uma sociedade administrada e da técnica que não teria cumprido suas promessas de melhorar a vida (idem, pp.24-25),

dando aos homens mais cultura, enfim da exploração do homem pelo homem, que só na compaixão teria um remédio. Lütkeaus, ao se contrapor aos críticos de esquerda que, como Lukács, viam na filosofia de Schopenhauer, “uma filosofia de *rentier* que aspirava apenas a ‘tranquilidade dos salões’ e que expressava como angústia do caos a aliança entre a burguesia e a contra revolução” (idem, p.22), apesar da plausibilidade de fachada que tais acusações apresentam, afirma que este tipo de juízo não pode anular o juízo do próprio Marx, transmitido por Franziska Kugelmann que afirma ter Marx censurado a condenação sumária de Schopenhauer, reconhecendo-lhe uma “Ética profunda da justiça e compaixão”; mesmo que Lütkeaus suspeite que a expressão usada, ética da justiça e compaixão deva ser atribuída à linguagem da autora e não do próprio Marx, aceita este testemunho “pois Marx efetivamente não encontrou em Schopenhauer nenhum conceito de compaixão destacado da práxis” (idem, pp.22-23).

A moral da compaixão em Schopenhauer, baseada no sentimento que traduz a pertença de todos à mesma essência, liga-se diretamente com a questão da razão. Mais uma vez é contestada a razão kantiana enquanto prática e o fato de razão, a lei moral universal, vista como uma lei meramente formal sem qualquer eficácia para agir contra as inclinações sensíveis humanas, ou seja, sem qualquer aplicação (Schopenhauer, 1995, §4). Schopenhauer, nisto próximo de Hegel, põe em questão a moral do dever ser, que embute o paradoxo de não poder, enquanto puro dever, tornar-se ação moral efetiva (Hegel, 1998, pp.126-27). Para Schopenhauer, se há razão, esta é só teórica, impondo seus ditames através do *muss*, a razão pura prática seria uma reminiscência da *alma rationalis* da escolástica. Tudo isso teria a ver com a crítica que ele faz à moral formal e abstrata de Kant não ter efetividade no mundo empírico (Schopenhauer, 1995, §6).

Outro argumento em apoio à tese de que o pessimismo não é um quietismo vem exposto pelo próprio Horkheimer no texto “Atualidade de Schopenhauer”. Schopenhauer, “apesar de queixar-se que a honorável palavra Ilustração tornou-se, na boca da ‘filosofia de diversão’, uma espécie de xingamento, se empenhava na luta contra a superstição, a intolerância e o dogmatismo racionalista” (Horkheimer, 1986). A filosofia de diversão (*Spass philosophie*) propriamente dita é para ele a filosofia universitária que tem em vista o ganha-pão, em comparação com o verdadeiro pensamento filosófico que só tem em vista a verdade. [Condenava, no entanto, a busca ilustrada de unificar o que existe hoje ou no futuro mesmo a história sangrenta com aquilo que deve ser]. Embora “ele não tenha justificado filosoficamente ou teologicamente ou com uma filosofia da História a solidariedade com quem sofre e com os deserdados no mundo”, não admite qualquer paz enquanto houver miséria e fome - “a vida heroica é a que se empenha em lutar com grande empenho e sem recompensa para o bem de todos” (Horkheimer, 1980, p.100; Horkheimer 1986).

Horkheimer, sem desconhecer o ódio de Schopenhauer por Hegel, “não vê tanta distância entre eles” (Horkheimer, 1980, p.100). Pois também na filosofia deste último impera a contradição, o negativo e a dor (idem, ibidem). A contemplação estética e filosófica de Schopenhauer não está tão afastada da doutrina da natureza e do espírito objetivo em Hegel (idem, p.101). Se ele fala da meta final da História e do Espírito Absoluto, a rota real da história é cheia de perecimentos e tristezas que não se devem só à natureza, mas ao querer humano. Mas “Schopenhauer recusa a genial salvação da positividade do Absoluto realizada pelo último sistemático da História da Filosofia”. E segundo Horkheimer,

nesta recusa de qualquer falso consolo, Schopenhauer vai além de Hegel, na sua recusa de admitir a consistência de um sistema que abranja o mundo e com isso o desenvolvimento da humanidade até o ponto em que se torne possível tal discernimento filosófico como fundamento para divinizar o ser (idem, ibidem).

Enfim, a crítica à Razão absoluta e ao sistema, que engendra em Hegel a positividade do Absoluto, é antes de tudo o alvo principal de Schopenhauer, o que Horkheimer não chega a dizer textualmente, mas com o que parece concordar. E, neste ponto, o divórcio entre eles é inevitável. A crítica ao sistema visa por fim o “último grande sistemático”, estando na crítica ao espírito sistemático de Kant e à razão kantiana, apenas o germe da sua plena realização no hegelianismo.

Referências

- Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1985). “Excurso II - Juliette ou Esclarecimento e Moral”. In: *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Andrade, M. de. (2016 [1928]). *Macunaíma - edição comemorativa aos 70 anos da*

- morte do escritor*. São Paulo, SP: Projeto Livro Livre.
- Arantes, P. E. (1996). “O Paradoxo do Intelectual”. In: *O ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel / Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. São Paulo, SP: Paz e Terra.
- Cacciola, M.L. (1983). Schopenhauer e a Crítica da razão - a razão e as representações abstratas. *Revista Discurso*, 15, pp.91-106.
- Chiarello, M. G. (2004). *Das lágrimas das coisas: Estudos sobre o conceito de natureza*. Campinas, SP: Ed. Unicamp.
- Hegel, G.W.F. (1998), *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Horkheimer, M. (1973). “Meios e fins”. In: *Crítica de la razón instrumental*. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Ed. Sur.
- _____. (1980). «Aktualität Schopenhauers». In: Ebeling, H., Lütkeaus, L. (orgs.). *Schopenhauer und ‘Marx: Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?*. Königstein: Hain.
- _____. (1986). “La actualidad de Schopenhauer”. In: Adorno, T.W. *Sociologica*. Tradução de Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus.
- _____. Kant, I. (1900a). «Kritik der reinen Vernunft». In: *Kants Werke. Vol. III*. Berlin: Akademisches Ausgabe.
- _____. (1900b). «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung». In: *Kants Werke. Vol. VIII*. Berlin: Akademisches Ausgabe.
- Lütkehaus, L. (2007). Existe una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: Ciraci, F., Fazio, D.M., Pedrocchi, F. (orgs.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola* (15-34). Lecce: Pensa Multimedia.
- Lukács, G. (1975). *El assalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Tradução de Wenceslao Roces. Barcelona: Ed Grijalbo.
- Schopenhauer, A. (1911). “Die Welt als Wille und Vorstellung”. In: Paul Deussen (ed.), *Schopenhauer Sämtliche Werke*, Vol. 1. München: Piper Verlag.
- _____. (1980a). “O mundo como vontade e representação (III parte)”. Tradução de Wolfgang Leo Maar. In: Maar, W. L., Cacciola, M. L. M. O. *Os Pensadores: Schopenhauer (O mundo como vontade de representação, III pt.; Crítica da Filosofia Kantiana; Parerga e Paralipomena, cap. V, VIII, XII, XIV)*. São Paulo, SP: Abril Cultural.
- _____. (1980b). “Crítica da filosofia kantiana” (Apêndice do livro *O Mundo como Vontade e Representação*). Tradução de Maria Lúcia Cacciola. In: Maar, W. L., Cacciola, M. L. M. O. *Os Pensadores: Schopenhauer (O mundo como vontade de representação, III pt.; Crítica da Filosofia Kantiana; Parerga e Paralipomena, cap. V, VIII, XII, XIV)*. São Paulo, SP: Abril Cultural.
- _____. (1988). *Ueber die vierfache wurzel des Satz vom zureichenden Grundes [Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente]*. Zürich: Haffmans.
- _____. (1995). *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo, SP: Ed. Martins Fontes.

_____. (2003). *Fragmentos para a História da Filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, SP: Ed. Iluminuras.

_____. (2005a). *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo, SP: Ed. Unesp.

_____. (2005b). “Crítica da filosofia kantiana”. In: *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo, SP: Ed. Unesp.

Recebido em: 31.03.2017

Aceito em: 05.09.2017

Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer*

Rethinking the sociological deficit of critical theory: from Honneth to Horkheimer

Rúrion Melo

rurion@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Com a conhecida crítica do “déficit sociológico”, Honneth apontou a incapacidade de Horkheimer de realizar o programa principal da teoria crítica, a saber, vincular filosofia social com uma análise da sociedade que também se baseasse em pesquisas sociais empíricas. Contudo, por ter se distanciado do paradigma da “luta” e desenvolvido uma teoria preocupada mais com a “reconstrução normativa” das instituições de nossa vida democrática, Honneth acabaria dando menos atenção à relação com a pesquisa social. Defendemos que os trabalhos de Horkheimer da década de 1930 poderiam indiretamente nos ajudar a resolver algumas dificuldades metodológicas concernentes a uma espécie de “novo déficit sociológico” que a teoria crítica estaria enfrentando hoje.

Palavras-chave: teoria crítica; pesquisa social; Horkheimer; Honneth; teoria do reconhecimento.

Abstract: With the well-known critique of “sociological deficit”, Honneth pointed out Horkheimer’s inability to carry out the main program of critical theory, namely, to link social philosophy with an analysis of society that was also based on empirical social research. However, because he distanced himself from the paradigm of “struggle” and developed a theory more concerned with the “normative reconstruction” of the institutions of our democratic life, Honneth would end up paying less attention to the relation with social research. We argue that Horkheimer’s works of the decade of 1930 could indirectly help us to solve some methodological difficulties concerning a kind of “new sociological deficit” that critical theory would be facing today.

Keywords: critical theory; social research; Horkheimer; Honneth; recognition theory.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p63-76>

Desde muito cedo, Axel Honneth se defrontou com a história da primeira geração da teoria crítica, em especial com a figura de Max Horkheimer. As dificuldades apontadas por Honneth em confronto com os trabalhos de Horkheimer tanto reforçaram uma determinada maneira de recepcionar a história da primeira geração da teoria crítica quanto, principalmente, marcaram decisivamente os obstáculos e desafios da renovação desta tradição de pensamento. Na esteira de Jürgen Habermas, Honneth adotou uma perspectiva crítica diante da obra deixada por Horkheimer. Porém, é preciso sublinhar, ele identificou também de que maneira poderíamos dar continuidade às contribuições originais de Horkheimer consideradas frutíferas para o

* Uma versão levemente modificada do presente texto foi apresentada no *Colóquio Internacional Max Horkheimer e a Teoria Crítica*, ocorrido em setembro de 2016, na USP.

estado atual da teoria crítica.

Honneth compartilhou com Horkheimer a ideia geral de que a teoria crítica pode ser entendida como uma *teoria social interdisciplinar com propósito prático*. Esta formulação é propositalmente aberta para pensar um fio condutor entre as diferentes gerações desta tradição de pensamento, mas também esconde pressupostos muito exigentes para sabermos quem pode ainda hoje fazer parte dela com êxito. Ela basicamente nos diz que uma teoria crítica da sociedade bem-sucedida, por assim dizer, deveria fundar seu ponto de vista sobre as normas imanentes nas próprias relações sociais e encontrar seu elemento crítico na experiência social de sua época (Honneth, 1989, cap.1). Horkheimer foi uma figura central nesta formulação, e é dele que Honneth retira suas expectativas teóricas mais importantes: de um lado, a pretensão de elaborar uma teoria voltada às experiências pré-científicas e cuja capacidade crítica estaria inscrita nas próprias interações sociais; de outro lado, fundamentar uma teoria crítica da sociedade capaz de assumir a difícil tarefa de refletir sobre seu “contexto de surgimento”, assim como suas possibilidades políticas de realização prática e emancipatória.

Todas as preocupações que giravam em torno das atividades ligadas ao Instituto de Pesquisa Social, do qual Horkheimer foi diretor desde cedo, formavam um mote comum para a renovação que Honneth pretendeu levar à cabo na qualidade de mais novo representante da teoria crítica. Em um texto publicado em 2000, intitulado “A dinâmica social do desrespeito”, Honneth parece compreender explicitamente seu próprio empreendimento de um modo muito vinculado à formulação das análises sociais decorrentes dos trabalhos da primeira geração. Segundo ele, a teoria crítica da sociedade

decorre de uma certa forma de crítica normativa, mais precisamente de uma crítica capaz de indicar a instância pré-científica à qual seu próprio ponto de vista crítico está vinculado, dito de outro modo, um interesse empírico ou uma experiência moral possui algum ancoramento extrateórico (Honneth, 2000, p.88).

Além disso, Honneth reconhece que todas essas tarefas de renovação da teoria crítica só poderiam ser cumpridas dentro de um contexto interdisciplinar, mais precisamente, caso a filosofia social se vinculasse à perspectiva interdisciplinar das ciências sociais - vinculação pela qual Horkheimer havia sido um dos principais responsáveis (Horkheimer, 2009a). De início, portanto, a caracterização que Habermas havia feito a respeito dos trabalhos do jovem Horkheimer parece ter marcado em grande medida a leitura do próprio Honneth. Para Habermas, o jovem Horkheimer, aquele da década de 1930, “pretendia continuar a filosofia com outros meios, a saber, com os meios das ciências sociais” (Habermas, 2015, p.144). Ou seja, segundo Habermas, “para Horkheimer, tratava-se da superação da filosofia na teoria da sociedade; a transformação em ciências sociais fornecia ao pensamento filosófico

a única chance de sobrevivência” (idem, p.145).

No entanto, se Honneth reconhece a importância de Horkheimer neste momento de elaboração de suas investigações filosóficas e das pesquisas sociais iniciais do Instituto, por outro lado, Honneth sublinha que a primeira geração foi incapaz de realizar suas próprias intenções de produzir uma teoria crítica sociologicamente orientada. Um dos principais intuitos de Honneth em sua obra, portanto, consiste em levar adiante a história de desenvolvimento da teoria crítica procurando com isto *superar um certo déficit sociológico* atribuído por ele mesmo aos autores desta tradição de pensamento que o precederam.

Não poderei analisar com profundidade neste texto em que medida a promessa honnethiana de dar primazia ao “social” de fato pôde ser cumprida em sua teoria do reconhecimento. Eu apenas gostaria de levantar uma hipótese segundo a qual uma volta às preocupações da pesquisa social de Horkheimer, consolidada em torno de um “materialismo interdisciplinar” e de uma “antropologia da sociedade burguesa”, poderia contribuir para levar adiante o propósito de produzir um diagnóstico crítico fundado no “social”. Estou supondo com isto que, de maneira talvez irônica, é a teoria de Honneth que acaba correndo o risco de padecer de um “déficit sociológico”, e que muitas de suas próprias dificuldades poderiam ser sanadas se revisitássemos os trabalhos de Horkheimer da década de 1930.

Pretendo apresentar, primeiramente, a crítica de Honneth contra um suposto “funcionalismo marxista” que teria impregnado a primeira geração ligada ao Instituto de Pesquisa Social, levando então ao argumento central a respeito do “déficit sociológico”. Trata-se aqui da tese sobre a incapacidade de Horkheimer realizar seu próprio programa, a saber, vincular filosofia social com uma análise da sociedade que também se baseasse em pesquisas sociais empíricas (I). Em seguida, sublinharei muito rapidamente a maneira com que Honneth renovou algumas preocupações de Horkheimer em sua própria teoria do reconhecimento, uma teoria fundada sobre experiências de desrespeito, indignação e formas de dominação social, de um lado, e sobre a motivação moral de lutas e conflitos sociais, de outro. Contudo, por ter se distanciado do paradigma da “luta” e desenvolvido uma teoria preocupada mais com a “reconstrução normativa” das instituições de nossa vida democrática, Honneth acabaria dando menos atenção à relação com a pesquisa social (II). Por fim, defendo de maneira apenas indicativa como os trabalhos de Horkheimer da década de 1930 poderiam indiretamente nos ajudar a resolver algumas dificuldades metodológicas concernentes a uma espécie de “novo déficit sociológico” que a teoria crítica estaria enfrentando hoje (III).

I.

De acordo com o argumento honnethiano em relação ao projeto de Horkheimer e às condições de realização no quadro de pesquisas levadas a cabo pelo Instituto - em especial na sua interpretação do texto “Teoria tradicional, teoria crítica”, de 1937 -, a ideia original de teoria crítica teria sido apresentada segundo duas versões aparentemente complementares. O intuito de Honneth é mostrar que, quando confrontadas entre si, tais versões ressaltariam uma dificuldade crucial no projeto de Horkheimer, a saber, o da fundamentação adequada de uma análise social empiricamente orientada.

Na primeira versão, Horkheimer teria procurado esclarecer a gênese da ciência moderna. Seu intuito consistia em fazer com que a teoria tradicional reconhecesse o contexto constitutivo de sua própria atividade teórica. Para tanto, ela precisava ser pensada como práxis social em um processo social de produção. Apenas uma teoria autoconsciente de seu contexto de surgimento na qualidade de *práxis produtiva* poderia ser considerada crítica (Honneth, 1989, pp.13-14). No entanto, pergunta Honneth, como Horkheimer pode determinar com mais precisão conceitual a relação com o contexto prático a que a teoria está ligada de maneira constitutiva se desde o início ele reduz toda a práxis social ao processo de “trabalho social”? Afinal, toda atividade de produção da sociedade, seja reflexiva ou não em relação à sua própria atividade constitutiva, continua sendo uma práxis “produtiva”. Em princípio, não haveria diferença entre uma atividade crítica e reflexiva e outra não-crítica, já que ambas seriam pensadas segundo o modelo do trabalho social concebido como ação instrumental (idem, p.17).

De acordo com Honneth, isso teria levado Horkheimer a formular uma segunda versão do conceito de teoria crítica. Assim, além da compreensão de seu próprio contexto de surgimento, a teoria crítica precisaria contar ainda com um tipo de *comportamento crítico* que permitisse, nas palavras de Honneth, “superar a ordem funcional estabelecida socialmente” (Honneth, 1989, p.20). Enquanto na esfera do trabalho social a espécie humana conserva e amplia sua vida social em proporção à conquista prática dos processos naturais, o “comportamento crítico” coloca em questão precisamente o modo existente de organização deste processo orientado à autoconservação social (idem, p.24)¹. Ainda que ambas as versões sejam importantes

¹ Em uma primeira passagem, Horkheimer afirma: “Mas existe também um comportamento humano que tem a própria sociedade como seu objeto. Ele não está voltado apenas a eliminar quaisquer males, pois estes lhe parecem antes ligados necessariamente a toda instituição da estrutural social. Ainda que este comportamento provenha da estrutura social, não é nem seu propósito consciente nem seu significado objetivo entendê-la a partir do que faz com que alguma coisa funcione melhor nesta estrutura. As categorias de melhor, útil, conveniente, produtivo, valioso, tais como são concebidas nessa ordem, são para ele suspeitas e não são de forma alguma premissas extracientíficas que dispensem sua atenção crítica” (Horkheimer, 2009b, pp.180-181). Um pouco depois, Horkheimer

no argumento do texto de 1937, apenas a segunda versão (aquela que se preocuparia em investigar os sujeitos de “comportamento crítico” nas próprias esferas sociais) poderia remeter ao propósito emancipatório da teoria. Contudo, e este seria o problema central identificado no argumento honnethiano, Horkheimer não explica em que consiste “a estrutura específica da práxis social que ele mesmo define com o rótulo ‘comportamento crítico’” (idem, p.25).

Um das tarefas principais aos olhos de Honneth consistiria então em desenvolver uma noção *não-funcionalista* de práxis social. Todo o programa original do “materialismo interdisciplinar” deveria estar voltado para esse problema. No entanto, Horkheimer não pôde esclarecer em termos conceituais o que entendia por uma práxis social reflexiva não somente porque teria negligenciado dimensões práticas da ação e da vida cotidianas, mas principalmente porque acabaria reencontrando em todos os ramos das pesquisas desenvolvidas pelo Instituto (na economia política, na psicanálise e na teoria da cultura) a mesma lógica de determinação imposta pela categoria do trabalho social. Por esta razão, Horkheimer não teria outra saída a não ser deixar de lado completamente a opção de uma possível “crítica da vida cotidiana” (Honneth, 1989, p.25), uma vez que seu reducionismo categorial o impediria que se compreendesse adequadamente outras dimensões existentes das práticas sociais.

Esses são os pontos centrais que sustentam o argumento de Honneth, permitindo-lhe sublinhar sua mais forte tese. As dificuldades apontadas demonstrariam haver um *déficit sociológico* na ciência social interdisciplinar que Horkheimer compreendia como solução do programa de uma teoria crítica da sociedade, pois o marco programático e interdisciplinar da teoria crítica acabava por “derivar do trabalho toda a ação humana possível” (Honneth, 1989, p.38). Ainda que ao longo da década de 1930 o programa de um “materialismo interdisciplinar” estivesse voltado a construir uma análise social e encontrar, na dimensão das experiências cotidianas, os resquícios pré-científicos de uma atitude crítica, não foi casual que as pesquisas no âmbito do Instituto tivessem girado em torno da economia política. Por conseguinte, Horkheimer e outros membros do Instituto (que compuseram o círculo interno da primeira geração desta tradição de pensamento) realizaram a unidade teórica de seu programa porque mantiveram o “funcionalismo marxista” como pano de fundo para estabelecer uma dependência direta entre os diversos elementos das pesquisas empreendidas (Honneth, 1990). O primeiro resultado dessa unidade, em trabalhos coletivos como *Autoridade e família*, foi insuficiente, segundo a interpretação de Honneth, na medida em que “Horkheimer ocultou do domínio de objetos de uma ciência social interdisciplinar todo o espectro da ação social cotidiana” (Honneth, 1989, p.40).

se refere aos “sujeitos de comportamento crítico”, os quais estão preocupados, sobretudo, com o caráter contraditório da sociedade existente (idem, p.181).

As referências mais funcionalistas, que permaneceriam então presas aos efeitos reificantes do trabalho social, acabariam bloqueando a análise social voltada para dimensões da experiência cotidiana e para a dimensão cultural mais ampla. Isso acabaria inviabilizando diagnósticos do tempo em que potenciais emancipatórios (nos comportamentos críticos dos sujeitos) e formas sociais de dominação da subjetividade pudessem ser investigadas adequadamente. Se toda práxis social é categorialmente um tipo de atividade produtiva, os diagnósticos parecem já estar pré-determinados pela atividade do trabalho. O bloqueio da crítica se generaliza, já que não é passível de ser questionado por potenciais emancipatórios ou de resistência que deveriam ser investigados sempre de maneira imanente a seus contextos sociais de surgimento. Deste modo, fica enfraquecida no projeto interdisciplinar do Instituto tanto uma compreensão das diferentes formas de dominação social quanto das oposições e lutas que germinam de dentro das diversas esferas de sociabilidade.

Entre o modelo marxista de trabalho social e o modelo psicanalítico de socialização das pulsões individuais”, afirma Honneth, “não existe um terceiro esquema teórico disponível que possa servir para desenvolver conceitualmente a estrutura última subjacente tanto à práxis cultural quanto ao conflito social (Honneth, 1989, p.38).

A primeira consequência atrelada à tese do déficit sociológico diz respeito a uma incoerência conceitual: Horkheimer faz desaparecer pouco a pouco todo conjunto de ações sociais cotidianas do âmbito de investigação de uma ciência social interdisciplinar (Honneth, 1989, p.40), já que, ao excluir toda forma de ação que não seja aquela da práxis produtiva, Horkheimer inviabilizou o universo da prática ordinária no qual sujeitos socializados desenvolvem suas atividades comuns, suas convicções morais e suas orientações normativas independentemente da lógica da produção. A segunda consequência afeta a organização disciplinar da teoria crítica: a sociologia passou a ter não um papel central, como seria de se esperar de uma teoria social interdisciplinar, mas sim uma posição marginal nesta organização.

Portanto, cada vez mais todo o “círculo interno” permaneceu ligado a um funcionalismo marxista que o levou a supor na realidade social uma esfera de dominação capitalista e de manipulação cultural que não permitia mais pensar uma margem para um tipo de “comportamento crítico” necessariamente almejado, entendido aqui como consciência pré-científica dos sujeitos com disposição para o conflito social. Assim, ao lado da quase impossibilidade de uma emancipação prático-política, diagnóstico que marcaria autores como Horkheimer e Theodor Adorno a partir de então, a teoria crítica legava para sua própria história de desenvolvimento a seguinte tarefa ainda não resolvida: ao se conservar o modelo de crítica derivado do trabalho social, é ainda preciso “criar um novo acesso teórico àquela esfera social em que um interesse na emancipação possa estar ancorado em termos pré-científicos” (Honneth, 2000, p.92).

II.

Honneth parte assim do déficit sociológico da teoria de Horkheimer para começar a reconstruir uma abordagem alternativa e própria, cujo objetivo é a reconstrução adequada do domínio do “social”, e que será levada a cabo nos termos de sua teoria do reconhecimento. Segundo Honneth, o social se constitui sobre as relações de reconhecimento constituídas por meio de interações sociais intersubjetivas. Inicialmente, a tarefa da teoria crítica nos termos de Honneth consistiria assim em tentar reconstruir e explicitar as expectativas morais implícitas nas situações de conflito e em processo de luta por reconhecimento. Para que tais situações fossem apreendidas em um plano empírico, Honneth precisou mostrar como os padrões de reconhecimento estavam inscritos nas próprias práticas sociais (Honneth, 2003).

O vínculo entre processos sociais e uma investigação interdisciplinar ainda estava mais presente no momento de elaboração de seu livro *Luta por reconhecimento*. Ciências sociais particulares, a sociologia da cultura e a antropologia cultural, o direito, a psicologia social e teorias dos movimentos sociais ainda eram mobilizadas para fundamentar em termos “materialistas”, ou seja, do materialismo interdisciplinar, o conceito de reconhecimento e seus padrões. Neste livro, há uma preocupação com a análise de formas de desrespeito moral e de experiências de injustiça ligadas às abordagens de diferentes disciplinas sociais, cujo intuito explícito de Honneth consistia em superar quaisquer pressuposições “idealistas” ou “metafísicas”. O “conceito de razão mundanizado” de Hegel precisaria dar lugar a uma “teoria social de teor normativo” (Honneth, 2003, p.118). *Luta por reconhecimento* dependia em seu projeto de uma reconstrução teórica sensível a comprovações históricas e sociológicas que fundamentariam adequadamente a tese segundo a qual formas de desrespeito social formam a fonte motivacional de confrontos sociais. Honneth não havia perdido de vista, portanto, o horizonte histórico-materialista que havia guiado as reflexões de Horkheimer, permitindo que a crítica teórica pudesse enraizar seu ponto de vista na realidade social.

Depois que a teoria da “luta por reconhecimento” se transformou em uma teoria do reconhecimento em geral, e o ponto de vista da experiência foi sendo substituído gradativamente pela preocupação com a “reconstrução normativa”, o papel da filosofia tomou o primeiro plano. Exposições sobre o conceito normativamente mais adequado de liberdade, de justiça e de democracia puderam agora ser desenvolvidas independentemente de um cuidado com seus respectivos contextos de surgimento em processos sociais e, principalmente, na história das lutas sociais. Antes, a relação entre experiência e luta fez com que a teoria do reconhecimento fosse mais claramente compreendida como renovação dos “velhos problemas da teoria crítica”, como ressalta Honneth, que consistiam em conjugar o projeto de um diagnóstico da

atualidade orientado filosoficamente com uma análise social fundada sobre bases empíricas. Contudo, o distanciamento em relação ao paradigma da “luta” acabou sendo acompanhado também por um maior desacoplamento na obra de Honneth entre filosofia e pesquisa social.²

O que ocorreu então com a teoria do reconhecimento? Honneth, da abordagem ancorada no paradigma da luta por reconhecimento até suas mais atuais incursões a respeito da “reconstrução normativa” (Honneth, 2011)³ das instituições sociais de nossa eticidade democrática moderna, parece dar mais prioridade às questões normativas do que ao papel da pesquisa social. Em um artigo onde aborda a relação entre pesquisa social e o recente método reconstrutivo na teoria crítica, Olivier Voirol afirma de forma instrutiva:

de maneira geral, parece que os desenvolvimentos teóricos recentes dessa tradição intelectual acontecem sem grande consideração pela pesquisa social - nem pelos “testes” empíricos das ideias teóricas, tampouco pelo estímulo a novos projetos de pesquisa empírica no campo da Teoria Crítica (Voirol, 2012, p.82).

Essa atitude metodológica leva assim a uma consequência um tanto irônica na obra de Honneth, uma vez que seria então ele mesmo que passaria a correr o risco de padecer de um certo tipo de “déficit sociológico”.

III.

A leitura crítica que Honneth apresentou de Horkheimer parece impedir uma interpretação dos trabalhos deste último que ajudariam a superar algumas dificuldades do estágio atual de sua própria teoria. Ao que me parece, justamente por reduzir parte importante das investigações de Horkheimer ao “funcionalismo marxista”, o próprio Honneth impossibilitou renovar uma vez mais suas inspirações teóricas nos trabalhos da década de 1930. Inspirações que, como mencionado, estavam atreladas à preocupação inicial de Honneth com uma crítica normativa ancorada em experiências morais pré-científicas ou extrateóricas. Pelo menos em um ponto isso me parece frutífero, a saber, no que diz respeito à articulação entre a fundamentação normativa da filosofia e uma pesquisa social interdisciplinar. Meu intuito central aqui consiste tão somente em corroborar a tentativa de retomar o vínculo entre filosofia social e pesquisa social presente na obra do Horkheimer da década de 1930, a qual poderia ajudar a superar algumas dificuldades da teoria crítica atual na versão reconstrutiva representada principalmente por Honneth. Mas terei de me limitar a alguns poucos apontamentos indicativos, sem desenvolver todas as implicações do meu próprio argumento.

2 Sobre como Honneth relacionou teoria e práxis com o conceito de reconhecimento e o gradativo distanciamento do paradigma da luta, cf. Melo (2014).

3 Para localizar o conceito de “reconstrução normativa” na obra de Honneth, ver Nobre (2013).

No entanto, por outro lado, é importantíssimo para meu objetivo o fato de que esta visita ao Horkheimer da década de 1930 já vem sendo defendida com rigor por jovens pesquisadores da teoria crítica. Eu me apoio sobretudo nas tentativas já apresentadas em algumas ocasiões por John Abromeit (2011) e Olivier Voirol (2012, 2013). Pois eles nos ajudam a apontar, pelo menos de maneira indireta, dois complexos de problemas: a) pensar afinidades entre o interesse da teoria crítica atual em olhar para formas de dominação social e de experiências morais, de um lado, e os desafios dos textos de Horkheimer em relação às investigações sobre estruturas, sensibilidades e modos de vida cotidianos na Europa, de outro; b) pensar mais amplamente na relação entre o método reconstrutivo e sua relação com a pesquisa social. Isso nos permite redescobrir aspectos metodológicos ainda ricos e que se concentravam em um período importante das análises sociais desenvolvidas no Instituto com base no projeto interdisciplinar.

a. De um lado, a crítica honnethiana não leva tanto em consideração os esforços do próprio Horkheimer de evitar as armadilhas de uma abordagem mecanicista. Honneth diminui em muito os avanços empreendidos por Horkheimer principalmente no que concerne à pesquisa social empírica levada à cabo antes de 1937. Haveria talvez uma tendência a ler os trabalhos da década de 1930 à luz de *Dialética do esclarecimento*.

Mas existem afinidades temáticas claras entre a teoria crítica atual e aquela produzida pela primeira geração. Tanto a Horkheimer quanto a Honneth importa diagnosticar os aspectos psicológicos e culturais que explicam bloqueios ao “comportamento crítico” ou a superação prática das experiências de desrespeito e de sofrimento. Ou seja, também na primeira geração se buscou identificar, com a ajuda da psicologia e da psicanálise, os processos intrapsíquicos que contribuiriam para inibir as motivações da luta. É extremamente rica a análise feita por John Abromeit em seu livro sobre Horkheimer (Abromeit, 2011). Ele mostra como Horkheimer, desde *Dämmerung* até *Autoridade e família* e alguns escritos publicados logo após esta pesquisa coletiva [sobretudo, “Egoísmo e movimento de liberdade”], se preocupou com uma interpretação dos processos históricos que fosse também sensível aos momentos subjetivos. Seu livro acompanha em detalhes o modo com que Horkheimer havia explorado as formas em que o conhecimento, a percepção e as ações cotidianas se entrelaçavam constitutivamente (idem, p.219).

Esta preocupação de Horkheimer, que estou tentando destacar em defesa de sua atualidade, se deixa ver no programa esboçado em seu discurso inaugural como diretor do Instituto de Pesquisa Social, em 1931. Horkheimer sublinha a abrangência da análise interdisciplinar em relação a uma diversidade considerável de domínio de objetos. O programa do Instituto implica investigar

a questão acerca da conexão entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento

psíquico dos indivíduos e as transformações nas esferas culturais em sentido estrito, às quais não pertencem somente os assim chamados conteúdos espirituais da ciência, da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de divertimento, o estilo de vida etc. (Horkheimer, 2009a, p.32).

Segundo Abromeit, cuja leitura contrasta com aquela de Honneth sobre o mesmo período⁴, o programa do “materialismo interdisciplinar” e, principalmente, o diagnóstico de uma “antropologia da época burguesa” contam com uma junção exitosa entre diferentes disciplinas, permitindo que uma análise rigorosa do capitalismo monopolista fosse conduzida em paralelo a investigações da psicologia e da cultura. De acordo com o próprio Abromeit, o modelo crítico do jovem Horkheimer seria extremamente frutífero, não só na sua própria época, mas também ainda hoje, porque se baseou em uma “teoria marxista da sociedade moderna como uma sociedade *capitalista*, movendo-se ao mesmo tempo para além do determinismo econômico e reconhecendo a ‘autonomia relativa’ da cultura e das estruturas psíquicas”. (Abromeit, 2011, p.14).

Categorias psicanalíticas ajudariam, então, Horkheimer a oferecer explicações concretas sobre a razão de certos grupos de indivíduos agirem ideologicamente, muitas vezes contra o que aparentemente seriam seus próprios interesses. Problemas de comunicação distorcida entre os indivíduos foram analisados segundo disposições subjetivas, as quais, por sua vez, eram socialmente determinadas. E as experiências concretas de vida que indivíduos partilhavam com outros membros, suas paixões e interesses, faziam assim parte da forma com que Horkheimer pretendeu decifrar os efeitos das estruturais sociais e das instituições culturais sobre o conhecimento, os sofrimentos e as ações dos sujeitos. (Abromeit, 2011, p.220). Haveria assim uma preocupação em mediar condições históricas com experiências subjetivas, mediação passível de ser analisada a partir de diferentes disciplinas de pesquisa e domínios de objetos.

Independente de um certo déficit democrático acertadamente apontado por Abromeit no que concerne aos trabalhos de Horkheimer da década de 1930, ao que me parece, estes textos e as pesquisas do Instituto ainda poderiam nos falar algo sobre como investigar os obstáculos ao desdobramento dos conflitos sociais em geral ou das lutas por reconhecimento, em particular.

b. O projeto das “ciências reconstrutivas”, que remonta aos desenvolvimentos teóricos de Habermas na década de 1970 (Habermas, 2016), propunha se vincular

4 “A crítica de Honneth a Horkheimer se baseia em uma das objeções centrais de Habermas contra a teoria de Marx: que sua teoria da história e da sociedade estão baseadas em um modelo de trabalho concebido como ação instrumental, como a manipulação da natureza de acordo com imperativos racionais com respeito a fins, que obscurece o caráter fundamentalmente diferente da interação social mediada simbolicamente. Honneth essencialmente transpõe a objeção de Habermas a Marx contra Horkheimer, assumindo assim que este adotou completamente as hipóteses de Marx” (Abromeit, 2011, p.217).

mais fortemente a um diálogo com a pesquisa social do que acabou ocorrendo na formulação de uma “reconstrução normativa” nos textos de Honneth. Pois neste caso, como Honneth ressaltou em algumas ocasiões, a filosofia social (independentemente da relação com o contexto de surgimento de suas categorias em um diagnóstico social empiricamente fundamentado) passou a não precisar mais se confrontar diretamente com a análise social propriamente dita. Isso acaba minando o propósito que nos parecia correto, e que animava a formulação inicial de Honneth, de que seria necessário manter um vínculo entre as construções teóricas e as práticas sociais efetivas. Pois seus trabalhos iniciais nos deram indicações da importância do lugar das ciências sociais, mas pouco fizeram nos últimos anos para mostrar como a teoria do reconhecimento e o método reconstrutivo poderiam responder ao problema da análise social.⁵

Assim, a volta às preocupações e atividades desenvolvidas por Horkheimer na década de 1930 poderia servir em grande medida para a teoria crítica produzida hoje (não apenas com Honneth, mas com autores e autoras como Rainer Forst, Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Rahel Jaeggi).⁶ Isso porque seus trabalhos nos ajudam a orientar o fundamento normativo da crítica em direção a exigências sociológicas mais fortes, contribuindo ao final para a elaboração de um diagnóstico de tempo que leve em conta a normatividade imanente do social e de seus processos concretos.

Em outro trecho bastante representativo do projeto a ser desenvolvido no Instituto, Horkheimer afirma que seu programa implicava a partir de então

organizar, baseando-se nos problemas filosóficos atuais, (...) pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que, numa comunidade de trabalho duradoura, se unissem e fizessem em conjunto o que em outros campos um indivíduo pode fazer sozinho num laboratório e que todos os verdadeiros pesquisadores sempre têm feito: a saber, procurar acompanhar a amplitude de suas questões filosoficamente orientadas com a ajuda dos métodos científicos mais refinados, transformando-as e precisando-as ao longo do trabalho em torno do objeto, descobrindo novos métodos, sem , todavia, perder de vista o universal (Horkheimer, 2009a, pp.29-30).

Tal reacoplamento mais estreito com as ciências sociais certamente teria um impacto decisivo no estágio atual da teoria do reconhecimento, que na minha perspectiva ainda apresenta um potencial muito importante para a análise de patologias sociais e formas de conflito nas sociedades do presente. Isso se aplica diretamente à questão de saber qual tipo de conhecimento mais sociológico poderia contribuir para uma investigação da produção social de “gramáticas de luta”, que, embora contem com pretensões normativas, devem continuar abertas à dinâmica e

⁵ Seria particularmente frutífera a via, não levada adiante, do emprego da noção de “paradoxo” como programa de pesquisa, categoria crítica e diagnóstico de tempo. Cf. Honneth e Hartmann (2010). Ver também os trabalhos reunidos em Honneth, Lindemann e Voswinkel (2013).

⁶ Acompanho aqui a interpretação sobre algumas dificuldades da teoria crítica atual de Nobre (2008).

à complexidade de seus correspondentes contextos de surgimento. Neste caso, tanto a ideia de reconstrução normativa quanto a pretensão sistemática do conceito de reconhecimento deveriam ser compreendidas de maneira mais aberta. Este seria um desafio que se assemelha muito ao modo de fazer teoria crítica no jovem Horkheimer, para quem as categorias críticas empregadas tinham de ser constantemente revistas levando-se em consideração novos processos históricos empiricamente investigados pela pesquisa social (Horkheimer, 2009c).

O conceito de reconhecimento já vem sendo testado em diversas pesquisas empíricas (O'Neill e Smith, 2012). Seu sucesso se deve à capacidade de enriquecer diagnósticos críticos do presente e, em particular, a esclarecer processos de políticas de reconhecimento (como vemos, principalmente, em temas ligados a gênero, racismo e sexualidade, por exemplo). Mas também aprendemos com seus limites explicativos, ensinando-nos que o reconhecimento precisa ser repensado com análises sociais mais porosas a realidades históricas e espaciais em constante mudança. Portanto, todo o trabalho de reconstrução de perspectivas normativas enraizadas nos processos sociais e políticos analisados teria muito a se beneficiar da colaboração com pesquisas interdisciplinares, mesmo que isso implicasse custos às pretensões sistemáticas da teoria normativa defendida.

É preciso considerar também a complexidade do tema da pesquisa social para a teoria crítica. Existiriam diferentes maneiras de produzir diagnóstico, não conduzidas simplesmente por metodologias tradicionalmente empregadas e, muitas vezes, de viés positivista. Ela precisa ser aberta em relação à organização disciplinar, cruzar aspectos de uma investigação qualitativa com dados quantitativos, lançar mão de entrevistas e grupos focais, contar com observação participante e confrontar tentativas de diagnóstico de tempo. Mas sua vantagem é se servir da cultura, da política, da psicologia e da economia sem previamente determiná-las pela pretensão normativa da teoria.

Horkheimer contribuiria assim com novas formulações da teoria crítica, inclusive com a renovação dos diagnósticos do tempo presente. Diante desta enorme e necessária empreitada, penso especialmente em Honneth, caso assumíssemos hoje uma parte de seus desafios originais. Por esta razão, não se trata de uma contribuição direta, no sentido de utilizar sem mediações os resultados substantivos de seus trabalhos, mas no sentido de sempre procurarmos testar as categorias produzidas e os pontos de vista normativos inscritos na sociedade com uma cuidadosa análise social empiricamente orientada. Devemos continuar enfrentando as dificuldades dos representantes atuais da teoria crítica, mas também aprender com sua própria história de desenvolvimento das gerações que nos precederam - e penso que o jovem Horkheimer ainda serve de modelo frutífero para que possamos renovar, em sentido indireto, uma teoria social interdisciplinar com propósitos emancipatórios.

Referências

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2015). “Max Horkheimer: Sobre a história de desenvolvimento de sua obra”. In: *Textos e contextos*. São Paulo: UNESP.
- _____. (2016). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: UNESP.
- Honneth, A. (1989). *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1990). “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”. In: Honneth, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2000). “Die Soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”. In: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2003). *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Honneth, A. e Hartmann, M. (2010). “Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Eine Untersuchungsprogramm”. In: Honneth, A. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A., Lindemann, O. e Voswinkel, S. (2013). (orgs.). *Strukturwandel der Anerkennung: Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Horkheimer, M. (2009a). “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Fischer.
- _____. (2009b). “Traditionelle und kritische Theorie”. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Fischer.
- _____. (2009c). “Vorwort [zu Heft ½ des I. Jahrgangs der Zeitschrift für Sozialforschung]”. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Fischer.
- Melo, R. (2014). Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista brasileira de ciência política*, 15, pp.17-36.
- Nobre, M. (2013). “Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”. In: Melo, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e crítica*. São Paulo: Saraiva.
- _____. (2008). “Teoria crítica hoje”. In: Melo, R., Repa, L., Keinert et al. (org.). *Tensões e passagens: Filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Esfera Pública.
- O’Neill, S. e Smith, N. (orgs.). (2012). *Recognition theory as social research: Investigating the dynamics of social conflict*. New York: Palgrave Macmillan.
- Voirol, Olivier. (2012). Teoria crítica e pesquisa social: Da dialética à reconstrução. *Novos Estudos CEBRAP*, 93, pp.81-99.

_____. (2013). “Filosofia social e pesquisa social: O ‘problema hegeliano’ de Max Horkheimer e Axel Honneth”. In: Melo, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e crítica*. São Paulo: Saraiva.

Recebido em: 09.03.2017

Aceito em: 18.04.2017

Razão, filosofia e formação em Max Horkheimer*

Reason, Philosophy and Education (*Bildung*) in Max Horkheimer

Franciele Bete Petry

ffpetry@yahoo.com.br

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

Resumo: O artigo busca discutir a função social atribuída à filosofia por Horkheimer levando em consideração sua crítica à razão. Esta será reconstruída na primeira seção, a qual mostrará como a razão sofreu um processo de esvaziamento de seus conteúdos objetivos, o que resultou no predomínio de uma razão instrumental orientada para a mera autoconservação do indivíduo. Na segunda seção, discutiremos a posição de Horkheimer de que a resistência a esse processo seria possível a partir do exercício de um pensamento não conformista, que se identifica à filosofia, e que busca trazer razão ao mundo ao refletir criticamente sobre a estrutura social e suas contradições. Destacaremos, por fim, a importância da formação (*Bildung*) no contexto da Universidade, instituição valorizada por Horkheimer pelo humanismo capaz de mobilizar para a resistência.

Palavras-chave: Max Horkheimer; razão; filosofia; formação (*Bildung*).

Abstract: The paper aims to discuss the social function attributed by Horkheimer to philosophy considering his critique of reason. In the first section, we will examine Horkheimer's view that reason has suffered a process that dissolved its main contents. This process has resulted in the predominance of an instrumental reason oriented by mere self-preservation of the individual. In the second section, we shall discuss Horkheimer's view of resistance to this process: it would be possible as a non-conformist thinking that is identical to philosophy and tries to bring reason to the world by understanding and criticizing the social structure and its contradictions. At the end, we will highlight the importance of education (*Bildung*) in the context of University, which is an institution viewed by Horkheimer as a place for humanism, able to mobilize individuals for resistance.

Keywords: Max Horkheimer; Reason; Philosophy; Education (*Bildung*).

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p77-91>

1. Crise da razão e do indivíduo

A defesa de que cabe à filosofia uma função social é feita a partir de uma determinada compreensão da realidade, mais precisamente, com base na interpretação de que as estruturas racionais que devem compor a sociedade se encontram fragilizadas; de que a sociedade vivencia um contexto de crise da razão e do indivíduo. Os argumentos relativos a esse diagnóstico feito por Horkheimer podem ser encontrados em dois de seus escritos, um, datado de 1941, intitulado *O fim da*

* Este trabalho foi realizado com apoio financeiro da CAPES durante a realização de estágio pós-doutoral no exterior, processo n.6730/14-0.

razão, e outro, mais conhecido, *Eclipse da razão*, publicado em 1947.¹

Em *O fim da razão*, Horkheimer explicita o movimento que reduz a razão a uma função de autopreservação do indivíduo. Segundo ele, entre os conceitos da civilização, os quais estariam em um processo de decadência, há um que se mostra decisivo e é, inclusive, de maior importância para a filosofia, a saber, o de razão: “ele é concebido para ordenar as relações entre os homens e justificar todas as ações (performances) demandadas por eles” (Horkheimer, 1941b, p.366). É a partir desse conceito que se justificam, internamente, ideias centrais, como as de liberdade, justiça e verdade. Na tradição filosófica, especialmente no racionalismo, as categorias associadas à razão, como as de mente, vontade, causa final, ideias inatas, dentre outras, passaram a ser, de acordo com Horkheimer, vistas como “símbolos sem sentido, uma figura alegórica sem função, e todas as ideias que transcendem a realidade dada são forçadas a compartilhar sua desgraça (idem, p.367). Contudo, a razão não foi deixada de lado completamente: permaneceu no vocabulário revestida por um sentido pragmático. Ela passa a se relacionar a um cálculo entre meios e fins, a uma operação que otimiza a ação para alcançar um determinado objetivo.

Esse caráter instrumental sempre esteve ligado à razão, porém, tornou-se problemático principalmente na modernidade. Para Horkheimer, a razão transformou-se em um instrumento que auxilia os indivíduos a realizarem seus interesses por meio de uma organização social. Assim, eles ajustam sua existência dentro da coletividade de modo a obter dela aquilo que, isolados, não conseguiriam. A razão serve, portanto, como uma regulação entre os interesses dos indivíduos e os da sociedade. Em sociedades cuja estrutura estava organizada em torno da razão, era possível alcançar uma harmonia entre tais interesses. O problema, para Horkheimer, é que essa sociedade harmônica não se estabelece, exceto, talvez, na Grécia Antiga, pois do indivíduo é exigido, sempre, a adaptação às normas e leis sociais. Para Horkheimer, “o indivíduo tem que fazer violência a si mesmo e aprender que a vida do todo é pré-condição necessária à sua” (Horkheimer, 1941b, p.369). Nessa dinâmica, a razão fica encarregada de disciplinar os sentimentos e instintos rebeldes e fazer com o que o indivíduo internalize a exigência de adaptação. Quanto mais sucesso for obtido com esse mecanismo, mais a sociedade alcança seu progresso. De acordo com Horkheimer, “para aqueles na base da pirâmide social, porém, a harmonia entre o interesse universal e o individual foi meramente um postulado” (idem, p.370) e

1 Apesar de algumas das ideias defendidas nesses dois escritos possuírem afinidade com as teses da obra conjunta de Horkheimer com Theodor W. Adorno, *Dialética do esclarecimento*, optamos por não tratar dessa última no presente texto, uma vez que exigiria ampliar o debate sobre as posições dos autores para além dos objetivos a que nos propomos neste momento. Exemplo disso é a discussão sobre a continuidade ou não do pensamento de Horkheimer apresentado nos escritos da década de 1940 nas teses da *Dialética do esclarecimento* ou mesmo em sua obra tardia. Neste trabalho, procuramos mostrar que há posições sustentadas por Horkheimer da década de 1940 que são mantidas em escritos posteriores do início da década de 1950 citados neste artigo.

sua sociabilidade teve que ser alcançada à força. A impossibilidade de haver essa conciliação de interesses desmente a universalidade da razão, a qual pressupõe que haja, de fato, uma comunidade entre os homens. Na verdade, essa universalidade vai se tornando cada vez mais formal, passando a ser compreendida em termos de autopreservação do indivíduo, algo que constituía uma de suas finalidades, mas não a única, e tampouco se expressava de modo tão reduzido.

As implicações, de acordo com Horkheimer, dizem tanto respeito ao plano teórico, quanto à organização social. Por um lado, a razão, ao ser definida em termos da autopreservação individual, não mais ampara a justificação de ideias universais, cujos opostos ganham o mesmo status. Assim, por exemplo, escolher entre a liberdade e a obediência, entre a democracia e o fascismo, seria resultado de uma preferência subjetiva (cf. Horkheimer, 1941b, p.371). Entretanto, mesmo a escolha individual é restrita à autopreservação das classes superiores, cuja manutenção dos privilégios foi “o único critério que determinou se se deveria lutar contra ou conspirar a favor de outros interesses e grupos, se deveria manter um governo constitucional ou dar um passo em direção ao autoritarismo” (idem, *ibidem*). O fim de autopreservação do indivíduo se revela, desse modo, contrário ao seu próprio interesse, pois a troca não se dá conforme o esperado. O sacrifício subjacente a tal lógica seria racional se, de fato, os indivíduos tivessem asseguradas suas necessidades, se o fim das ações estivesse dirigido ao desenvolvimento do homem.

Em sua análise das tendências que predominaram na sociedade europeia ao longo dos séculos, Horkheimer critica também a ideia de autonomia tão defendida no período iluminista e que não teria escapado ao movimento de formalização da razão. Ela se revelou ilusória e não sobreviveu ao processo de industrialização, o qual passou a dispensar o próprio exercício crítico que fazia parte da razão. A substancialidade do indivíduo se perde em meio às renúncias que ele faz em nome da ordem social. A própria família sofre uma transformação que dissolve seu poder de formação e proteção do indivíduo. Para Horkheimer, os indivíduos contemporâneos devem desenvolver mais a presença de espírito que os músculos, devem ter respostas prontas e uma afinidade com todo o tipo de máquinas, sejam elas técnicas, esportivas ou políticas (Cf. Horkheimer, 1941b, p.378). Essa adaptação ao processo de industrialização torna sem sentido o pensamento reflexivo e a própria teoria, já que não cumprem nenhuma função dentro do aparato técnico. A ligação entre a razão e a eficiência se torna ainda mais exacerbada, pois o centro da ação humana está no trabalho - que o indivíduo deve realizar de forma produtiva. Como diz Horkheimer, “a falta de eficiência é uma ofensa capital” (idem, p.379).

A absorção da esfera econômica pelo âmbito privado se apresenta, então, como um problema, uma vez que impede a existência de uma oposição do indivíduo à coletividade. No texto *Arte e cultura de massa*, de 1941, Horkheimer defende

que as famílias de classe média eram, ao mesmo tempo, agências que tornavam os padrões sociais obsoletos e, por outro lado, criadoras de uma mentalidade aberta às diferentes potencialidades que o indivíduo poderia ter, para além do trabalho ou vocação. Ele as compara a um segundo útero que dá origem ao nascimento social do indivíduo. A família cumpriria uma função fundamental no desenvolvimento do ser humano, dando-lhe um “calor acolhedor e confortável” que ampara o indivíduo e cria sua força de resistência, funcionando, portanto, como um refúgio da sociedade, tal como a arte. Contudo, ao ser invadida, cada vez mais, pela esfera social, o âmbito privado da família deixa de cumprir aquela função de preservação do indivíduo e de garantir a ele um certo sentido de liberdade.

Essa ideia de uma integração do indivíduo à sociedade aparece no texto *Arte e cultura de massa* e remete a uma consideração semelhante presente em *O fim da razão*: Horkheimer chama a atenção para o fato de que é exigido dos homens que arrisquem sua vida pela liberdade, pela democracia ou pela nação, apesar dessa demanda ser absurda, já que não existem mais valores capazes de unir os homens (Horkheimer, 1941a, p.299) e justificar tal forma de renúncia. Nem mesmo a religião foi capaz de dar sentido ao sacrifício, pois as exigências da sociedade são tão fortes que se impõem como uma necessidade ao indivíduo. Por isso, diz Horkheimer, eles são tão tristes: “quanto mais fracos eles são e mais profundamente desapontados, mais violentamente eles adotam a brutalidade” (idem, ibidem).

Em *Eclipse da razão*, obra que reúne cinco conferências proferidas no ano de 1944, mas somente publicadas em 1947, Horkheimer desenvolverá sua crítica a partir de um conceito duplo de razão. Em suas conferências, ele distingue, por um lado, a dimensão objetiva da razão, correspondente a uma atividade de definição de fins para as ações, enquanto a parte subjetiva estaria relacionada ao funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento responsável por coordenar os meios em relação aos fins. Para Horkheimer, houve um tempo, especialmente na Grécia Clássica, em que a razão não aparecia de forma tão cindida, pois funcionava em harmonia a partir dessas duas dimensões. A razão subjetiva era necessária para realizar os fins que a parte objetiva determinava como importantes para a existência humana. Tais fins estão ligados a certa ordenação racional da realidade conciliada com os interesses de autopreservação do indivíduo, sendo expressos na forma de conceitos. A dimensão objetiva, nesse sentido, pode ser concebida como um princípio estruturante da realidade, mas que se reflete, também, no esforço filosófico de organizar essa realidade tendo como referência a ideia de uma totalidade. A crítica de Horkheimer é a de que a crise da razão

consiste fundamentalmente no fato de que, a certa altura, o pensamento tornou-se simplesmente incapaz de conceber tal objetividade ou começou a negá-la como ilusão. Esse processo avançou gradualmente até incluir o conteúdo objetivo de todo

conceito racional. Ao final, nenhuma realidade particular pode parecer razoável *per se*; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, tornaram-se apenas carapaças formais. Na medida em que a razão é subjetivada, ela também se torna formalizada (Horkheimer, 2015, p.15).

Uma das implicações mais importantes dessa tese está na impossibilidade de fundamentarmos os fins de nossas ações em critérios racionais, pois eles seriam, antes, objetos de escolha ou predileção. Para Horkheimer, então, falar de uma “verdade” nas esferas da moral, estética ou da prática se torna algo sem sentido. Sem a razão como determinante dos fins, ficamos à mercê dos conflitos de interesses, sem uma autoridade objetiva que possa reclamar validade universal para as ações na vida social ou individual. Um exemplo fornecido por Horkheimer sobre uma das consequências desse fenômeno é o de que a democracia, sem esse fundamento racional, tornar-se-ia frágil, já que seria guiada pelos interesses do povo, os quais, por sua vez, se orientariam por forças econômicas ou cegas, ou muito conscientes (Cf. Horkheimer, 2015, p.37). De modo análogo às conclusões a que chegou no escrito *O fim da razão*, Horkheimer não considera possível, nessas condições, fugir de um relativismo que impediria, por exemplo, afirmarmos que a ditadura é má, já que tal juízo carece de um fundamento objetivo, podendo ser má somente para aqueles que não se beneficiam dela. O contrário, porém, seria igualmente válido. A razão objetiva, nesse contexto político, é substituída pela ideia da maioria, tal como se pode observar nesta passagem:

Hoje, a ideia de maioria, destituída de seus fundamentos racionais, assumiu um aspecto completamente irracional. Toda ideia filosófica, ética e política - cortados os laços que a relacionavam com suas origens históricas - tem uma tendência a tornar-se o núcleo de uma nova mitologia, e essa é uma das razões pelas quais o avanço do esclarecimento tende, em certos pontos, a inverter-se em superstição e paranoia. O princípio da maioria, na forma de vereditos populares sobre todo e qualquer tema, implementado por todos os tipos de sondagens e modernas técnicas de comunicação, tornou-se a força soberana à qual o pensamento deve servir. É um novo deus, não no sentido em que os arautos das grandes revoluções o concebiam, a saber, como um poder de resistência a tudo que não se conforma. Quanto mais o julgamento das pessoas é manipulado por todos os tipos de interesse, mais a maioria é apresentada como árbitra na vida cultural. Ela deve justificar os substitutos da cultura em todos os seus ramos, até os produtos da arte e da literatura populares que iludem as massas. Quanto mais a propaganda científica faz da opinião pública uma mera ferramenta de forças obscuras, mais a opinião pública aparece como uma substituta da razão. Esse triunfo ilusório do progresso democrático consome a substância intelectual da qual a democracia tem vivido (Horkheimer, 2015, p.39).

A constatação feita no escrito *O fim da razão*, de que a ideia de razão foi mantida no vocabulário, embora já sem representar uma instância de validade universal, aparece também nessas conferências. Horkheimer defende, com um tom radical, que sem uma dimensão objetiva para determinar os fins, caímos em uma

forma de relativismo que toma as coisas sempre em referência a algum interesse subjetivo ou a um padrão de medida que se tornou característico da modernidade, qual seja, o tempo. Para a razão formalizada, tais critérios se apresentam com força e impossibilitam uma atribuição de valor às ações humanas independentemente daquilo que elas possam trazer de benefício ao sujeito. De acordo com Horkheimer,

pode parecer sem sentido considerar um modo de vida particular, uma religião, uma filosofia, melhor ou mais elevado ou mais verdadeiro que outro. Uma vez que os fins não são mais determinados à luz da razão, é também impossível dizer que um sistema econômico ou político, não importa quão cruel ou despótico, seja menos razoável que outro. De acordo com a razão formalizada, o despotismo, a crueldade, a opressão não são ruins em si; nenhuma agência racional endossaria um veredito contra uma ditadura se seus apoiadores pudessem lucrar com ela (Horkheimer, 2015, p.40).

Mas também em relação às ações mais cotidianas a ideia se aplica: já que, por exemplo, as experiências estéticas foram destituídas do contexto que lhes conferia significado, justifica-se sua permanência, agora, com outro objetivo, como o entretenimento, a diversão ou o lazer. Houve, assim, uma incorporação da própria ausência de significado das ações ao modo de vida já organizado segundo a razão formalizada e isso ocorreu na medida em que ela se transformou em instrumento para alguma outra finalidade. Como diz Horkheimer,

cada vez menos algo é feito como um fim em si. Uma caminhada que leve um homem para fora da cidade, à margem do rio ou ao cume de uma montanha, seria considerada irracional ou idiota, se julgada por padrões utilitaristas; ele dedica-se a um passatempo tolo ou destrutivo. Na visão da razão formalizada, uma atividade é razoável (racional) apenas quando serve a outro propósito, por exemplo, a saúde ou o relaxamento, que ajudam a recarregar as energias para o trabalho. Em outras palavras, a atividade é uma mera ferramenta, pois ela deriva seu sentido apenas do seu vínculo com outros fins (Horkheimer, 2015, p.46).

Essa instrumentalidade das ações está relacionada ao critério de medida do tempo, do qual outras ideias muito usuais são derivadas, tais como as de eficiência e utilidade. Elas podem ser usadas para justificar as ações, ocupando o espaço que antes pertencia à religião, à arte ou à política, lugares próprios da razão objetiva e de sua aspiração à verdade. Tal processo corresponde a uma reificação que, embora estivesse associada desde sua origem à sociedade organizada e ao uso de instrumentos, atinge um momento distinto na sociedade industrial quando todos os produtos da atividade humana se transformam em mercadorias. O significado das atividades passa a depender da sua utilidade, do fato de serem produtivas ou não, de atenderem de forma eficaz a certos propósitos. Isso mostra o quanto a vida passou a ser determinada por um processo de racionalização que, inclusive, irá afetar a dimensão pulsional, antes pertencente ao âmbito privado. Tendencialmente ocorre na esfera individual um ajustamento às demandas do sistema, as quais são

prioritárias. Para Horkheimer, “da mesma forma como o processo de racionalização já não resulta de forças anônimas do mercado, mas é decidido na consciência de uma minoria planificadora, também a massa de sujeitos deve deliberadamente se ajustar” (Horkheimer, 2015, p.109). A autopreservação do sistema torna-se, assim, anterior à do sujeito.

Esse ajustamento tem uma consequência decisiva para a vida do indivíduo em sociedade, diagnóstico semelhante ao que já havia aparecido no texto *O fim da razão*. A realidade torna-se algo devastador, triunfa sobre o indivíduo, exigindo dele suas energias e sua submissão. A diferença em relação a outras épocas é que a adaptação não é mais feita em função do reconhecimento de uma autoridade, mas, sim, como desistência da própria individualidade. O homem, nesse contexto, vive em função da sua autopreservação, guiada, contudo, pela sociedade planificada. Os ideais de um homem livre e autônomo, ainda possíveis na fase do capitalismo liberal e no seio da família burguesa, agora são desmentidos facilmente. Horkheimer reconhece que houve um aumento da liberdade de escolha dos indivíduos, mas, em termos qualitativos, ela implicou uma mudança na própria ideia de liberdade, que passa a se dar dentro de um esquema fechado, o que revela, em última instância, que o indivíduo não pode escolher tanto assim. Essa ideia será depois desenvolvida na crítica à indústria cultural, mostrando como por trás da aparência de escolha existe algo planejado, pertencente não somente à esfera econômica, mas também política, à qual o indivíduo apenas reage e se adapta.

A crítica à impossibilidade de uma escolha genuína envolve ainda outro elemento, qual seja, o de que a individualidade mesma está comprometida e, desse modo, sequer é possível fazer uma escolha consciente. O indivíduo não tem sua individualidade reforçada, antes, sacrifica-a. É somente quando se tem uma esfera privada, contraposta à pública, que o indivíduo poderia se afirmar. Tal como no texto *O fim da razão*, Horkheimer aponta para a dissolução das fronteiras que permitiam ao indivíduo resistir aos mecanismos sociais. Na era do liberalismo, viveu-se um individualismo exacerbado que escondia, porém, que os interesses buscados pelos indivíduos se subordinavam à razão autopreservadora, ou seja, cada indivíduo, convertido em uma mônada, buscava seu interesse e, dentro daquele contexto econômico, fazia a sociedade se desenvolver pela competição. Contudo, na passagem para o capitalismo tardio, o indivíduo já não é mais aquele que estabelece planos para sobreviver na lógica do livre mercado e que acreditava ser parte da coletividade. Nessa nova sociedade analisada por Horkheimer, o indivíduo está desamparado, pois perdeu sua sustentação na esfera econômica. Tem-se, assim, o declínio da própria individualidade:

ele [o indivíduo] simplesmente sente que não estará completamente perdido se preservar sua qualificação e o vínculo com sua corporação, associação ou sindicato.

Assim, o sujeito individual da razão tende a tornar-se um ego atrofiado, cativo de um presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais ele outrora foi capaz de transcender sua efetiva posição na realidade (Horkheimer, 2015, p.156).

Horkheimer deixa claro que a tendência predominante está em um tipo de homem submisso, que se comporta mimeticamente de acordo com os modelos exibidos por grupos sociais para, nessa adaptação, sobreviver junto a eles. A indústria cultural reforça a ideia de uma continuidade entre a vida privada e a realidade ao oferecer um retrato desta que oculta as relações que a produz: “o cinema, o rádio, as biografias e os romances populares têm o mesmo refrão: esse é nosso filão, esse é o canal para o grande e para aquele que se pretenda grande - está é a realidade como ela é e deveria ser e será” (Horkheimer, 2015, p.157). Entretanto, ele também reconhece que mesmo diante da força com que os mecanismos sociais e econômicos, assim como a cultura de massas, atuam na dimensão pulsional do indivíduo, modificando suas expectativas em relação ao que podem obter da realidade e, ao final, conformando-se a ela, há, ainda assim, um poder de resistência. Diferentes passagens em suas conferências indicam essa possibilidade, por exemplo: “as massas, apesar da sua maleabilidade, não capitularam completamente à coletivização” (idem, p.159), ou, de que “existem algumas forças de resistência dentro do homem”, pois, “é uma evidência contra o pessimismo social o fato de que, apesar do contínuo assalto de padrões coletivos, o espírito da humanidade esteja ainda vivo, se não no indivíduo como um membro de grupos sociais, pelo menos no indivíduo na medida em que é deixado sozinho” (idem, p.156).

É também interessante destacar que Horkheimer reconhece inclusive a existência de condições materiais relativas à cultura e tecnologia para permitir uma compreensão sobre as relações sociais que causam a opressão dos indivíduos, o que falta, porém, são homens que se proponham a pensar sobre isso. Nega, portanto, que devemos aceitar uma espécie de “imaturidade das massas”, como se elas não pudessem chegar àquela compreensão. Essa possibilidade de resistência constituirá o objeto de discussão da segunda parte do presente trabalho.

2. Filosofia, resistência e formação

Nesta seção, procuraremos explicitar de que maneira a filosofia se apresenta como uma forma de resistência na medida em que cumpre uma função de formação do sujeito. A ideia principal a ser discutida é a de que, para Horkheimer, a força que pode tirar o indivíduo do fluxo de relações reificadas está no exercício de um pensamento não conformista. Claramente, não é um caminho para uma transformação social abrangente, mas é a possibilidade que se coloca no horizonte no plano individual

e na qual se deve insistir. Além disso, buscaremos mostrar que esse pensamento de resistência está intimamente ligado ao exercício da filosofia.

Em primeiro lugar, é importante destacar que Horkheimer não considera possível oferecer uma definição do que seja a filosofia, pois ela corresponderia, segundo ele, “à exposição explícita do que ela tem a dizer” (Horkheimer, 2015, p.182). E embora atribua a ela um papel, isso não significa que ela deva consistir em um instrumento ou plano de ação, o que a inscreveria no âmbito da utilidade, contra a qual deveria se voltar.

Em seu texto *A função social da filosofia*, Horkheimer faz a seguinte suposição: imagine-se perguntando a um professor de filosofia em que esta consiste. Se tivermos sorte e encontrarmos alguém que não seja avesso às definições, ele nos dará uma. Mas mesmo que a aceitemos, logo viríamos a descobrir que ela está longe de ser o significado universalmente aceito para a palavra. Se consultarmos outras autoridades ou manuais, a confusão só aumentará (cf. Horkheimer, 1939/1940, p.322). Isso porque, explica Horkheimer, a situação da filosofia é muito peculiar em relação a outras áreas. Dentre as diferentes teorias possíveis, pode ocorrer de uma determinada corrente negar a outra tão enfaticamente que a substância do trabalho filosófico colocado em questão acaba sendo avaliado como falso. Assim, temos que partir do pressuposto de que quando falamos em “filosofia” sequer estamos diante de um consenso, antes, compartilhamos apenas algumas vagas concepções do que ela seja. Outra dificuldade apontada por Horkheimer é a de que, diferentemente da ciência, a qual se orienta a partir da prática da vida social, a filosofia não pode contar com tal critério. Ao contrário, na atual sociedade, tal como podemos ler em *Eclipse da razão*, “o pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou que não é pertinente aos negócios de qualquer indústria não tem lugar, é considerado vão ou supérfluo” (Horkheimer, 2015, p.158), ou seja, da realidade, a filosofia deve esperar mais ser perseguida do que aceita, não exatamente por seu conteúdo, mas por seus princípios. Para Horkheimer, “a filosofia insiste que as ações e finalidades do homem não devem ser produto da necessidade cega” (Horkheimer, 1939/1940, p.325). Nada deveria ser aceito sem crítica somente porque faz parte dos costumes e práticas, sejam os conceitos da ciência ou os modos predominantes de pensamento. Por isso, à filosofia cabe certo tipo de esclarecimento que despe as ideias tanto quanto as relações sociais de seu caráter equivocadamente tido como natural, imutável ou eterno.

No texto mencionado, Horkheimer apresenta a preocupação também demonstrada em *Eclipse da razão*, a saber, que apesar do desenvolvimento científico e tecnológico, não há um avanço significativo em termos intelectuais ou no modo de agir dos indivíduos. Certamente, dado seu “não lugar” dentro da ordem social, não será apelando a uma forma de cientificismo que a filosofia poderia melhorar seu

status, pois, assim, ao se “vender” e se mostrar útil, mostrar-se-ia, na verdade, servil às forças sociais. Ela se integraria ao preço da dissolução de seus princípios. Horkheimer recusa, portanto, essa atitude, assim como a visão de que a função social da filosofia seria idêntica a uma função ideológica. Ideologia é aqui entendida no sentido de que o pensamento seria meramente uma expressão de uma situação social específica (Horkheimer, 1939/1940, p.330) ou de um grupo social que o origina e ao qual está vinculado. Ainda que possa haver alguma verdade nessa ideia, diz Horkheimer, o pensamento tem que procurar compreender o processo histórico que abarca, inclusive, tais grupos sociais, aprofundando o exame das teorias filosóficas em sua vinculação com a base social. Mais importante do que isso, porém, é recusar nessa identificação da função social da filosofia com a ideologia que não seja possível sustentar mais nenhuma verdade.

Tampouco aqui cabe a defesa da transformação da filosofia em ciência ou em sociologia. Em última instância, “a função social da filosofia reside na sua crítica do que é predominante” (Horkheimer, 1939/1940, p.331) no sentido de “evitar que a humanidade perca a si mesma naquelas ideias e atividades que a organização social existente inculca em seus membros” (idem, *ibidem*). A ideia é a de fazer com que o homem, em vez de simplesmente atuar com o objetivo de alcançar determinados fins, veja a relação entre “suas atividades e o que por elas será alcançado, entre sua existência particular e a vida geral da sociedade, entre seus projetos diários e as grandes ideias que reconhece” (idem, *ibidem*).

Nesse contexto de reflexão, a filosofia pode expor as contradições com as quais o indivíduo se envolve e, assim, lutar pelo teor de verdade que ainda pode ser encontrado nesse exercício da razão. Horkheimer fornece um exemplo: nos diálogos de Platão podemos visualizar de que modo o pensamento dialético luta por eliminar a falsidade de toda opinião que se pretenda conhecimento. Por meio de um exame racional das ideias, é possível abandonar as aparências e, progressivamente, buscar um sentido verdadeiro para elas em conexão com um todo do conhecimento. O filósofo ser governante significaria então que não se tem fé no pensamento popular predominante, o qual deve ser examinado constantemente. E é nesse sistema de ideias, que atribui os sentidos sempre em conexão com um conhecimento mais abrangente, que pode existir “razão”. A função social da filosofia deve ser esta: buscar desenvolver um pensamento dialético e crítico que coloque em questão aquilo que se aceita como predominante. Ela é, de acordo com Horkheimer, “uma tentativa metódica e obstinada de tentar trazer razão ao mundo. É disso que resulta sua posição precária e controversa” (Horkheimer, 1939/1940, p.332), pois a filosofia é inconveniente.

Apesar de podermos reconhecer mudanças no pensamento de Horkheimer nos escritos abordados em relação às suas reflexões tardias, podemos, porém,

defender que há uma persistência utópica de que a filosofia insista em sua tarefa de buscar dar uma direção mais racional ao curso dos acontecimentos. Ela não deixa de conter, entretanto, um elemento aporético, pois essa tarefa se impõe em um mundo no qual ela não faz sentido, em uma realidade marcada pela reificação e pelo predomínio da razão instrumental que tende a uma marcha cega e regressiva. Como bem aponta Chiarello, os ideais da razão objetiva se revelam uma ilusão, “não obstante, 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” (Chiarello, 2001, p.165). O conteúdo disso que extrapola o existente e que justifica a insistência em um pensamento não conformista está, se não na consciência individual, mas “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 desse pensamento que se pretende materialista até a raiz” (idem, ibidem). Nesse sentido, para usar o termo empregado por Gambarotta, poder-se-ia falar em uma “utopia possível” (cf. Gambarotta, 2013, p.81), a qual se coloca como fundamento da própria teoria crítica, já que, ainda que a realidade imponha uma restrição quanto à realização de uma sociedade racional, o horizonte utópico nem por isso é puramente abstrato. Antes, o exercício da crítica que se faz no interior dessa sociedade em que ela não tem lugar contém em si um impulso de intervenção e transformação. No texto *A função social da filosofia*, Horkheimer havia afirmado que

nossa tarefa é assegurar que no futuro a capacidade para a teoria e para a ação que dela deriva nunca desapareça novamente, mesmo em um período vindouro de paz em que a rotina diária pode tender a permitir que todo o problema seja uma vez mais esquecido. Nossa tarefa é lutar continuamente para evitar que a humanidade se torne completamente abatida pelos terríveis acontecimentos do presente, evitar que a crença do homem em uma direção valiosa, pacífica e feliz para sociedade se extinga da terra (Horkheimer, 1939/1940, p.337).

Podemos observar que essa ideia permanecerá central no conjunto das preocupações de Horkheimer anos mais tarde. O exercício da crítica conterà uma dimensão formativa ligada, de forma mais específica, à prática acadêmica. Ao retornar do exílio nos Estados Unidos e se tornar reitor da Universidade de Frankfurt na Alemanha, Horkheimer expressa em seus discursos o compromisso com a emancipação, valor presente como diretriz não apenas para a pesquisa acadêmica, mas também para os estudos e formação dos estudantes.

Em uma sociedade reificada, em que a natureza converte-se em mero material, o processo de formação entra em crise. Resistir a ela exigirá que se repense a maneira pela qual a consciência individual pode ser formada sem cair presa das tendências predominantes. Tal transformação se dá por meio de uma

experiência diferenciada com a realidade, ideia, vale dizer, muito cara também a Adorno. A experiência, entendida em termos gerais, aponta para um estranhamento fundamental ao indivíduo a fim de desenvolver uma consciência de si inseparável da reflexão sobre o todo. Para Horkheimer, a Universidade, mais do que um lugar para se obter a especialização que busca garantir a base para o exercício profissional, abre-se à possibilidade de desenvolvimento do indivíduo, a essa experiência que recoloca a relação entre natureza, sociedade e razão. Para o autor, a formação (*Bildung*), possível na instituição acadêmica, é tanto

formação do todo exterior quanto, precisamente através disso, formação de si mesmo. Ninguém é formado sem que reconheça, na dedicação ao seu próprio objetivo, o nexos com o todo, e que, contra o espírito do tempo [*Zeitgeist*], empregue, também publicamente, aquela mesma liberdade - que se deve adquirir na profissão acadêmica de sua ciência face aos motes, clichês e preconceitos (Horkheimer, 1985a, p.416).²

A importância do espaço da Universidade como instância de formação está relacionada ao declínio de outra esfera antes responsável por cuidar da experiência do indivíduo. Como comentamos anteriormente, a família burguesa servia de proteção ao sujeito contra a força da coletividade, condição fundamental para uma atitude de resistência. Com o seu enfraquecimento, a lacuna aberta passou a ser ocupada por instâncias externas, as quais, porém, aprofundam a relação de dominação característica da sociedade contemporânea. A Universidade, orientada pela ideia de emancipação, pode promover uma experiência distinta aos indivíduos. Ela o faz na medida em que constitui um ambiente de convívio entre estudantes, professores, em que relações profundas são construídas com base em seu valor como fim em si, recusando sua redução a um interesse meramente instrumental. O ambiente universitário é favorável à mediação, imprescindível a uma experiência de abertura ao outro. É, por isso, o lugar em que uma comunidade se ergue a partir da ideia de formação e de outras a ela tão conectadas, como a de verdade, liberdade e da própria humanidade. Como bem explicita Klein em seu estudo sobre a relação entre a universidade e o conceito de formação, há nessa postura um compromisso com a democracia:

em sua interpretação do (desse) quadro de crise dos valores e da autoridade, de certa maneira, a escola superior precisaria, se não substituir, pelo menos auxiliar a família na reativação dos valores democráticos, ocupando, parcialmente, o vazio deixado pela reconfiguração da divisão do trabalho social de modo geral e que se expressa na mediação que o âmbito escolar faz com a vida diária. (...) E esses valores democráticos tomam como um dos pressupostos - talvez até mesmo aquele de maior relevância - a garantia de espaços para o debate de ideias, para a argumentação, através dos quais se poderia erigir processos cujo alcance seria significativamente maior do que aquele primariamente atribuído ao treinamento ou à preparação que

² Gostaria de agradecer a Stefan Klein pela tradução das passagens citadas diretamente dos textos em alemão.

caberia às instituições escolares (Klein, 2014, p.178).³

Tal defesa pode ser constatada também na conferência de Horkheimer de 1949, intitulada *Filosofia e estudo (Philosophie und Studium)*. Nela, a universidade tem seu centro na formação, pois desenvolve a dimensão crítica do pensamento para além do conhecimento técnico que nela se busca. Horkheimer estaria defendendo o espaço da Universidade, para usar a expressão de Klein, como uma *formação para a razão*. Para isso, frente à especialização que caracteriza o trabalho acadêmico, e que é necessária, é preciso assegurar que a reflexão sobre o todo esteja presente, de modo a não tornar a produção do conhecimento algo mecânico e desconectado da reflexão sobre os fins a que se destina. Nesse sentido, é possível visualizar a afinidade entre a filosofia e a formação. Por meio de um pensamento não conformista, intransigente e que se opõe às tendências que atuam em relação à consciência das massas, o ambiente universitário pode promover uma formação capaz de mobilizar os indivíduos a darem ao mundo uma direção melhor. Reaparece, na conferência, a necessidade de que uma sociedade organizada racionalmente seja construída e sua possibilidade repousa na formação. Para Horkheimer, a Universidade pode contribuir para que o futuro seja assumido com mais responsabilidade pelos indivíduos e que não se encaminhe comodamente para um cego progresso. Assim, a Universidade mostra sua íntima relação com o humanismo, nos termos em que Horkheimer o explica:

Se o humanismo consiste em que a vida se oriente de acordo com a ideia, e não a ideia de acordo com a vida, então, hoje, voltar-se aos problemas políticos e sociais é uma tarefa verdadeira e urgentemente humanística da universidade. Penso, com isso, nem tanto na pronta adoção de todos e quaisquer métodos e técnicas das ciências sociais, que se desenvolveram em tão rica medida e em países tão variados durante as últimas décadas, embora o conhecimento crítico desses procedimentos não represente um elemento desimportante da auto-afirmação pensante na contemporaneidade. Ainda mais importante que tal conhecimento crítico é, no entanto, a análise impersuadível e a compenetração [*Durchdringung*] teórica das forças sociais. A teoria social e da sociedade [*Gesellschafts- und Soziallehre*] precisa, na universidade de hoje, ocupar um lugar mais importante do que em qualquer outra época (Horkheimer, 1985b, p.376).

A nova forma de organização social trouxe consigo tanto um enfraquecimento do pensamento crítico, quanto a adoção de novos critérios para o trabalho intelectual, como, por exemplo, o da produtividade e eficiência. Tal como se pode ler em *Eclipse da razão*, a eficiência se distingue de uma simples competência técnica ou administrativa. Trata-se, antes, de uma espécie de aderência do indivíduo ao esquema

³ Sobre a relação entre a universidade e o conceito de formação, recomendamos, além do artigo citado, a leitura da Tese de Doutorado de Stefan Fornos Klein, a qual constitui um excelente estudo: *A universidade e a sociologia segundo Max Horkheimer: teoria, pesquisa e crítica* (2012). Também importante para a discussão desse tema é o texto de Rafael Cordeiro Silva, *Educação para a resistência em Max Horkheimer*.

da produção e ao ideal de produtividade, a partir dos quais se estabelece o valor do próprio indivíduo dentro da economia. Diferentemente da época da sociedade burguesa, em que a estabilidade proporcionada pelo acúmulo de riqueza permitia ainda preservar um ideal de cultivo do espírito humanista, nesse novo modelo de sociedade, o indivíduo, não mais independente, é obrigado a se integrar. Tal fenômeno é impulsionado, por um lado, pela cultura de massa e, por outro, precisamente por aqueles fins de produtividade e eficiência que se transformam no sentido das ações, já que asseguram sua utilidade prática tão almejada dentro desse esquema. Desse modo, o princípio da autopreservação funciona cegamente, absorvendo o indivíduo no processo de reificação. De acordo com Horkheimer,

em si, nem a tecnologia nem o ímpeto da autopreservação explicam o declínio do indivíduo; não é a produção *per se*, mas as formas nas quais se realiza - as inter-relações dos seres humanos dentro do enquadramento específico da industrialização. A labuta, a pesquisa e a invenção humanas são uma resposta ao desafio da necessidade. O padrão torna-se absurdo apenas quando as pessoas transformam a labuta, a pesquisa e a invenção em ídolos. Essa ideologia tende a suplantiar a função humanística da própria civilização que busca glorificar (Horkheimer, 2015, p.169).

É contra essa tendência que a filosofia deve se opor, mostrando as contradições inerentes ao conceito de razão tal como se desenvolveu e as cisões que o predomínio da razão instrumental ocasiona na relação entre sujeito e objeto. Nesse sentido, a insistência em uma razão objetiva, tal como aparecia no texto *Eclipse da razão*, reveste-se, nas reflexões sobre Universidade e formação, de um caráter humanista, tão necessário para ampliar o horizonte da ação, conferindo a ela novos significados que sejam capazes de romper com os valores meramente instrumentais. Como afirma Horkheimer, só merece ser chamada de objetiva uma definição das finalidades objetivas da sociedade que inclua o propósito de autoconservação do sujeito, o respeito pela vida individual (Horkheimer, 2015, p.193). É preciso garantir que o interesse de autopreservação seja buscado em um contexto mais amplo, que não seja apenas de dominação da natureza e do próprio homem, algo impulsionado pela autocrítica da razão. Surge daí a importância da filosofia no sentido da formação, pois ela, segundo Horkheimer, “torna os homens conscientes da contradição entre eles. Por um lado, ela avalia a sociedade à luz das próprias ideias que esta reconhece como seus valores mais elevados; por outro, ela é ciente de que essas ideias refletem as máculas da realidade” (Horkheimer, 2015, p.193). Novamente, evidencia-se o caráter utópico e paradoxal do pensamento de Horkheimer, já que a crítica capaz de alterar o rumo de destruição progressiva do mundo parece ser tão mais necessária quanto menos é bem-vinda. Porém, como o próprio autor exprime em uma passagem do texto *Arte e cultura de massa*, tal insistência não é sem sentido, pois

um dia nós saberemos que, no fundo de seus corações, as massas, mesmo em países

fascistas, secretamente conheciam a verdade e não acreditavam na mentira, como pacientes catatônicos que tornaram conhecido somente ao final de seu transe que nada lhes escapou. Por isso pode não ser completamente sem sentido continuar falando uma linguagem que não é facilmente entendida (Horkheimer, 1941a, p.304).

Assim, ainda que pareça impotente, ainda que pareça uma voz rouca a falar, sem ser ouvida, é preciso que a filosofia não se cale diante do sofrimento e da injustiça. Sua força expressiva intervém na realidade ao ser “a memória e a consciência do gênero humano”, evitando a marcha cega e irracional da humanidade, motivo pelo qual sua presença deve ser constante.

Referências

- Chiarello, M. G. (2001). *Das lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Unicamp.
- Gabarotta, E. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Horkheimer, M. (1939-1940). The Social Function of Philosophy. *Studies in Philosophy and Social Science*, VIII.
- _____. (1941a). Art and mass culture. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX.
- _____. (1941b). The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX.
- _____. (1985a). "Begriff der Bildung". In: Schmidt, A.; Schmid-Noerr, G. (Orgs.). *Horkheimer Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, v. 8, pp.409-419. [1952].
- _____. (1985b). "Philosophie und Studium". In: Schmidt, A.; Schmid-Noerr, G. (Orgs.). *Horkheimer Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, v.8, pp.361-377. [1949].
- _____. (2015). *Eclipse da razão*. São Paulo: Unesp. [1947]
- Klein, S. (2014). Notas Sobre a Universidade e o Conceito de Formação em Max Horkheimer. *Trans/Form/Ação*, 37(2), pp.167-184.
- _____. (2012). *A universidade e a sociologia em Max Horkheimer: teoria, pesquisa e crítica*. São Paulo. 300f. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia.
- Silva, R. C. (2009). "Educação para a resistência em Max Horkheimer". In: Bueno, S. F. (Org.). *Teoria crítica e sociedade contemporânea*. São Paulo: UNESP.

Recebido em: 01.03.2017

Aceito em: 20.04.2017

Crítica da esquerda, crítica da razão - uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940*

Critique of the Left, Critique of Reason - An Overview on Horkheimer's Thought in the 1940s

Luiz Repa

luizrepa@usp.br

(Universidade de São Paulo/CEBRAP, São Paulo, Brasil)

Resumo: Para delinear uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos 1940, procura-se defender duas teses: primeiramente, trata-se de apoiar a ideia de que a crítica da razão, que marca esse período, se deve em última instância a uma crítica endereçada à esquerda, que Horkheimer desenvolve no ensaio “Estado autoritário”. A segunda tese afirma, por sua vez, que a crítica da razão aponta para dois caminhos diferentes na obra de Horkheimer, traçados em dois livros quase simultâneos: *Dialética do esclarecimento*, em parceria com Th. W. Adorno, e *Eclipse da razão*. A primeira obra representa uma via que pode ser chamada de “nietzschiana”, caracterizada pela identidade entre razão e dominação. A segunda obra, por sua vez, mostra uma via “kantiana”, a qual deve lidar na modernidade com o conflito entre a razão subjetiva e a razão objetiva.

Palavras-chave: esquerda; razão; Teoria Crítica; capitalismo de Estado; dominação; Esclarecimento.

Abstract: In order to delineate an overview of Horkheimer's thought in the 1940s, two theses are defended: firstly, it is intended to support the idea that the critique of reason, which marks this period, is ultimately due to a critique of the left, as developed in the essay “Authoritarian State”. The second thesis, in turn, states that the critique of reason takes two paths in Horkheimer's work, in two almost simultaneous books: *Dialectic of Enlightenment*, in partnership with Th. W. Adorno, and *Eclipse of Reason*. The first work represents a way that can be called “Nietzschean”, characterized by the identity between reason and domination. The second work, in turn, shows a “Kantian” way, which must deal in modernity with the conflict between subjective reason and objective reason.

Keywords: left; reason; Critical Theory; State Capitalism; domination; Enlightenment.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p93-109>

Na literatura de comentário sobre Max Horkheimer parece haver um sólido consenso a respeito da centralidade que a crítica da razão adquire no seu pensamento desde o início dos anos 1940. Atada ao tema “razão”, a Teoria Crítica de Horkheimer teria se recolhido enfim ao terreno próprio da filosofia, teria sofrido uma espécie de

* Agradeço a todas e todos colegas pelas questões e sugestões por ocasião do Colóquio Horkheimer na Universidade de São Paulo, e do Colóquio “Lumières et Modernité”, na Universidade de Rennes. Faço um agradecimento especial a Simone Fernandes pela revisão e pelas sugestões bibliográficas para a versão definitiva desse estudo.

“refilosofação”, para usar uma expressão cunhada por Helmut Dubiel (1978, p.125). Mais do que nunca, ela se torna uma atividade filosófica e não tanto uma atividade de ciência social.

Em correspondência com isso, diversos autores, como Jürgen Habermas, sugerem que ocorre no pensamento de Horkheimer dessa época, apesar do envolvimento com os estudos empíricos articulados, um abandono *teórico* do programa de materialismo interdisciplinar que o próprio Horkheimer havia criado ao assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social no começo da década de 1930 (Habermas, 1987, pp.516 ss.; 2000, pp.168 ss.).¹ Juntamente com isso, o modo de pensar mais histórica e socialmente orientado, o qual caracterizava o programa, teria se alterado drasticamente (Abromeit, 2011, pp.410 ss.).

No programa do materialismo interdisciplinar esboçado por Horkheimer, a filosofia aparecia como uma “intenção teórica orientada ao universal”, capaz de “dar impulso animador às pesquisas particulares e ser aberta o suficiente para se deixar impressionar e transformar-se pelo progresso dos estudos concretos” (Horkheimer, 1931, p.29). À filosofia caberia o papel de integrar as pesquisas especializadas entre si, superando seu caráter unilateral, uma vez que o falso na teoria científica tradicional se concentra antes de tudo na organização metodológica que divide a totalidade da práxis social (Horkheimer, 1937, p.254). Agora, nos anos 1940, as ciências sociais parecem ser meras coadjuvantes de uma tarefa que já tem uma longa história na filosofia: a crítica de seu tema máximo, a razão.

De modo algum isso significaria dizer que a crítica da razão não havia desempenhado um papel de relevo nos estudos anteriores de Horkheimer, sobretudo aqueles ligados à autoridade, na medida em que esta se reveste de uma forma racional. Certamente, os processos de racionalização social já eram, de um modo ou de outro, o alvo de muitas pesquisas no Instituto de Pesquisa Social nos anos 1930. A questão decisiva é saber por que o próprio conceito de razão ganhou a centralidade que passou a ter, em Horkheimer, ao longo dos anos 1940.

A respeito desse ponto, pode-se dizer que a literatura interpretativa considera de maneira geral que a crítica da razão se deve sobretudo ao diagnóstico de época segundo o qual a dominação fascista seria a dimensão propriamente política do domínio da razão instrumental desde a era moderna, como o resultado mais visível da cultura burguesa. A civilização burguesa e seus valores, a ciência, o progresso técnico, em suma, sua concepção de razão contém os elementos que conduzem à barbárie fascista. Não é possível negar a pertinência dessa consideração, uma vez que vários textos de Horkheimer mostram como as estruturas sociais burguesas e

¹ Para uma visão contrária, que insiste antes em um novo rearranjo interdisciplinar a partir de uma transformação da psicanálise, cf. Marin, Nobre, 2012. Sobre os estudos empíricos desenvolvidos na época de exílio nos Estados Unidos, voltados sobretudo para a pesquisa sobre o antisemitismo, e suas mediações “problemáticas” com a teoria e a práxis política, cf. Jay, 2008, cap. VII e VIII.

capitalistas criam formas de dominação extremamente autoritárias, por exemplo, na família e na educação (cf. Horkheimer, 1936a/1988; Genel, 2013). Somam-se a isso as próprias formulações dos anos 1940 que declaram a associação entre civilização burguesa (ou moderna) e a autoaniquilação da razão.

Porém, vista de outra perspectiva, essa consideração da literatura de comentário supõe logicamente que Horkheimer possuiria uma larga confiança no potencial de racionalidade da cultura burguesa para que ele considerasse afinal sua transformação fascista como o principal motivo da revelância cada vez maior do tema da razão. Em direção contrária a essa suposição, pode-se lembrar que seu estudo sobre o “Egoísmo e movimento de libertação” já realiza uma crítica da cultura burguesa que, mesmo se atendo ao conteúdo racional imanente a ela, aos conceitos de autonomia e de justiça, não deixa de sugerir diversas vezes que os fenômenos cultural e socialmente reprimidos, como o próprio egoísmo, o prazer sexual e, de modo geral, o gozo material, representam muito mais um potencial de negatividade do que os ideais da cultura burguesa sublimada, da “interiorização”.²

Parece-me mais sensato supor, assim, que é a decepção sistemática com as forças opostas à cultura burguesa e ao capitalismo o principal fator para explicar as transformações no seu pensamento, ou seja, a decepção com as forças ditas progressistas, em princípio não burguesas ou anticapitalistas. Se Horkheimer demonstra uma atenção constante ao processo de dominação em que os sujeitos individuais passam a desejar a própria sujeição, a relação de autoridade, como sublinha Katia Genel (Genel, 2013, pp.17ss.), é somente quando a oposição organizada, coletiva, já existente, torna-se um elemento do poder que se pode compreender a guinada em direção à crítica da razão. Sem dúvida, Horkheimer jamais deixa de lado a análise do fascismo e de sua relação interna com a cultura burguesa liberal e com o capitalismo de modo geral, como testemunha de maneira enfática o ensaio sobre “Os judeus e a Europa”.³ Porém a guinada para a crítica da razão só pode ser explicada, em última instância, por meio de uma atenção concentrada sobre a relação entre a

2 “A crítica ao egoísmo”, escreve Horkheimer, “se ajusta melhor ao sistema da realidade egoísta do que sua defesa aberta, pois ele se baseia em grau crescente na denegação de seu caráter; a vigência pública da regra seria ao mesmo tempo também seu ocaso” (Horkheimer, 1936b, p.169). Por outro lado, no ensaio sobre “Montaigne e a função do ceticismo”, ao comentar a atitude de despreço do filósofo francês pela religião e pela ciência, por mor da estabilidade política, Horkheimer também detecta no ceticismo moderno um traço peculiar da cultura burguesa: “Na atitude de Montaigne se expressam traços importantes do espírito burguês. (...) A tendência a subordinar a verdade ao poder não emergiu pela primeira vez com o fascismo; profundamente enraizado na situação econômica da burguesia tanto quanto os traços liberais, o irracionalismo atravessa a história inteira dos tempos modernos, restringindo seu conceito de razão” (Horkheimer, 1938, p.15). Tanto na recusa do egoísmo quanto na atitude cética moderna, Horkheimer vê a operação de formas enraizadas de resignação e assujeitamento que são determinantes da cultura burguesa.

3 “Ninguém pode desejar que os emigrantes, que testemunham por si mesmos o fascismo, apresentem para o mundo um espelho justamente ali onde ele lhes concede ainda asilo. Mas quem não quer falar de capitalismo deveria se calar também sobre o fascismo” (Horkheimer, 1939, p.115).

crítica da razão enquanto tal e a crítica destinada às correntes da esquerda de sua época. Não se trata somente da desilusão com as expectativas revolucionárias, como se costuma frisar em diferentes medidas. A decepção de que se trata aqui é de tal ordem que o discernimento racional no interior da explicação sobre a perda do sujeito revolucionário se volta para si mesmo. A forma racional da oposição de esquerda passa a ser o elemento explicativo fundamental.

Além disso, considero que a relação tensa entre a crítica à esquerda e a crítica à razão - que são simultaneamente uma crítica de esquerda e uma crítica da razão sobre si mesma - tem de ser colocada programaticamente na base de explicação de outro ponto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos quarenta que boa parte da literatura de comentário tem ignorado. Pois ela também tem dado pouca atenção às diferenças ou oscilações que marcam a realização da crítica da razão nas duas principais obras de Horkheimer desse período: *Eclipse da razão* e *Dialética do esclarecimento*. Quanto a isso, a interpretação de Habermas segundo a qual a primeira “apenas concentra o conteúdo sistemático” da segunda (Habermas, 1987, p.463) é também representativa dessa justaposição (cf. ainda Wiggerhaus, 1988, p.344; Petry, 2013). Para isso contribuíram sem dúvida declarações do próprio Horkheimer que enfatizam a continuidade entre as obras, como o prefácio de *Eclipse da razão* (1947/2004, p.vi).

Pretendo dar relevo a esses dois pontos: por um lado, a crítica à esquerda como momento de inflexão rumo à crítica da razão, e, por outro lado, os caminhos diferentes dessa guinada. Para tanto, vou defender primeiramente a tese segundo a qual a guinada de Horkheimer em direção à crítica da razão se deve fundamentalmente ao fato de que praticamente todas as variantes de esquerda com força política e social representam para ele a afirmação de uma forma de dominação autoritária - e nesse sentido se identificam com aquilo que combatem. Essa conexão se apoia principalmente em dois textos quase simultâneos de Horkheimer: “O fim da razão” e o “Estado autoritário”, ambos do começo dos anos 1940. O “Estado autoritário” deve ser entendido como o diagnóstico político de Horkheimer, um diagnóstico que é formulado de tal modo que o processo de modernização como racionalização tem de ser a chave de por que os movimentos de esquerda mal se diferenciam das forças conservadoras e regressivas das sociedades capitalistas da época. Esse diagnóstico é desdobrado um pouco mais tarde no ensaio inacabado “Sobre a sociologia das relações de classe”, de 1943, dedicado à transformação das relações de classes em uma luta de todos os grupos sociais por uma parcela na dominação e na riqueza, no mais das vezes por meio da extorsão.

Minha segunda tese se volta às diferenças entre os caminhos que Horkheimer trilha a partir do diagnóstico de que todas as forças de emancipação teriam se ligado a formas de autoritarismo. Essas diferenças já estão presentes no ensaio sobre o “Fim

da razão”, que na versão alemã passa a se chamar “Razão e autoconservação”, e ganham contornos um pouco mais nítidos naquilo que separa as obras *Eclipse da razão* e *Dialética do esclarecimento*, publicadas ambas em 1947. A última tem sua versão quase definitiva em 1944, mesmo ano em que Horkheimer profere as conferências que servirão de base para a primeira.⁴

Correndo o risco de simplificar muito as coisas, e deixando de lado muitas continuidades entre os dois livros, proponho que a via de *Eclipse da razão* possa se chamar uma via “kantiana”. Nesse caso, a crítica da razão se equilibra em dois conceitos concorrentes de razão, um conceito de razão subjetiva e um conceito de razão objetiva. Na crítica dessas duas formas de razão em disputa, Horkheimer se apoia tacitamente em um conceito de crítica reflexiva que abre uma dimensão da razão não redutível a esses dois conceitos em disputa.

Por sua vez, a *Dialética do esclarecimento*, escrita com Theodor W. Adorno, segue uma trajetória distinta. A crítica da razão segue a linha de uma antropologização da razão que *não* contrapõe formas distintas de racionalidade, mas antes demonstra a identidade profunda entre razão e dominação, entre razão e mito. Aqui transparece uma via, por assim dizer, “nietzschiana” de crítica da razão, a qual tem de assumir explicitamente uma forma aporética, como os autores expressam no prefácio do livro.

I

Começo com a crítica à esquerda, sobre a qual é preciso enfatizar mais uma vez seu posicionamento à esquerda. Essa crítica só é compreensível no seu essencial quando inserida no diagnóstico de época desenvolvido dos anos 1940. Isso pressupõe por sua vez também uma variação em relação ao diagnóstico dos anos 1930, consolidado em “Teoria crítica e teoria tradicional” (1937). Já nesse texto, fundamental para a compreensão do que significa afinal “Teoria Crítica”, transparece uma crítica aos partidos e movimentos operários; no entanto, o tom prevalescente é antes dado pelas novas formas de dominação de que o fascismo se vale contra as forças progressistas do proletariado.

Em “Teoria crítica e teoria tradicional”, Horkheimer realiza a tarefa de desenvolver, apoiando-se em Marx, o conceito de teoria crítica ao mesmo em que se afasta consideravelmente dos prognósticos marxistas sobre a evolução do capitalismo.

Segundo Horkheimer, Marx constrói sua teoria crítica do capitalismo tendo em vista as tendências objetivas que conduzem à superação do capitalismo, ou seja, à sociedade emancipada, verdadeiramente racional. Essas tendências se encontram,

⁴ Sobre os contextos de redação e publicação das duas obras, cf. Schmidt, 2007.

de um lado, no desenvolvimento das forças produtivas, isto é, da ciência, da técnica e da organização racional do trabalho, de outro, na formação social e política do proletariado.

O proletariado, devido à sua situação no processo de produção, pode experimentar por seu trabalho tanto os avanços técnicos no domínio da natureza como a renovação constante das relações caducas de produção. Ao mesmo tempo, o próprio sistema de mercado, entregue a si mesmo, leva ao agravamento das oposições sociais, e, com isso, à possibilidade de revolucionamento da sociedade como um todo. Em suma, o capitalismo criaria por si mesmo as forças que o destruiriam. Ele cria as forças produtivas por meio das quais o proletariado se forma, e por meio das quais o sistema entra em colapso. Ele cria o próprio sujeito revolucionário que o derrubará ao transformar boa parte da população na massa proletariada, cada vez mais instruída pelas forças produtivas e cada vez mais pauperizada.

Para Horkheimer, essas tendências caracterizam o “capitalismo liberal”, como ele se desenrolou ao longo do século XIX. No entanto, elas não se aplicam mais ao “capitalismo monopolista” tal como ele se desdobra mais ou menos desde o final do século XIX (cf. Horkheimer, 1937, pp.284 ss.).

No “capitalismo monopolista”, possibilitado por uma enorme concentração de capital, a figura do grande proprietário privado, o burguês tradicional, é substituída no comando da economia pelos diretores executivos dos grandes conglomerados, os quais dominam setores inteiros das economias nacionais. Com a redução do número dos que detêm efetivamente o poder, aumenta, por sua vez, a possibilidade de elaborar conscientemente novas ideologias e métodos de controle social. Esses métodos são disponibilizados pelo avanço das técnicas de comunicação de massa como o rádio e o cinema, mas também pelas próprias ciências humanas, como a sociologia e a psicologia. Os mecanismos de dominação de massa se tornam cada vez mais conscientes de si mesmos. A dominação burocrática é altamente cínica, na medida em que não há nenhuma crença a respeito da pretensão de validade das ideologias artificialmente criadas (Horkheimer, 1937, p.286).

Além disso, as afirmações marxistas tradicionais sobre a contínua pauperização dos trabalhadores são refutadas por uma integração cada vez maior deles à sociedade capitalista e por uma diferenciação cada vez maior no interior da classe. A melhora no padrão de consumo de uma parte significativa dessa camada impossibilita uma identificação imediata e consistente entre interesses pessoais e de classe. Mais grave ainda, parcelas igualmente significativas do proletariado aderem às correntes políticas mais autoritárias e mesmo fascistas, como já era o caso na Alemanha e na Itália.

A teoria crítica já não pode sem mais considerar que a situação do proletariado na sociedade moderna acarreta por si só uma compreensão verdadeira

do desenvolvimento da sociedade, como já foi o caso em Lukács,⁵ e um potencial inequívoco de emancipação. Dito de outro modo, altera-se profundamente a relação entre teoria e práxis. A teoria crítica precisa manter-se, de agora em diante, em total independência em relação aos grupos e às classes sociais. A consciência crítica de qualquer uma delas pode se corromper por mais que sua posição na sociedade a facultasse para a verdade. Assim, Horkheimer escreve que “antes da reviravolta histórica universal a verdade pode estar em unidades numericamente pequenas” (Horkheimer, 1937, p.291), “refugiada em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, têm pouco tempo para aguçar a teoria” (idem, p.288).

No entanto, se em 1937 Horkheimer avança ainda a possibilidade de uma “reviravolta histórica universal”, nos anos subsequentes essa perspectiva parece totalmente liquidada. No ensaio de 1940 sobre o “Estado autoritário”, Horkheimer já não fala mais de capitalismo monopolista, mas antes de “capitalismo de Estado”, utilizando francamente o termo empregado por seu amigo Friedrich Pollock, que um ano depois publicaria seu texto mais conhecido: “Capitalismo de Estado, suas possibilidades e suas limitações”.

Nas palavras de Horkheimer, “o capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente” (1940/1987). Embora Horkheimer considere que o capitalismo de Estado já tivesse sido previsto por Engels em sua fase tardia, o vocabulário e as consequências políticas são visivelmente extraídos da análise de Pollock. A começar pela ênfase no diagnóstico segundo o qual o capitalismo não mais entrará em colapso por razões econômicas. Ele assume a tese forte de Pollock, de acordo com a qual o mercado perde inteiramente as funções de produção e distribuição de riquezas, transferindo-as para o Estado. Com isso, e de um modo que causou longa polêmica na época, Pollock afirma que a economia política perdeu seu objeto (cf. Rugitsky, 2008; Nobre, 2008; Marramao, 1975; Jay, 2008; Postone, Brick, 1993). Para entender o capitalismo de Estado, deve-se antes entender como se articulam os novos grupos dominantes, a burocracia empresarial, a burocracia estatal e os grandes líderes de partidos políticos vitoriosos.⁶

É verdade, contudo, que há também uma diferença de vulto entre a abordagem de Horkheimer e a de Pollock. Para este, o capitalismo de Estado pode adotar duas formas, uma totalitária e uma democrática (Pollock, 1941, pp.201 ss.; Nobre, 1998). Na forma totalitária, o Estado é um instrumento de poder a serviço desses novos grupos que suplantaram a burguesia industrial tradicional. Na forma democrática,

5 Sobre a relação entre o texto de Horkheimer e *História e consciência de classe*, de Lukács, cf. Habermas, 1987, Nobre, 1996.

6 No prefácio para o número da *Zeitschrift* que publica o texto de Pollock, Horkheimer acrescenta também os líderes da propaganda e do exército. Cf. 1941b, pp.195-196. No ensaio “Sobre a sociologia das relações de classe”, as lideranças das organizações operárias também são arroladas como nova elite, ao mesmo tempo em aliança e em disputa com os demais grupos dirigentes (cf. Horkheimer, 1943).

haveria, segundo Pollock, instituições capazes de limitar o uso do Estado por esses novos grupos.

Nas duas formas ocorre um deslocamento de todos os problemas econômicos de peso para a esfera política; o que muda é o quadro institucional da política em um caso e em outro. Ou melhor, só na forma democrática se pode falar a rigor de um quadro institucional, pois na totalitária opera o uso contínuo da violência. Nas palavras de Pollock, “todo aquele que não faz parte do grupo dominante é mero objeto de dominação” (Pollock, 1941, p.201).

Ora, no seu texto, como indica o título, Horkheimer só se interessa pela forma totalitária. Isso é um motivo para supor que a forma de um capitalismo administrado pela burocracia estatal, em última instância, o controle burocrático da sociedade, em todos os seus poros, será para ele a realidade inelutável do mundo, mesmo com a derrota do nazismo e do fascismo. E isso porque não só as forças da direita, mas também as forças da esquerda caminham para esse sentido. Assim, em seu ensaio, Horkheimer procura entender os mecanismos que levam não à derrocada da burguesia e do mercado, como é o caso do texto de Pollock, mas antes à derrocada do próprio proletariado, em seu contínuo processo de adaptação à realidade dada:

Que o capitalismo pode sobreviver à economia de mercado é algo que se anunciou há muito tempo no destino das organizações do proletariado. (...) As grandes organizações promoveram uma ideia de socialização [*Vergesellschaftung*] que mal se distinguia da estatização, da nacionalização ou da socialização [*Sozialisierung*] no interior do capitalismo de Estado. A imagem revolucionária de emancipação continuou a viver somente nas colônias dos contrarrevolucionários. (...) Mesmo a utopia foi formulada segundo regras preventivas. Os seres humanos foram representados como objetos, se necessário, como seus próprios objetos (Horkheimer, 1940, p.295).

Para Horkheimer, aqui não importa tanto mostrar o quão pouco o socialismo de Estado, o “estatismo integral” levado a cabo na União Soviética, se diferencia do capitalismo de Estado totalitário, o quão pouco variam as formas de Estado autoritário. O mais decisivo é o processo pelo qual todas as forças negativas e progressistas se ajustam aos mecanismos de opressão. Por isso ele não se refere apenas ao estalinismo. A crítica às organizações políticas e sindicais do proletariado vai desde as formas socialdemocratas até as bolcheviques, desde as vias reformistas até as revolucionárias. De modo geral, nenhuma variante de esquerda com peso político na época é poupada. Ao longo do ensaio se acumulam frases como: “O movimento revolucionário espelha negativamente a situação que ele ataca” (Horkheimer, 1940, pp.297-298), ou “O Estado autoritário tem de temer os partidos de massa adversários somente como concorrentes. Eles não tocam no princípio” (idem, p.302).

Ora, o que é comum a todas essas tendências de esquerda, e entre estas e as formas autoritárias de direita, é o princípio de racionalização, a organização burocrática racional da dominação. É nesse aspecto que a racionalização promovida

pelas forças produtivas se torna chave para a compreensão do processo de aniquilação dos potenciais de emancipação. Quanto mais as forças de oposição se organizam segundo os critérios da racionalização, o “espírito da administração”, tanto mais elas se transformam em forças de afirmação do *status quo*. Assim, nas poucas projeções utópicas que restaram a sociedade emancipada, socialista, é descrita em termos de racionalidade administrativa. A seguinte passagem também dá testemunho do amplo arco de referências de esquerda que tem em vista Horkheimer, mencionando a Alemanha pré-nazista e a organização sindical nas democracias ocidentais:

O que quer prosperar sob a dominação se encontra sob o risco de reproduzir a dominação. Na medida em que a oposição proletária na República de Weimar não declinou como seita, ela sucumbiu também ao espírito da administração (...). Nas democracias remanescentes, os dirigentes das grandes organizações operárias se encontram já hoje com seus membros em uma relação análoga aos executivos no estatismo integral com a sociedade inteira: mantêm a massa de que cuidam em estrita disciplina, se fecham contra a afluência descontrolada, toleram a espontaneidade apenas como resultado de seu próprio poder (Horkheimer, 1940, p.296).

Por outro lado, a passagem sugere uma certa reminiscência da simpatia que Horkheimer nutria por Rosa Luxemburg, dada a conhecida crítica que ela sempre endereçou à burocratização dos partidos operários, em especial à teoria leninista sobre a organização do partido revolucionário, acompanhada da correspondente defesa da espontaneidade das massas (cf. Luxemburg, 2011). Esse vínculo com a vertente luxemburguista é reforçado ainda mais no único momento em que Horkheimer delinea mais concretamente o contraponto às tendências majoritárias: “A concepção teórica que, de acordo com os primeiros combatentes da nova sociedade, deve apontar o caminho, o sistema de conselhos, surgiu da práxis. Ele remonta a 1871, a 1905 e a outros acontecimentos. A transformação tem uma tradição de cuja continuidade depende a teoria” (Horkheimer, 1940, p.304; cf. Jay, 2008, p.211). Porém é justamente essa continuidade que parece totalmente perdida no momento em que Horkheimer desenvolve seu diagnóstico político. As posições predominantes à esquerda, socialdemocratas, trabalhistas e bolcheviques, são absorvidas cada vez mais pelas injunções da racionalização técnica e burocrática que elas promoveram.

No ensaio “Sobre a sociologia das relações de classe”, o qual já reflete diversos passos teóricos próprios de *Dialética do esclarecimento* e *Eclipse da razão*, a visão de Horkheimer sobre as organizações operárias se torna ainda mais amarga. Elas teriam se tornado meios de disputa entre os mais diversos grupos dirigentes pela partilha da dominação social e refletem em si mesmas e em cada membro a racionalidade técnica e pragmática do todo. Para uma teoria das relações de classes, Horkheimer desenvolve aí um conceito de sistema de extorsões (*racket*) como meio privilegiado de influência dos diversos grupos dirigentes uns sobre os outros - além de ser forma de sociabilidade em geral - como se todas as organizações políticas tivessem se

tornado organizações de gângsteres, ao mesmo tempo em que são cada vez mais operacionalizáveis em termos de racionalidade técnica (Horkheimer, 1943; Stirk, 1992, p.140ss., Genel, 2013, pp.278 ss.).

Ora, se é assim, podemos compreender porque a razão se torna o problema central para a teoria crítica da sociedade. Somente quando as forças de oposição, somente quando a “negação determinada”, para se valer da expressão chave da dialética hegeliana, se vê contaminada na raiz, qualquer expectativa sobre a razão tem que se frustrar e alimentar uma suspeita sistemática sobre si mesma. O destino da esquerda, que um dia quis uma sociedade “racional”, faz do “racional” a primeira fonte de suspeita.

No ensaio “O fim da razão”, publicado um ano depois da escrita de “Estado autoritário”, é efetuado o passo definitivo rumo à crítica da razão.⁷ Ele pode ser visto como o esboço de um programa de investigação que marca a trajetória de Horkheimer nos anos 1940. Nele, Horkheimer busca estabelecer a íntima conexão entre razão e o princípio de autoconservação do Eu, entre racionalidade e dominação da natureza, entre racionalidade e técnica.

Ao mesmo tempo, esse ensaio testemunha duas estratégias distintas de lidar com a crítica da razão. Ora, ele enfatiza o laço antropológicamente enraizado entre razão e dominação, ora ele atenta para o caráter processual e histórico do fim da razão, da revelação da razão como irrazão. De um lado, o fundamento antropológico que liga razão e autoconservação. De outro lado, o processo em que a racionalidade é predominantemente burguesa e nesse sentido historicizada. Muitas vezes, estas estratégias se entrelaçam e mal se distinguem. Mas os argumentos de que se vale Horkheimer em ambas não se equivalem e contêm potenciais distintos.

II

Essas diferenças se acentuam pelo fato de Horkheimer ter seguido as duas trilhas em obras distintas, *Eclipse da razão* e *Dialética do esclarecimento*, esta última escrita com Adorno. A diferença mais visível diz respeito sobretudo às coordenadas históricas da crítica dialética da razão. Em *Eclipse da razão*, Horkheimer parte de uma oposição entre duas concepções estruturais distintas e, ao mesmo tempo, historicamente situadas de razão.

Em um caso, a racionalidade está umbilicalmente ligada ao interesse subjetivo pela autoconservação e às capacidades subjetivas de conhecer as coisas e

⁷ Cabe lembrar que a versão alemã, “Vernunft und Selbsterhaltung” (“Razão e autoconservação”) foi publicada junto com “Estado Autoritário”, em um volume destinado à memória de Walter Benjamin, cuja circulação, em 1942, permaneceu restrita ao âmbito do Instituto. Essa circunstância leva a supor tanto a pouca disposição de Horkheimer em estender publicamente sua crítica à esquerda como também o vínculo íntimo entre os dois escritos.

de modificá-las conforme um cálculo de eficácia dos meios. Horkheimer caracteriza essa racionalidade como razão subjetiva, formal e instrumental, por oposição à razão objetiva, substantiva e contemplativa. Pois esta razão objetiva se define por retirar seus critérios e princípios não das faculdades do sujeito individual que conhece e age, mas da realidade conhecida e modificada por ele.

Segundo Horkheimer, nas doutrinas filosóficas em que se consolida a razão objetiva, desde a Antiguidade até o começo da era moderna, a inteligência do indivíduo não estaria voltada unicamente para a autoconservação, mas para o reconhecimento da razão inscrita objetivamente no cosmos, na natureza, na totalidade do existente. A razão se encontra no mundo, do qual o indivíduo é um momento. Por sua vez, para a concepção subjetiva e instrumental, a racionalidade só se verifica nas capacidades do sujeito, que toma tudo o que está à sua volta como objetos a serem conhecidos e manipulados. Até mesmo a própria subjetividade é um objeto de conhecimento e ação para o sujeito. Ele conhece sua própria natureza instintiva para reprimi-la convenientemente.

Como dito, a oposição entre as duas concepções de razão é situada historicamente. Isso significa que, nas sociedades modernas, essa oposição deixou de ser inteiramente atual, já que a razão subjetiva acabou predominando depois de um longo processo de decomposição da razão objetiva. Se até o final do século XVII as diversas metafísicas buscavam ainda uma doutrina do homem e da natureza capaz de unificar o indivíduo e o todo, segue-se depois disso a impossibilidade histórico-social de tal unificação. A imposição da racionalidade formal e instrumental, meramente centrada no sujeito do conhecimento e da ação, se realiza a partir da crise insolúvel da metafísica. Toda elucidação metafísica do mundo passa a ser vista, desde o século XVIII, como sinônimo de mitologia e superstição. Embora a relação entre razão e autoconservação seja apontada também nos primórdios do processo de hominização, o acento crítico recai na modernidade e na sociedade industrializada.

Por outro lado, apesar da vitória histórica da razão subjetiva, a razão objetiva persiste em reaparecer também na modernidade, no mais das vezes como panaceia que apenas confirma a vitória da inimiga. Mas ao mesmo tempo essa recorrência demonstra que a antinomia se mantém também na modernidade. O fato de que haja pretensões, ainda que historicamente caducas, de uma racionalidade objetiva, demonstra que todo conceito de razão não pode prescindir inteiramente de uma pretensão metafísica. Assim, Horkheimer parece realizar uma história da razão baseada em estruturas resilientes.

A semelhança desse empreendimento filosófico com Kant é ressaltada pelo próprio Horkheimer:

A tarefa da filosofia não é jogar teimosamente uma contra a outra, mas promover uma crítica mútua, e assim, se possível, preparar na esfera intelectual a reconciliação

das duas na realidade. A máxima de Kant, “o caminho crítico somente está ainda aberto”, que se referia ao conflito entre a razão objetiva do dogmatismo racionalista e o raciocínio subjetivo do empirismo inglês, se aplica ainda com mais pertinência na situação presente (Horkheimer, 1947/2004, p.118).

A adoção da máxima de Kant demonstra que, para Horkheimer, a crítica da razão se instala em uma dimensão reflexiva, capaz de buscar um equilíbrio e uma unidade entre as duas concepções opostas de racionalidade. A partir dessa instância reflexiva, a própria separação entre as duas concepções se apresenta como ilusória, mas, de acordo com Horkheimer, uma “aparência necessária”, para se valer de uma expressão cara a Kant e a Marx (Horkheimer, 1947/2004, p.118). Ao mesmo tempo, essa linha de pensamento se encontra longe de ser desenvolvida ao longo do livro. Certamente, Kant ocupa uma posição única na reconstrução do século XVIII, visto que ele faz, assim sugere Horkheimer, uma crítica da razão subjetiva sem perder de vista a universalidade objetiva das estruturas do conhecimento e da ação (cf. Horkheimer, 1947/2004, p.29). Porém as referências mais precisas de como se pode desenvolver a via kantiana no contexto apresentado são bastante esparsas.

O mesmo não ocorre com a *Dialética do esclarecimento*, cuja ideia nuclear sobre a relação entre razão e dominação encontra vários níveis de desenvolvimento. Mas o que é chamativo para o leitor de *Eclipse* é o fato de a oposição entre razão subjetiva e razão objetiva não desempenhar nenhum papel relevante. Embora muitas ideias se repitam, a articulação da crítica da razão segue uma estratégia bem distinta na *Dialética*.

Em parte alguma deste livro essa estratégia é ilustrada de maneira mais pregnante, no meu ponto de vista, do que nas recorrentes referências ao mito de Ulisses e as sereias. O episódio de Ulisses e as sereias é abordado, na *Dialética do esclarecimento*, para ilustrar as relações de autoconservação e automutilação como constitutivas do indivíduo e do ego. Ulisses pretende ouvir o canto irresistível das sereias, que enlouquecem os homens a ponto de eles se jogarem ao mar. Então ordena aos seus comandados que tapem os ouvidos com cera e o amarrem ao mastro. Tomado pelo desejo ao ouvir o canto, ele grita desesperadamente para que o desamarrem, mas seus companheiros não podem escutá-lo.

Ulisses sacrifica sua natureza instintiva, mutilando-a, ao mesmo tempo em que mutila de certo modo os seus comandados. O ego se forma e se preserva, dessa maneira, como uma renúncia a si mesmo, como um autossacrifício. A dominação das forças naturais supõe uma dominação entre os homens e, ao mesmo tempo, o domínio de cada indivíduo sobre sua natureza pulsional. Dessa maneira, já está inscrita na gênese do indivíduo e do ego o paradoxo da razão instrumental. Se sua finalidade é preservar o indivíduo, ela o realiza por um sacrifício do indivíduo, por uma constante repressão de seus impulsos. A vida a ser conservada tem de ser sempre uma vida

danificada.

Não se trata aqui, portanto, de uma razão subjetiva que veio a imperar na civilização burguesa. Na *Dialética do esclarecimento*, não há dois conceitos contraditórios de razão em jogo. Mesmo se a metafísica ainda é vista como até certo ponto resistente à instrumentalização subjetiva, tudo o que se distingue do processo de esclarecimento racional passa a ser considerado como uma espécie de cúmplice desse mesmo processo. E também o inverso: tudo que seria antiesclarecimento traz consigo algo de seu oposto. Assim, não só a metafísica está envolvida no processo de esclarecimento, como também o mito, historicamente anterior à metafísica, já apresenta em si mesmo algo de esclarecimento, e este, por sua vez, tem como destino o retorno ao mito, como é expresso nas duas teses defendidas pelos autores: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento reverte em mitologia” (Horkheimer, Adorno, 1947, p.21).

Antes de tudo, convém observar duas coisas sobre essas teses. Primeiramente, o que reúne mito e esclarecimento é o propósito comum, consciente ou inconsciente, exigido de fora ou internalizado, de dominar a natureza. Desde o início Horkheimer e Adorno evidenciam que o esclarecimento é antes de tudo um processo de “desencantamento do mundo” (Horkheimer, Adorno, 1947, p.25), uma racionalização no sentido de Weber, cujo objetivo primeiro é o domínio sobre a natureza e sobre os homens. Por sua vez, o mito não é visto apenas como um modo de narrar a origem, mas também um modo de fixar e ludibriar a natureza.

Em segundo lugar, a reversão à mitologia não deve ser entendida como um retorno ao aspecto narrativo do mito, mas unicamente o reinício da autonomização das forças criadas pelo homem em relação ao próprio homem. Na civilização racionalizada, os processos sociais se apresentam aos indivíduos como os processos naturais nas comunidades primitivas: como forças alheias a eles.

Portanto, a dialética da razão subjetiva que Horkheimer arma em *Eclipse da razão* é, por assim dizer, estendida até o mito, de modo que fica suspensa a oposição entre duas formas distintas de racionalidade. O que se quer enfatizar não é a contradição entre dois modos de explicar e lidar com o mundo, mas a sua mútua compenetração.

O traço nietzschiano desse modelo de dialética é acentuado pelos próprios autores, pois é a Nietzsche que eles atribuem a “impiedosa doutrina da identidade entre dominação e razão” (Horkheimer, Adorno, 1947, pp.142-143). Não é o caso aqui retomar a comparação que Habermas faz entre a *Dialética do esclarecimento* e a *Genealogia da moral* (cf. Habermas, 2000, pp.171 ss.). Mesmo porque é preciso acentuar também que esse elemento nietzschiano é introduzido no interior de um modelo de Teoria Crítica que, em todo caso, continua a se afirmar como tal. Porém, o interesse pela emancipação que caracteriza a Teoria Crítica tem que se enredar na

autocontradição assumida por Horkheimer e Adorno no prefácio da obra.

Nesse contexto, a autocontradição da Teoria Crítica se deve ao fato de que as forças que impelem à barbárie não se opõem mas antes se confundem com a racionalidade ou derivam dela. E como o pensamento crítico não pode simplesmente dispensar a razão, porque tanto se estrutura conceitualmente quanto recorre sempre às ideias racionais de liberdade, verdade e justiça, ela vê em si mesma o elo com aquilo que crítica. Daí a famosa formulação da aporia da Teoria Crítica:

A aporia com que nos deparamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto que nós tínhamos de investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma - e nisso reside nosso *petitio principii* - de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Porém, cremos ter reconhecido com igual evidência que o conceito justamente desse pensamento, não menos que as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, já contêm o germe para a regressão que hoje ocorre em toda parte (Horkheimer, Adorno, 1947, p.18).

Junto com o esclarecimento, a Teoria Crítica se encontra em contradição. Ela não pode abandonar a ideia de razão, que propõe o esclarecimento sobre os processos naturais e sociais, e ao mesmo tempo não pode deixar de reconhecer que é já nessa ideia de razão, “não menos” do que nas instituições fundadas sobre ela, que se encontra o germe da regressão. A possibilidade da crítica é contraditada pela lógica conceitual da crítica. Com isso, certamente Horkheimer e Adorno pressupõem um conceito de razão que se funda com as intenções primeiras da Teoria Crítica, e ao mesmo tempo cortam explicitamente as vias que poderiam ao menos esboçar sua configuração estrutural.

III

Para o Horkheimer de *Eclipse da razão*, o caminho da crítica é o único que está aberto. Para o Horkheimer da *Dialética do esclarecimento*, esse caminho está em aporia. Nada poderia demonstrar de maneira mais evidente as diferenças essenciais entre os dois caminhos teóricos do que essas duas constatações.

Por sua vez, o que pode elucidar essa variação já não é tão evidente. O próprio fato de que as duas obras foram escritas em línguas diferentes, para públicos diferentes, pode ter sido um elemento bem mais importante do que se pode crer à primeira vista. Sem dúvida, escrito para o público americano e publicado por uma editora prestigiosa como a de Oxford, *Eclipse da razão* “foi um livro que queria ser outra coisa que uma ‘mensagem na garrafa’”, como James Schmidt sustenta, referindo-se uma conhecida caracterização da *Dialética do esclarecimento* (Schmidt, 2007, p.49). Schmidt insiste na reação de Horkheimer às questões levantadas pelo público das conferências, a qual deixou vestígio na elaboração do livro.

Por outro lado, talvez a mão de Adorno no livro escrito em conjunto tenha pesado mais para uma via “nietzschiana”.⁸ Em todo caso, cabe lembrar que a figura de Nietzsche é presente desde cedo no pensamento de Horkheimer, como um pensador que, a cada vez, ele vai concedendo um pouco mais.⁹

A meu ver, as expectativas diferentes que as duas obras envolvem só podem ser explicadas de maneira convincente a partir do diagnóstico que Horkheimer faz das tendências emancipatórias. A crítica da esquerda foi o limiar da crítica da razão, uma vez que ela conduziu à suspeita sistemática de todo o processo de racionalização, sem, contudo, abandonar o campo da esquerda em que se situa a Teoria Crítica. As duas vias diferentes correspondem ao campo de tensão que é criado pelo diagnóstico político de Horkheimer, realizado dentro das coordenadas da Teoria Crítica.

De um lado, a via nietzschiana faz da aporia, paradoxalmente, um princípio de utopia. É porque Nietzsche identifica razão e dominação que algo de utópico do conceito de razão ainda pode emergir. Como Horkheimer afirma no final do ensaio sobre Juliette, a insistência nietzschiana sobre a razão tem o “sentido secreto de libertar de seu invólucro a utopia contida, como no conceito kantiano de razão, em toda grande filosofia: a utopia de uma humanidade que, não sendo mais desfigurada, não precisa mais desfigurar o quer que seja” (Horkheimer, Adorno, 1947, p.112).

De outro lado, a via kantiana parece mais adequada, mas em um sentido político e metodológico ainda muito impreciso, para a perspectiva emancipatória contida no conceito de razão. Ela ainda está ligada aos motivos que lhe deram origem: a configuração racional do mundo não precisa ter a forma do pior dos mundos, é possível, no nível intelectual, romper as injunções que separam a razão subjetiva e a objetiva.

Referências

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Genel, K. (2013). *Autorité et emancipation - Horkheimer et la Théorie Critique*. Paris: Payot.
- Habermas, J. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am

⁸ Abromeit defende a tese de que é a influência de Adorno que será decisiva para a compreensão da produção teórica de Horkheimer nesse período. Cf. Abromeit, 2011, pp.349 ss. Sobre as diferenças entre Horkheimer e Adorno que ainda repercutem na *Dialética do esclarecimento*, cf. Habermas, 2015, pp.143ss, apesar da tese interpretativa que o autor defende, mencionada acima.

⁹ A dívida do Horkheimer de “Egoísmo e movimento de libertação” para com Nietzsche é sublinhado por ele mesmo em uma carta a Katharina von Hirsch, de fevereiro de 1936. Cf. Horkheimer, 2008, pp.60ss.

Main: Suhrkamp.

- _____. (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Repa e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2015). “Max Horkheimer: sobre a história do desenvolvimento de sua obra”. In: *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1947). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- Horkheimer, M. (1931). “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. III. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- _____. (1936a). “Autorität und Familie”. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. III. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- _____. (1936b). Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, caderno 2. Reimpressão pela Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- _____. (1937). Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*. 6, caderno 2. Reimpressão pela Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- _____. (1938). Montaigne und die Funktion der Skepsis. *Zeitschrift für Sozialforschung*. VII, caderno 1/2.
- _____. (1939). Die Juden und Europa. *Studies in Philosophy and Social Science*, 8, caderno 1. Reimpressão pela Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- _____. (1940). “Autoritärer Staat”. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. V. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- _____. (1941a). The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Sciences*. 9(3). Versão alemã (1942): “Vernunft und Selbserhaltung”. In: *Gesammelte Schriften*. Vol 5. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.
- _____. (1941b). Preface. *Studies in Philosophy and Social Sciences*, 9, (2). Reimpressão pela Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- _____. (1943). “On the Sociology of Class Relations”. In: *nonsite.org*, 18, janeiro de 2016.
- _____. (1947). *Eclipse of Reason*. London: The Continuum, 2004.
- _____. (2008). *A life in letters. Selected Correspondence*. Lincoln/Londres: University of Nebraska Press.
- Jay, M. (2008). *A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais - 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Marramao, G. (1975). Political Economy and Critical Theory. *Telos*, 24, pp.56-80.
- Marin, I., Nobre, M. (2012). Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento. *Cadernos de filosofia alemã*, 20, pp.101-122.

- Nobre, M. (1996). "Lukács e o materialismo interdisciplinar". In: Antunes, R., Rego, W. L. (orgs.). *Lukács - um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (2008). "Max Horkheimer: A Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio". In: Nobre, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.
- Petry, F. B. (2013). O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. *Cadernos de filosofia alemã*, 22, pp.31-48.
- Pollock, F. (1941). State Capitalism: its Possibilities and Limitations. *Studies in Philosophy and Social Sciences*, IX (2).
- Postone, M., Brick, B. (1993). "Critical Theory and Political Economy". In: Benhabib, S., Bons, W., McCole, J. (orgs.) *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge, Londres: The MIT Press.
- Rosa, L. (2011). "Questões de organização da social-democracia russa". In: Loureiro, I. (org.). *Rosa Luxemburgo - textos escolhidos*. Vol. I. São Paulo: Unesp.
- Rugitsky, F. (2008). "Friedrich Pollock: limites e possibilidades". In: Nobre, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.
- Stirk, P. (1992). *Max Horkheimer: a new Interpretation*. Hemel Hempstead/Lanham: Harvester Wheatsheaf/Barnes & Noble Books.
- Schmidt, J. (2007). The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America. *New German Critique*, 100, pp.47-76.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance Studies in Contemporary German Social Thought*. Cambridge: The MIT Press.

Recebido em: 25.02.2017
Aceito em: 02.05.2017

Crises e transformações do capitalismo - o diagnóstico de época de Friedrich Pollock

Crises and transformations of capitalism - Friedrich Pollock's epochal diagnosis

Fernando Rugitsky

rugitsky@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O artigo aborda os deslocamentos da interpretação de Friedrich Pollock sobre as tendências inscritas de transformação do capitalismo após a crise de 1929 e sobre as perspectivas para a emancipação. O foco recai em dois artigos do início dos anos 1930 e no famoso “Capitalismo de Estado: possibilidades e limites”, de 1941. Sua interpretação é lida no contexto da história do período e do debate contemporâneo ocorrido no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. O objetivo é aprofundar a compreensão acerca da interpretação contida no artigo de 1941, indicando semelhanças e diferenças com aquelas expostas no início dos anos 1930.

Palavras-chave: Pollock; teoria crítica; relações de produção; forças produtivas; capitalismo de Estado.

Abstract: The paper examines the shifts in Friedrich Pollock's interpretation about the inherent tendencies of transformation of capitalism after the crisis of 1929 and about the prospects for emancipation. The focus lies on two papers from the early 1930s and on the famous “State capitalism: its possibilities and limitations,” from 1941. His interpretation is read in the historical context of the period and in light of the contemporaneous debate within Frankfurt's Institute for Social Research. The goal is to deepen the understanding about the interpretation provided in the 1941 paper, indicating similarities and differences with those formulated in the early 1930s.

Keywords: Pollock; critical theory; relations of production; productive forces; state capitalism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p111-134>

1. Apresentação

Recentemente, o capitalismo entrou mais uma vez em crise. Muitos podem se perguntar por que o modo de produção se sujeita recorrentemente a esses abalos. Mas surpreendente mesmo é o fato de que uma economia dependente, em maior ou menor grau, da ação descoordenada dos proprietários dos meios de produção seja relativamente estável ao longo do tempo. Verifica-se historicamente que a coordenação social, relativamente descentralizada, da produção e da distribuição ocorre de forma notavelmente equilibrada, até que a reprodução do sistema econômico seja novamente colocada em questão por uma crise. Nas palavras de John Maynard Keynes, “é uma característica marcante do sistema econômico em que

vivemos que, embora ele esteja sujeito a acentuadas flutuações dos níveis de produto e emprego, ele não seja violentamente instável” (Keynes, 1936/1997, p.249). Dessa maneira, qualquer análise rigorosa do capitalismo deve partir desta tensão estrutural entre crise e reprodução.¹

A teoria crítica, a fim de levar adiante o legado de Karl Marx, propõe-se compreender o capitalismo a partir da formulação de diagnósticos de época. Trata-se de apreender o que há de específico no capitalismo de cada período, abordando a forma que assume a dominação social e as perspectivas que estão abertas para a emancipação. Tal tarefa depende, em cada época, da resposta à questão sobre o que representa continuidade e o que representa descontinuidade em relação ao padrão precedente. Afinal, o capitalismo é um modo de produção dinâmico, em contínua transformação, mas, ao mesmo tempo, apresenta características constantes, que permitem inclusive que se continue a referir a ele por “capitalismo”. Todo diagnóstico de época requer, então, que se aborde também a tensão entre continuidade e descontinuidade.²

Friedrich Pollock (1894-1970) é um exemplo raro de um autor que buscou diagnosticar o capitalismo de sua época levando ambas as tensões a sério. Escrevendo ao longo da década de 1930, especialmente, e participando do ambiente interdisciplinar do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, ele foi um observador privilegiado de um período em que a economia capitalista passou por profundas transformações. Seus textos mostram um cuidado para analisar os detalhes do processo histórico em curso, sem deixar de lado, contudo, o significado dos acontecimentos em uma perspectiva histórica mais longa. Pollock abordou explicitamente as questões deixadas em aberto pela tradição do pensamento marxista que o precedeu, mas, ao mesmo tempo, não menosprezou o potencial de uma apropriação crítica da teoria econômica convencional de sua época.

Abordei em outro trabalho (XXXX) a posição que a obra de Pollock ocupa em relação ao marxismo da primeira metade do século XX. Basta mencionar aqui que ele recupera as questões deixadas pelas teorias da crise, particularmente a partir dos

1 No mesmo sentido, ver Anwar Shaikh (1978, p.219): “A questão verdadeiramente difícil sobre tal sociedade [capitalista] não é por que ela colapsa, mas por que ela continua a funcionar. Dessa perspectiva, é importante notar que qualquer explicação sobre como o capitalismo se reproduz é, ao mesmo tempo (implícita ou explicitamente), uma resposta à questão de como e por que a não-reprodução ocorre, e vice-versa: *em outras palavras, a análise da reprodução e a análise da crise são inseparáveis*”.

2 A crítica realizada por Robert Brenner e Mark Glick aos teóricos regulacionistas exemplifica as implicações dessa tensão entre continuidade e descontinuidade. Os regulacionistas, partindo da tradição marxista, propõem uma periodização para o capitalismo, de forma que cada período apresentaria um regime de acumulação e um modo de regulação específicos. No entanto, Brenner e Glick argumentam que a ênfase nas diferenças institucionais obscurece as continuidades históricas, determinadas pelas relações sociais de propriedade capitalistas. Segundo eles, uma análise histórica cuidadosa permitiria dissolver as demarcações propostas pelos regulacionistas. Ver Brenner e Glick (1991).

diagnósticos distintos da estabilização e da desestabilização do capitalismo (que se consolidaram como a divergência entre a Segunda e a Terceira Internacional), buscando atualizá-las e reformulá-las face à crise de 1929 e aos desdobramentos posteriores. O objetivo deste capítulo será reconstruir a formulação do seu diagnóstico de época, ressaltando os deslocamentos pelos quais suas análises passaram em paralelo aos acontecimentos do período. Vale, por fim, ressaltar que os seus trabalhos posteriores à Segunda Guerra Mundial, particularmente o livro sobre a automação (1956/1957), não serão abordados. Reavaliar esses textos, a partir do diagnóstico do capitalismo de Estado, pode ser um ponto de partida interessante para discutir a atualidade do pensamento de Pollock.³

2. Forças produtivas e relações de produção em ponto de ruptura

Ainda que as crises sejam um fenômeno recorrente nas economias capitalistas, sempre que elas ocorrem multiplicam-se as explicações que as atribuem a fatores específicos, como choques inesperados ou ganância desmedida de alguns grupos. No jargão dos economistas, são explicações que localizam a causa das crises em fatores “exógenos” ao sistema capitalista, evitando que a sua estrutura seja responsabilizada pela conjuntura desfavorável. Esse recurso é essencial para aqueles que pretendem defender que o capitalismo é um modo de produção estável, isto é, cujo funcionamento não leva necessariamente a crises. Elas seriam sempre provocadas por perturbações estranhas ao sistema e não há nada que indique que tais perturbações devam voltar a ocorrer. Assim, passada esta crise (qualquer que ela seja), não há porque supor que a nova situação de estabilidade não possa se reproduzir indefinidamente.

Não foi diferente em 1929. Em um artigo publicado em 1933, chamado “Observações sobre a crise econômica”, Pollock afirmou:

Ainda hoje, circula frequentemente a opinião segundo a qual tanto a catástrofe econômica americana quanto a crise mundial são produtos de fatores “exógenos”. (...) Explicações desse gênero, contudo, não são satisfatórias, porque não são capazes de explicar aquela típica regularidade que a análise dos ciclos, apesar da crescente diferenciação, sempre enfatizou (Pollock, 1933/1973, pp.136-137).⁴

3 Os trabalhos de Pollock discutidos neste capítulo foram publicados, originariamente, em alemão e em inglês. Infelizmente, ainda não há tradução de nenhum deles para o português. A única tradução disponível é para o italiano, realizada por Giacomo Marramao, para a coletânea que organizou em 1973. Além disso, ainda há poucos trabalhos que se dedicaram a analisar o pensamento de Pollock. Destacam-se, entre eles, o trabalho pioneiro de Marramao (1973/1990) e as análises mais recentes de Carlo Campani (1992), Moïse Postone (1993/2003), Harry Dahms (2000), Gustavo Pedrosa (2009), John Abromeit (2011), Tobias ten Brink (2015) e Manfred Gangl (2016). A tendência de vários desses trabalhos é recusar o diagnóstico de Pollock em virtude de seu distanciamento do diagnóstico de Marx. Assim, Marramao, por exemplo, recorre a formulações marxistas mais ortodoxas, particularmente a Henryk Grossman, colega de Pollock no Instituto de Pesquisa Social. Já Postone propõe uma leitura mais próxima da própria obra de Marx, a partir especialmente das pistas que os *Grundrisse* fornecem para a compreensão de *O capital*.

4 Todos os trechos citados de obras em línguas estrangeiras foram traduzidos por mim, salvo indicação contrária.

Nos seus dois artigos que analisam a grande depressão, iniciada em 1929, ele fez questão de ressaltar que ela era uma crise capitalista “normal”, provocada pelas mesmas causas que levaram a todas as demais crises, nacionais e internacionais, ocorridas desde o início do século XIX (Pollock, 1932/1973, pp.88, 93; 1933/1973, pp.136-137). Além disso, o mecanismo que ligou os diversos efeitos da crise também foi típico: redução da produção, demissões, queda das vendas, queda dos preços, contração do crédito, inadimplência, crise de confiança e falências (Pollock, 1933/1973, pp.137).

Isso não o impediu, no entanto, de ressaltar a gravidade do processo então em curso. Após mencionar um trecho de um relatório com dados sobre a crise, Pollock comenta que ele soa “como um boletim militar de uma guerra perdida” (Pollock, 1932/1973, p.86). Segundo ele, a crise de 1929 superou todas as anteriores em termos de gravidade, duração e difusão (tanto geográfica, quanto no que diz respeito aos setores da economia) (Pollock, 1933/1973, pp.137-138). A depressão provocou uma redução da produção e um aumento do desemprego sem precedentes e está evidentemente por trás das convulsões políticas e sociais que marcaram a década de 1930, culminando na Segunda Guerra Mundial. Por mais significativas que sejam, as estatísticas da crise não conseguem transmitir adequadamente a dimensão desse processo histórico único.⁵

Atento aos detalhes da crise, ele se propõe a explicar o que há de específico nela, que determinou a profundidade do abalo e retardou a recuperação das economias. Três grupos de fatores são ressaltados. Primeiro, as perturbações políticas que remontam à Primeira Guerra Mundial e à Conferência de Paz que a encerrou. Segundo, a crise agrícola relacionada à transformação da técnica de produção no campo. E, por fim, transformações estruturais do capitalismo, relacionadas essencialmente à concentração do capital, que impediam o funcionamento normal do mecanismo do mercado (Pollock, 1932/1973, pp.88-93; 1933/1973, pp.139-148).

Os dois primeiros grupos de fatores retiraram a elasticidade da economia mundial, ampliando os efeitos da queda conjuntural “normal”. As principais fontes de instabilidades, relacionadas à guerra, eram as dívidas contraídas pelos países envolvidos no conflito e as reparações exigidas dos derrotados. Elas não apenas dificultaram a estabilização no começo da década de 1920, quando se buscou controlar os processos inflacionários em curso nas principais economias europeias e restabelecer o sistema monetário internacional, mas também resultaram na fragilidade do sistema de crédito internacional, que serviu de mecanismo de transmissão da crise.⁶ Além

5 Uma das melhores narrativas sobre a grande depressão foi realizada por Charles P. Kindleberger (1986), ainda que ele, às vezes, atribua a erros de política econômica processos que, na realidade, resultam de impasses e conflitos político-sociais.

6 Segundo Karl Polanyi, “[u]ma sequência quase ininterrupta de crises cambiais ligou os indigentes Balcãs aos afluentes Estados Unidos, através do cordão elástico do sistema internacional de crédito”

disso, Pollock ressalta também que a guerra destruiu a divisão internacional do trabalho que existia anteriormente, devido à industrialização de países até então predominantemente agrícolas. Desse modo, era difícil equilibrar os balanços de pagamentos, complicando-se ainda mais a estabilização das economias.

A crise agrícola, por outro lado, resultava da mecanização da agricultura. Já desde antes de 1929, esta transformação dos métodos produtivos havia levado a uma superprodução com conseqüente queda nos preços. Colocava-se, pois, em xeque a subsistência de parte da população rural. De acordo com Pollock, a coincidência da crise industrial com a crise agrícola, em 1929, foi particularmente grave porque reduziu as válvulas de escape da economia como um todo. Em crises anteriores, a relativa estabilidade da agricultura, em relação à indústria, amenizava o impacto da desaceleração econômica porque mantinha razoavelmente estável a renda de uma parte da população. Algo semelhante resulta da alteração da divisão internacional do trabalho. Com a industrialização de regiões relativamente retardatárias, o recurso à exportação de capital e à abertura de novos mercados, frequentemente utilizado em crises anteriores, torna-se mais limitado.

A ênfase maior da análise de Pollock recai, entretanto, no terceiro grupo de fatores. Eles se vinculam, fundamentalmente, à realização daquela tendência que Marx denominou de lei de concentração e centralização do capital.⁷ Desde o fim do século XIX, a formação dos grandes conglomerados, exemplarmente em torno da indústria siderúrgica e do transporte ferroviário, combinando atividades industriais e bancárias, era percebida como uma transformação decisiva do capitalismo. Segundo o historiador Eric J. Hobsbawm (1989, p.52), uma das principais características da economia anterior à Primeira Guerra Mundial foi “o crescimento de escala que levou os homens a distinguirem ‘empresas’ de ‘grandes empresas’”. O período entreguerras apenas aprofundou essa tendência, com a inauguração da produção em massa na indústria automobilística. De acordo com Pollock, em 1927, 44 por cento do capital das cerca de 30 mil empresas dos Estados Unidos pertencia a apenas 200 delas. Na Alemanha, por sua vez, mais da metade do volume de investimento total foi realizado, em 1930, por apenas 189 das quase 11 mil sociedades anônimas (Pollock, 1932/1973, p.89).

Tal deslocamento de uma parcela significativa da produção para as grandes fábricas amplia enormemente a rigidez da economia. As grandes unidades econômicas

(1944/2001, p.25). Logo após a Conferência de Paz de Versalhes, Keynes, que havia participado como representante do Tesouro britânico, denunciou os riscos que ela havia criado em um livro que o tornou famoso no mundo inteiro, *As Conseqüências Econômicas da Paz*. Ver Keynes (1919/2004, pp.47-298).

⁷ O ponto de partida de Rudolf Hilferding, em sua tentativa de atualizar a obra de Marx, é também a realização da lei de concentração e centralização do capital. *O capital financeiro* (1910/1985), publicado em originariamente 1910, é um marco do pensamento marxista do início do século XX e sua influência sobre a obra de Pollock é clara. Ver, nesse sentido, Nobre (1998, pp.25-28).

não precisam se sujeitar ao preço determinado pelo “livre jogo das forças de mercado”, mas determinam elas mesmas o preço de venda dos seus produtos. Além disso, os incentivos associados aos riscos dos empreendimentos econômicos deixam de operar quando o Estado é obrigado a ajudar as grandes empresas que passam por dificuldades, uma vez que, caso elas venham a falir, os efeitos deletérios sobre o nível de emprego e sobre a economia como um todo seriam excessivos. Trata-se do argumento, que ganhou destaque nessa crise atual, segundo o qual algumas empresas são “grandes demais para quebrar” (*too big to fail*). O significado disso, segundo Pollock, é que na fase monopolista do capitalismo a apropriação privada dos lucros passa a conviver com a divisão social dos riscos. Ainda, a grande influência dos dirigentes dos grandes conglomerados sobre os governos permite que se isole os mercados nacionais, em seu benefício, do poder potencialmente regulador da concorrência estrangeira, através principalmente da proteção alfandegária. De forma geral, a autonomia relativa entre a economia e a política tornava-se gradualmente mais limitada.

O argumento de Pollock consiste em afirmar que todas essas transformações estruturais pelas quais passava o capitalismo criavam obstáculos para o funcionamento do mecanismo de mercado. A maior rigidez da economia, o papel desempenhado pelos crescentes “custos fixos” das empresas e a alteração na estrutura de incentivos representada pelas relações de produção retirava do capitalismo o seu automatismo, isto é, o seu mecanismo reequilibrador. A queda conjuntural ocorrida em 1929, então, atingiu uma economia com menor flexibilidade, devido a todos esses fatores, e cujo mecanismo de coordenação deixara de funcionar normalmente. Daí a profundidade da depressão e sua duração devastadora.

Os efeitos sociais da crise adquiriam um relevo especial quando confrontados com a imensa prosperidade que havia marcado a década de 1920, principalmente nos Estados Unidos. O otimismo característico da “era do jazz”, dos chamados “*roaring twenties*”, tinha se desfeito da noite para o dia. Era difícil de compreender como eram atingidos níveis alarmantes de desemprego e pobreza em um momento em que as possibilidades técnicas disponíveis à sociedade pareciam imensas. Vinha à tona, assim, o paradoxo da pobreza em meio à abundância ou, nas palavras de Pollock,

a estridente contradição entre o empobrecimento de estratos cada vez maiores da população e a falta de meios para a solução dos problemas mais urgentes da civilização, por um lado, e as possibilidades técnicas resultantes do revolucionamento dos métodos produtivos empregados na economia agrícola e do progresso explosivo da produtividade do trabalho industrial, por outro (Pollock, 1932/1973, p.87).

Vinculando-se à tradição teórica inaugurada por Marx, Pollock afirma que esta contradição é na realidade uma característica do capitalismo. Segundo ele, a estrutura fundamental de todas as crises capitalistas é determinada pelo conflito

entre as forças produtivas e as relações de produção (Pollock, 1933/1973, p.135). Não se trata de afirmar que as relações de produção constitutivas do capitalismo, a utilização do trabalho assalariado alheio pelos proprietários dos meios de produção, são inadequadas para o desenvolvimento das forças produtivas. Na verdade, desde o seu surgimento, o capitalismo desenvolveu enormemente as forças produtivas, ainda que nunca se tenha calculado adequadamente os custos envolvidos nos meios bárbaros empregados - que são chamados eufemisticamente de fricções, como ressalta Pollock (1932/1973, pp.93-94). No entanto, o próprio processo histórico da acumulação de capital leva a um conflito crescente entre as forças produtivas e as relações de produção, de modo que estas eventualmente tornam-se um obstáculo ao ulterior desenvolvimento daquelas. Na prática, tal conflito “se manifesta na contradição entre as possibilidades técnico-econômicas ilimitadas e o escopo limitado - tendencialmente mais arduamente realizável - da valorização do capital” (Pollock, 1933/1973, p.135; e, no mesmo sentido, idem, p.157).

A situação do capitalismo de sua época era, assim, interpretada por Pollock como um momento em que o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção atingiam um grau particularmente agudo. E a grande depressão nada mais era do que um sintoma enfático desse conflito. Contudo, como se sabe, a tradição marxista previa que tal tensionamento culminasse em um desdobramento histórico determinado:

Uma das concepções fundamentais da teoria econômica marxiana é aquela segundo a qual um novo sistema econômico só pode ser estabelecido depois que os seus pressupostos econômicos e sociais já se constituíram, pelo menos em germe, sob a superfície do sistema precedente, e que as relações de produção se converteram em grilhões das forças produtivas (Pollock, 1932/1973, pp.98-99).

Toda a argumentação acima busca evidenciar justamente que as relações de produção se converteram em “grilhões das forças produtivas”. São tais relações, afinal, que limitam a utilização dos meios técnicos abundantes para a satisfação das necessidades sociais. Uma manifestação explícita dessa limitação, mencionada por Pollock, é o fato de que, na média dos ciclos econômicos, a produção efetiva é menor do que aquela permitida pela capacidade produtiva, resultando em capacidade ociosa.

Resta, então, analisar se os pressupostos econômicos e sociais de um novo sistema econômico já se constituíram e, naturalmente, analisar qual é esse novo sistema econômico. Em um artigo publicado em 1932, Pollock afirma que a única direção possível para a substituição do sistema econômico por um outro é a de uma reorganização planejada da economia (Pollock, 1932/1973, pp.95-96). Especificamente, ele concebe uma economia planejada como um sistema econômico em que a produção e a distribuição são reguladas centralizadamente através de

um planejamento social (idem, p.97). Segundo ele, as dificuldades enfrentadas pelas economias capitalistas incentivaram a disseminação das discussões sobre planejamento econômico. E o fato de que a União Soviética, recorrendo a um planejamento econômico centralizado, não apenas não fracassou, como muitos previam, mas também logrou passar ilesa pela grande depressão incentivava ainda mais esse debate (idem, p.96). Pollock acompanhava de perto a literatura que surgia sobre o assunto.

Descrevendo vários desenvolvimentos recentes, observáveis tanto nos grandes países industriais quanto na economia mundial em seu conjunto, ele argumenta que os pressupostos econômicos para a reorganização planejada da economia já estavam constituídos (Pollock, 1932/1973, pp.99-101). Entre eles, destaca-se, por exemplo, a uniformização da direção científica das empresas, com o planejamento do progresso técnico e a adoção de métodos estatísticos de organização dos processos produtivos. Os aperfeiçoamentos das comunicações e as diversas medidas concebidas para o controle da economia de guerra também eram relevantes. Mas, na sua opinião, os pressupostos essenciais seriam o avanço da centralização do capital e a existência de uma reserva de produtividade disponível, que poderia ser aproveitada pelo órgão planejador. Como se pode perceber, “[a]quele mesmo desenvolvimento que se demonstra fatal para o ‘funcionamento normal do mecanismo de mercado’ cria um dos mais importantes pressupostos para a direção planejada do processo econômico” (idem, p.99).

Entretanto, ao contrário do que se poderia imaginar, a superação do conflito entre forças produtivas e relações de produção através de uma reorganização planejada da economia não é, para Pollock, equivalente a emancipação ou a socialismo. Ainda que ele afirme, no artigo de 1932, que “apenas uma reorganização planejada da economia estaria em condições de superar as dificuldades atuais e de transformar as forças econômicas, de poderes destrutivos e mortais, que são hoje, em poderes a serviço dos homens” (Pollock, 1932/1973, p.88), ele concebe dois tipos de economia planejada: capitalista ou socialista. Uma economia planejada capitalista seria baseada na propriedade privada dos meios de produção, enquanto a socialista seria caracterizada pela propriedade pública dos meios de produção (idem, 1932/1973, p.97). Além disso, ele ressalta que ainda não se sabe se os dois tipos de economia planejada podem alcançar os mesmos resultados.

A fim de compreender o sentido dessa posição, é necessário esclarecer o que os membros do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt achavam que estava em jogo no começo da década de 1930. Helmut Dubiel (1978/1985, pp.37-38) argumenta que, neste período, eles apostavam que a emancipação ocorreria através da abolição da propriedade privada dos meios de produção e da adoção do planejamento econômico. Mais do que isso, eles compreendiam a sua própria tarefa como uma contribuição

neste sentido e, concretamente, organizaram uma pesquisa específica, no interior do instituto, sobre o tema do planejamento econômico. Conduzida por Kurt Mandelbaum e Gerhardt Meyer, os dois principais colaboradores de Pollock no instituto, a pesquisa foi realizada entre 1930 e 1934. Pollock manifesta explicitamente sua concordância com essa orientação na frase que encerra o seu artigo de 1932, em que ele diz que é “importante acompanhar as tendências que apontam na direção de uma economia planejada, considerando todas as possibilidades de sua realização e construindo uma teoria completa que possa servir de instrumento para uma política econômica futura” (Pollock, 1932/1973, p.108).⁸

Como, já em 1933, Hitler ascenderia ao poder e implantaria o regime nazista na Alemanha, bloqueando a possibilidade de qualquer emancipação, essa aposta pode parecer excessivamente otimista. No entanto, o seu contexto é a profunda indefinição política que caracterizava o início da década de 1930. Fazia pouco mais de dez anos que uma revolução socialista havia ocorrido na Rússia e, na Europa ocidental, os partidos socialdemocratas e comunistas tinham um poder eleitoral sem precedentes. Embora Pollock e seus colegas não se deslumbrassem com a experiência soviética, eles nutriam por ela uma simpatia cautelosa, no início da década de 1930, aguardando os próximos desenvolvimentos. É necessário lembrar que Pollock, convidado por David Ryazanov, que dirigia o Instituto Marx-Engels em Moscou, viajou para a Rússia durante as comemorações dos 10 anos da revolução, em 1927. Ele aproveitou essa ocasião, aliás, para escrever um longo estudo sobre a experiência soviética de planejamento, que foi publicado em 1929⁹. Somando-se a profunda crise de 1929 à experiência soviética e à força dos partidos socialistas e comunistas, fica claro que os rumos futuros do capitalismo estavam indefinidos e que não cabia excluir do horizonte a possibilidade de uma transformação emancipatória.

No entanto, a cautela de Pollock ao distinguir dois tipos possíveis de economia planejada já indica, de alguma maneira, suas incertezas em relação a essa avaliação. Antecipando o que será decisivo nos seus diagnósticos posteriores, ele já afirma, em 1932, “que esta crise pode ser superada por meios capitalistas” (Pollock, 1932/1973, p.94). E, um pouco adiante, completa: “[o]s elementos para a superação da crise econômica atual já estão, em larga medida, presentes” (idem, ibidem). Entretanto, ao discutir os pressupostos sociais e políticos para cada tipo de economia planejada, ele explicita a indefinição do período (idem, p.108). Segundo ele, os proprietários dos meios de produção não tolerariam uma economia planejada capitalista, porque ela os degradaria à condição de meros *rentiers*, dificultando a manutenção da sua posição social, uma vez que ela não estaria relacionada a nenhuma função específica. Por

⁸ Ver, também, sobre a importância da discussão sobre o planejamento no interior do instituto, Giacomo Marramao (1973/1990, pp.203-205).

⁹ Alguns trechos deste livro foram publicados na coletânea organizada por Giacomo Marramao. Ver Pollock (1929/1973).

outro lado, Pollock já antecipa uma derrota dos trabalhadores, afirmando que uma economia planejada socialista é improvável porque os estratos sociais objetivamente interessados nela não dispõem de influência suficiente para subverter a atual ordem social. A conclusão do artigo assume, então, um tom de incerteza.

É revelador do ritmo acelerado das transformações históricas no período que, em um artigo publicado em 1933, apenas um ano depois, já possa ser identificado um deslocamento desse diagnóstico inicial. E, claramente, não se trata de uma mudança de opinião sem motivo, dado que o sentido do artigo de 1933 é precisamente atualizar o diagnóstico em face de dois desenvolvimentos de vulto: a ascensão de Hitler ao poder, na Alemanha, e o início do governo de Franklin Delano Roosevelt, nos Estados Unidos, ocorridos, respectivamente, em janeiro e março de 1933. Pollock reafirma, então, que a profundidade da grande depressão deve ser atribuída à gravidade do conflito entre as forças produtivas e as relações de produção e, mais uma vez, destaca as transformações estruturais do capitalismo que estão por trás deste conflito, essencialmente a centralização do capital. Avançando em relação ao artigo anterior, contudo, ele argumenta que as tentativas de adaptação das relações de produção às forças produtivas já estão em curso e que elas parecem requerer uma forma política específica. Um aprofundamento da análise sobre a escassa capacidade de resistência dos trabalhadores, aliado a uma avaliação explícita tanto do *New Deal*, iniciado por Roosevelt, quanto das medidas tomadas na Alemanha, fundamentam esse novo diagnóstico. Pollock descreve o ineditismo dos acontecimentos da seguinte maneira:

Uma das características determinantes da atual situação social é que o conflito entre forças produtivas e relações de produção atingiu uma violência até então desconhecida. Nunca com tanto ímpeto as diversas forças que podem ser colocadas a serviço das necessidades humanas chocaram-se com os limites que são impostos a elas pela forma das relações humanas fundadas na divisão do trabalho. *Qualitativamente*, este processo não apresenta nada de novo: a longa série de crises econômicas é uma expressão do fato de que, em intervalos mais ou menos breves, demonstra-se a incapacidade da atual forma econômica de colocar as forças que ela mesmo desenvolveu a serviço de todos os membros da sociedade. A descrição, contudo, que hoje se oferece diferencia-se *quantitativamente* do processo “normal” de adaptação das fases precedentes; ela é expressão da situação atual, na qual as forças produtivas, em cada setor, agitam com uma violência sem precedentes os grilhões representados pelas relações de produção, especialmente na medida em que elas estão encarnadas em relações de propriedade determinadas (Pollock, 1933/1973, pp.153-154).

A mencionada descrição do processo de adaptação abrange a nacionalização de empresas e de setores econômicos inteiros e o aprofundamento da separação entre a propriedade e o controle do capital, com uma limitação crescente do poder do proprietário individual dos meios de produção de decidir autocraticamente o modo e a direção da própria atividade econômica (Pollock, 1933/1973, pp.162-167). Pollock destaca também os processos de fusão e cartelização promovidos pelo Estado

em diversos setores, particularmente na Alemanha, na Itália e nos Estados Unidos. E as intervenções sobre o comércio exterior, incluindo medidas protecionistas e administração da taxa de câmbio, adquirem também centralidade. Na sua avaliação, “[o]s muitos planos de intervenção conjuntural através de diversas medidas de política monetária e creditícia ou através de políticas estatais de geração de emprego encontraram na política rooseveltiana a aplicação mais radical que a história do capitalismo já conheceu” (idem, p.165).

Tais transformações não representam, entretanto, a superação do modo de produção capitalista. Na realidade, elas representam a sua persistência:

O fato de que as intervenções realizadas sobre as relações de produção, a fim de adaptá-las às forças produtivas, assumiram nos últimos anos uma amplitude que até então seria impensável em tempos de paz é sintomático do poder das tensões que hoje se produzem no interior do sistema capitalista. Como em outras regiões, também aqui na Alemanha o capitalismo tem demonstrado uma insuspeitada capacidade de resistência e adaptação (Pollock, 1933/1973, pp.162-163).

Essa “insuspeitada capacidade de resistência e adaptação” do capitalismo pode ser, em parte, atribuída à relativa fraqueza do seu principal adversário: a classe trabalhadora, que tem que arcar com os custos da adaptação. Na divisão do trabalho no interior do Instituto de Pesquisa Social, o estudo sobre os trabalhadores ficou a cargo de outras pessoas e o assunto ocupa um espaço secundário nos trabalhos de Pollock. Contudo, neste artigo de 1933, ele desempenha um papel fundamental para o argumento e é mencionado com mais destaque. Pollock descreve, sobretudo, o processo de diferenciação ocorrido no interior da classe operária, que resultou no surgimento de uma “aristocracia operária”, algo que já havia sido apontado por Vladimir Lênin. Tal diferenciação implicava um enfraquecimento da resistência que poderia ser oposta pelos trabalhadores (Pollock, 1933/1973, pp.170-172). Nas palavras dele:

Essa capacidade de resistência, conforme a experiência ensina, foi no passado notavelmente superestimada; o peso alterado da classe operária no processo econômico, o revolucionamento ocorrido na técnica militar e o aperfeiçoamento do condicionamento das massas induzem a pensar que uma insurreição só seria possível, em um futuro não muito longínquo, como consequência de catástrofes gravíssimas (idem, p.168).

Essa análise leva Pollock a alterar explicitamente sua opinião anterior de que uma economia planejada capitalista não seria tolerada pelos proprietários dos meios de produção, devido a sua degradação a mera condição de *rentiers*. Segundo ele, “em face da possibilidade de domínio das massas que se delineou neste ínterim, [essa opinião] não pode mais ser considerada uma objeção válida” (Pollock, 1933/1973, p.167, n. 50). Em outras palavras, a subjugação dos trabalhadores permite que os

proprietários percam a sua função social, mas ao mesmo tempo mantenham a sua posição dominante.

Vale ressaltar que, em 1933, Pollock não argumenta que a passagem para a economia planejada capitalista já se realizou, embora tenham avançado as intervenções sobre as relações de produção. Mas, considerando esses desenvolvimentos recentes associados a Hitler e Roosevelt, ele considera essa passagem plausível.¹⁰ Ao afirmar que os conflitos de interesse internos à classe dominante são os principais obstáculos que restaram, ele conclui: “se as dificuldades do sistema capitalista aprofundarem-se ainda mais, até estes obstáculos [à reorganização planejada da economia] serão presumivelmente superados - ainda que isso requeira duríssimas lutas - para salvar o sistema” (Pollock, 1933/1973, p.167).

Finalmente, a análise das transformações em curso permite Pollock dar um último passo e formular uma tese que será complementada por Herbert Marcuse e definirá a maior parte das análises dos membros do Instituto de Pesquisa Social acerca do nazismo. Trata-se da tese de que tais intervenções realizadas nas relações de produção, durante a fase monopolista do capitalismo, requerem um governo autoritário:

[u]m tal remodelamento dos métodos econômicos é necessariamente acompanhado por uma transformação total da organização política da sociedade. Os eventos dos últimos anos mostraram quais são as características peculiares da forma política correspondente ao capitalismo monopolista (Pollock, 1933/1973, pp.167).¹¹

E, mais adiante, ele complementa: “[o] parlamentarismo era pouco adaptado a esses propósitos na medida em que correspondia a uma menor concentração do poder econômico” (idem, p.172). Pollock formulava assim, a partir das tendências observáveis no desenvolvimento recente do capitalismo, uma explicação convincente para o abandono paralelo dos liberalismos político e econômico, que caracterizou a década de 1930.¹²

10 Enquanto, por outro lado, torna-se crescentemente questionável a possibilidade de se estabelecer uma economia planejada socialista. Ver, adiante, nota 17, sobre o lugar ambíguo ocupado pela União Soviética no diagnóstico de Pollock.

11 Dubiel busca contextualizar essa declaração: “É evidente quais eram esses ‘eventos’, aos quais Pollock alude: von Papen era chanceler desde maio de 1932 e suas medidas pró-nazismo são bem conhecidas. Precisamos aqui apenas mencionar sua suspensão do decreto de Brüning que proibia a SA. Seguiu-se a isso o gabinete de transição de Schleicher e, em janeiro de 1933, Hitler tornou-se chanceler. Em fevereiro, foi a vez do Decreto para a Proteção do Povo e do Estado (...), que suspendeu todos os direitos constitucionais. Finalmente, em março, veio a ‘lei da concessão de poder’, que aboliu a divisão de poderes ao estender funções legislativas ao gabinete” (Dubiel, 1978/1985, p.22).

12 Ver, nesse sentido, Hobsbawm (1994, cap.4, pp.109-141).

3. A primazia da política no capitalismo de Estado

Como se pôde perceber, se a relação entre planejamento econômico e emancipação já era ambígua, para Pollock, em 1932, no seu artigo do ano seguinte ela torna-se ainda mais problemática. Através da análise da reduzida capacidade de resistência da classe trabalhadora e da crescente inclinação dos capitalistas a aceitarem (para não dizer, promoverem) a adaptação das relações de produção às forças produtivas, as possibilidades de uma reorganização planejada da economia que colocasse em questão a ordem social capitalista e abrisse o caminho à emancipação pareciam, na leitura de Pollock, muito restritas. Mas, apesar disso, ainda é possível identificar um resquício dessa esperança no texto de 1933, quando ele afirma o seguinte: “Se (...) surgir novamente (como é provável que ocorra) grandes dificuldades econômicas e sociais, terá sido alcançado então o ponto no qual as relações de produção, convertidas novamente em grilhões e não alteráveis ulteriormente, não resistirão mais à pressão das forças produtivas” (Pollock, 1933/1973, p.168)

No entanto, entre 1933 e 1941, ano em que Pollock publicou seu artigo mais conhecido, “Capitalismo de Estado: possibilidades e limites”, seu diagnóstico de época passou por um outro deslocamento, que buscarei detalhar nesta seção. Ele está relacionado, em parte, à consolidação do nazismo na Alemanha que, conforme mencionado, já havia influenciado o artigo de 1933. É necessário, porém, destacar outros dois elementos essenciais para a alteração do seu diagnóstico: a crescente atitude crítica que os membros do Instituto de Pesquisa Social, em geral, e Pollock, em particular, assumiram em relação à União Soviética; e a avaliação do autor acerca dos desdobramentos da teoria econômica, ao longo da década de 1930, em especial acerca do debate sobre o que se convencionou chamar de “cálculo socialista”.

A avaliação sobre a situação da União Soviética era, naturalmente, definidora para aqueles que pretendiam levar adiante o legado de Marx e que assumiam uma postura crítica em relação à realidade capitalista. Durante a maior parte da década de 1930, os membros do Instituto recusaram-se a criticar publicamente os desenvolvimentos soviéticos, provavelmente como consequência de preocupações táticas (Dubiel, 1978/1985, pp.15-20). Entretanto, análises da correspondência trocada entre eles têm revelado que a simpatia cautelosa que eles nutriam em relação à União Soviética no começo da década de 1930 foi sendo substituída por uma atitude crescentemente crítica, culminando na rejeição completa e na aproximação sugerida entre a realidade soviética e o nazismo (idem, pp.41-44).

Os expurgos realizados por Josef Stalin a partir do final de 1934, e que se tornaram conhecidos no mundo todo a partir de 1936 e 1937, estão provavelmente entre os eventos mais significativos para essa mudança de avaliação. Neste período, vários membros da oposição interna bolchevique, com quem Pollock entrou em contato

em sua passagem pela União Soviética em 1927, foram condenados e executados. Entre eles, o próprio David Ryazanov, que havia sido o principal contato de Pollock naquela ocasião. Os expurgos seriam, ainda, dramaticamente complementados pelo pacto firmado entre Stalin e Hitler, em 1939. Como reação a estes desdobramentos, uma parte significativa da intelectualidade socialista da Europa ocidental passou a rejeitar a experiência soviética. Em uma carta de setembro de 1937, o próprio Pollock referiu-se a Stalin como um “gangster” (Dubiel, 1978/1985, p.41).

Parece claro que tais eventos estão por trás da revisão sobre a concepção de emancipação realizada pelos membros do Instituto de Pesquisa Social. Max Horkheimer e Herbert Marcuse, principalmente, esforçaram-se para argumentar que uma passagem para uma economia planejada não implica a emancipação (Dubiel, 1978/1985, pp.42-44, 66-67). Tal argumento já havia sido antecipado pela hesitação com que Pollock, em 1932 e 1933, abordava o vínculo entre planejamento e socialismo. E, por sua vez, essa revisão repercutiria no próprio diagnóstico posterior de Pollock, uma vez que conferia um papel à democracia na concepção de emancipação. A seguinte passagem do artigo “Filosofia e Teoria Crítica”, publicado por Horkheimer em 1937, é reveladora:

A passagem da produção industrial ao controle estatal é um fato histórico cujo significado terá ainda que ser analisado pela teoria crítica. Se se trata de uma socialização autêntica, até que ponto se desenvolverá, portanto, um princípio mais elevado não depende apenas da alteração de certas relações de propriedade, do aumento da produtividade nas novas formas de cooperação social, mas também da essência do desenvolvimento da sociedade, na qual ocorre. (...) Pertence ao conteúdo do conceito de socialização o problema de como e o que será produzido, se existirão grupos relativamente bem demarcados e com interesses especiais, e se diferenças sociais serão mantidas ou mesmo ampliadas. Além disso, pertence ao conteúdo desse conceito o relacionamento ativo do indivíduo com o governo, a relação entre todos os atos administrativos decisivos, que dizem respeito aos indivíduos, e o seu próprio saber e vontade, a dependência de todas as situações de decisão coletiva domináveis pelo homem, em poucas palavras, o grau de desenvolvimento dos elementos essenciais, da democracia real e da associação (Horkheimer, 1937/ 1975, p.167).

Reagindo a essa reformulação do conteúdo da emancipação, Pollock passa a diferenciar explicitamente planejamento e socialismo. No seu artigo de 1941 sobre o capitalismo de Estado, ele comenta que os autores da extensa literatura sobre planejamento socialista “não deram a devida atenção ao fato de que planejamento está longe de ser idêntico a socialismo. Esta é a razão pela qual seu trabalho, por mais importante que seja, parece ser uma contribuição maior à teoria do capitalismo de Estado” (Pollock, 1941a, pp.212, n. 1). Ele substituiu, então, neste artigo, a alternativa entre economia planejada capitalista e economia planejada socialista, que formulara em 1932, pela alternativa entre as formas autoritária e democrática do capitalismo de Estado (idem, p.201-202). O que não significa dizer que a emancipação

foi simplesmente renomeada, de socialismo para democracia. Na realidade, tal deslocamento de seu diagnóstico de época representa um questionamento mais profundo da possibilidade de qualquer forma de emancipação, inclusive porque ele deixa em aberto se a forma democrática do capitalismo de Estado é sequer possível. Ele argumenta que ela é teoricamente concebível, mas que a experiência dos últimos anos apontava muito mais claramente para a forma autoritária do capitalismo de Estado. Em um artigo de 1940, em que ele usa a expressão “economia em preparação para guerra” (*preparedness economy*) para denominar o que, em 1941, ele chamará de capitalismo de Estado, Pollock faz a seguinte afirmação:

Os últimos desenvolvimentos na França e na Inglaterra parecem sugerir uma perspectiva sombria: enquanto na Alemanha e na Itália, o fascismo criou a economia em preparação para guerra, na Inglaterra e na França, as tendências inerentes a uma economia em preparação para guerra lançam as bases para alguma forma de fascismo (Pollock, 1940, p.324).

Isso indica que a formulação do diagnóstico do capitalismo de Estado não foi senão uma atualização da tese, mencionada acima, de que o autoritarismo é a forma política adequada ao capitalismo monopolista. Entretanto, ainda que ele dê todas as indicações de que também considera o autoritarismo a forma política adequada ao capitalismo de Estado, a sua admissão da possibilidade de uma forma democrática provou-se importante para que futuras gerações da Teoria Crítica pudessem atualizar o conteúdo do conceito de emancipação. Quando o fizeram, elas responderam a um apelo que ele mesmo realizou no final do seu artigo sobre o capitalismo de Estado: “É vital para todos que acreditam no valor da democracia que se investigue se o capitalismo de Estado pode ser submetido a um controle democrático” (Pollock, 1941a, p.224). Além disso, ele acrescenta que os “principais obstáculos à forma democrática do capitalismo de Estado são de natureza política e só podem ser superados politicamente” (idem, p.225).

Voltarei a essa questão adiante, após descrever o que ele entende por capitalismo de Estado. Por ora, retorno ao outro elemento que influenciou o deslocamento do seu diagnóstico durante a década de 1930: os desenvolvimentos da teoria econômica. Estimulados pela concepção teórica que ficou conhecida por “materialismo interdisciplinar”, formulada por Horkheimer no início da década de 1930, Pollock, Mandelbaum e Meyer dedicaram-se ao estudo da teoria econômica da sua época. Tal estudo não se restringia à avaliação abrangente das teorias sobre planejamento econômico, já mencionada, ainda que esta tivesse centralidade. Em seus artigos, Pollock mostra que estava particularmente atualizado com o que se produzia no campo da economia.

Uma influência digna de nota é a dos economistas da chamada “Escola de Kiel” que, liderados por Adolf Löwe, dedicaram-se ao estudo das teorias dos ciclos

econômicos. Trabalhos de Löwe e de Hans Neisser, especialmente, são mencionados frequentemente por Pollock para sustentar seus argumentos.¹³ Vale também mencionar que ele recorre por diversas vezes a fontes de informação econômica que eram uma novidade típica do período entreguerras: os boletins de estatística. Inaugurava-se, nesta época, a coleta e divulgação dos dados sobre as economias nacionais, que hoje fazem parte do cotidiano de todas economias capitalistas. Documentos deste gênero, publicados pelo Instituto de Pesquisas sobre o Ciclo Econômico, dirigido por Ernst Wagemann, pelo Instituto sobre a Economia Mundial de Kiel, ao qual estava ligado Löwe, e pela Liga das Nações, são utilizados recorrentemente por Pollock.¹⁴ Outro exemplo significativo da sua relação com a teoria econômica da época é o ensaio-resenha que ele publicou, em co-autoria com Mandelbaum, sobre o influente livro de Keynes, *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda* (1936/1997). Publicado no mesmo ano em que foi lançado o livro resenhado, 1936, o ensaio de Pollock e Mandelbaum (1936/1973) reconstrói detalhadamente a teoria formulada por Keynes e lhe dirige críticas influenciadas, em maior ou menor grau, por Marx. Este ensaio é um exemplo muito interessante da forma de apropriação crítica da teoria econômica convencional que os membros do Instituto de Pesquisa Social buscavam empreender.¹⁵

De qualquer maneira, o debate sobre o planejamento e, especialmente, aquele que envolvia a questão do chamado “cálculo socialista”, isto é, a possibilidade de calcular adequadamente os custos de produção na ausência de um mercado, foi central para o argumento de Pollock. Já no artigo de 1932, ele relata várias controvérsias oriundas dessa literatura, posicionando-se sempre no sentido de que o planejamento seria possível (Pollock, 1932/1973, pp.101-107). Contudo, ele afirma que a prova de que uma economia planejada seria mais produtiva do que o sistema econômico baseado no mercado “só pode ser dada, em última análise, na prática” (idem, p.101). E, adiante, ele ressalva que, embora os pressupostos econômicos de uma economia planejada estejam aparentemente presentes, “o nível atual da teoria

13 Vale observar que, de acordo com Rolf Wiggershaus (1986/1994, p.95), Löwe era amigo de infância de Max Horkheimer e, ao se transferir em 1931 para Frankfurt, passou a frequentar um grupo de discussões integrado por, entre outros, Theodor W. Adorno, Karl Mannheim e pelo próprio Pollock, além de Horkheimer.

14 Sobre a influência de tais boletins estatísticos durante o República de Weimar, ver J. Adam Tooze (1999).

15 Devido à perseguição nazista, vários artigos publicados na revista do Instituto de Pesquisa Social, *Zeitschrift für Sozialforschung*, recorriam a pseudônimos. Por essa razão, há ainda incerteza em relação à autoria de alguns deles. Os artigos “Artakie und Planwirtschaft” e “Keynes’ Revision der liberalistischen Nationalökonomie”, que aparecerem respectivamente sob o pseudônimo de Kurt Baumann e Erich Baumann, são atribuídos normalmente a Mandelbaum. Giacomo Marramao, contudo, inclui ambos em sua coletânea dos textos de Pollock, indicando que eles foram escritos em colaboração por Pollock e Mandelbaum. Como não foram realizadas justificativas para tais atribuições de autoria, é impossível chegar a uma conclusão definitiva. No entanto, há uma carta escrita por Horkheimer, para Theodor W. Adorno, datada de 14 de novembro de 1936, em que ele afirma: “será publicada uma crítica do livro mais recente de Keynes, escrita por Mandelbaum e revisada por Pollock” (Horkheimer, 1995/2007, p.78).

sobre o planejamento não permite que se delineie um modelo detalhado da nova economia” (idem, p.107).

Essa atitude muda significativamente no seu artigo de 1941 sobre o capitalismo de Estado, no qual ele busca, aliás, delinear justamente tal modelo da nova economia. Mencionando uma literatura posterior, ele afirma que “[a] discussão sobre planejamento chegou a um ponto em que parece que os argumentos contrários à viabilidade técnica de um plano geral deste tipo podem ser refutados” (Pollock, 1941a, p.204). E, em uma outra passagem, em que cita um livro organizado por Friedrich von Hayek, que compila as críticas à possibilidade do planejamento, e afirma que tal argumento foi refutado por Oskar Lange, ele reforça: “Pensamos que qualquer pessoa que estudar seriamente a literatura moderna sobre planejamento deve chegar à conclusão de que, quaisquer que forem suas objeções às consequências sociais do planejamento, estes argumentos contrários a sua eficiência econômica não se sustentam mais” (idem, p.216). As obras mencionadas de Hayek e Lange estão, precisamente, entre os *loci* clássicos do debate sobre o “cálculo socialista”.

É importante ressaltar, de qualquer forma, que não se trata de assumir a posição idealista segundo a qual o desenvolvimento da literatura acerca do planejamento seria um pressuposto à realização de uma economia planejada, na prática. Na realidade, Pollock deixa claro que o avanço da discussão teórica sobre o assunto acompanha transformações em curso do próprio capitalismo, que lhe conferem, por assim dizer, uma base material: “As experiências das grandes corporações industriais e de distribuição, assim como as dos cartéis, fornecem um complemento muito valioso à literatura especial sobre planejamento” (Pollock, 1941a, p.215). Tal complemento não é senão aquilo que, nos artigos do começo da década de 1930, ele considerava os pressupostos econômicos para uma reorganização planejada da economia. A resolução do debate sobre o planejamento significava apenas que tal reorganização poderia ser mais bem auxiliada pela teoria.

O diagnóstico do capitalismo de Estado resulta, assim, precisamente de um aprofundamento das tendências que Pollock já identificava desde o começo da década de 1930. O fato de que a literatura sobre o planejamento atingiu um nível que tornou insustentável as objeções a ele é apenas um exemplo. Outro é o fato de que a inadequação do mecanismo de mercado para alocar recursos, resultante da concentração de capital, tornou-se mais patente. Enquanto antes ela se manifestava no paradoxo da pobreza em meio à abundância, agora tal inadequação aponta para a possibilidade de uma “desintegração completa da estrutura social” (Pollock, 1941a, p.202). Ainda, Pollock já afirmava desde 1932 que a propriedade privada em muitos casos havia sido reduzida a “uma pretensão mais ou menos segura ao recebimento de uma renda” (Pollock, 1932/1973, p.107), como consequência da separação entre propriedade e controle do capital. Em 1941, por sua vez, ele pode afirmar que o

capitalismo de Estado deve “transformar o capitalista em um mero *rentier* cuja renda é fixada por decisão governamental desde que seus investimentos sejam bem-sucedidos, e que não tem direito de retirar seu capital se os ‘juros’ não forem pagos” (Pollock, 1941a, p.209). Radicaliza-se, desse modo, a separação entre propriedade e controle.

Nesse sentido, Pollock argumenta que o capitalismo de Estado não aparece, de repente, com a ascensão do nazismo ou com a implementação do *New Deal*. Ele remonta a processos históricos anteriores. “Desenvolvimentos sociais e econômicos ocorridos na Europa desde o fim da Primeira Guerra Mundial são interpretados como processos de transição na transformação do capitalismo privado em capitalismo de Estado” (Pollock, 1941a, p.200). A reorganização econômica que estava latente, na sua interpretação, desde o começo da década de 1930 parecia finalmente ter se realizado. O sistema econômico e social resultante, o capitalismo de Estado, é concebido como um tipo ideal que combina elementos visíveis na Europa, na União Soviética e nos Estados Unidos (idem, ibidem). Ele tem o cuidado de deixar em aberto, no entanto, se tal combinação se completaria na prática.

No que consiste, então, esse tipo ideal? Ao justificar a escolha do conceito, Pollock menciona quatro características que definem a nova ordem: é a sucessora do capitalismo privado; o Estado assume funções importantes que cabiam aos capitalistas; o lucro ainda desempenha um papel significativo; e não se trata de socialismo (Pollock, 1941a, p.201). A descrição que ele fornece do funcionamento do capitalismo de Estado revela claramente que as fontes de inspiração principal são o nazismo e a União Soviética. A centralização e a racionalização da produção realizada na Alemanha é complementada, na formulação do tipo ideal, pelo sistema de distribuição criado na economia soviética (idem, p.206, nn. 1-2; 208, n. 2; e 211, n. 1).¹⁶

O seu elemento mais importante é a descrição dos instrumentos utilizados pelo Estado para alocar os recursos e coordenar a produção e a distribuição. Dentre

¹⁶ É importante ressaltar que a União Soviética ocupa um papel ambíguo na obra de Pollock. Conforme argumentei acima, a avaliação sobre a experiência soviética foi fundamental para orientar a concepção de emancipação adotada pelo autor. Mas, por outro lado, a trajetória distinta da economia soviética impediu que ela adquirisse centralidade na formulação do diagnóstico de época, ainda que sirva como referência. Assim, em 1932, Pollock argumenta que a experiência soviética não pode ser usada para discutir a superioridade de uma reorganização planejada da economia, em relação ao capitalismo privado, dada a singularidade da situação russa. Em outras palavras, uma reorganização planejada das economias relativamente mais desenvolvidas seria, segundo ele, algo qualitativamente distinto do processo verificado na União Soviética (Pollock, 1932/1973, p.107, n. 24). Em 1941, a particularidade russa é novamente enfatizada por Pollock, agora por outros motivos: “A situação é diferente na Rússia soviética onde os direitos adquiridos foram completamente eliminados. Como na Rússia a propriedade dos meios de produção mudou de mãos completamente, dos proprietários privados para o Estado, e não existe mais nem na forma reduzida e modificada discutida acima, é de certo modo duvidoso se o nosso modelo de capitalismo de Estado adequa-se à União Soviética na sua fase atual” (Pollock, 1941a, p.221, n. 1).

esses instrumentos, Pollock atribui um papel importante ao que denomina “pseudo-mercado”, que pode ser compreendido como a utilização das antigas instituições do capitalismo privado, particularmente o sistema de preços e a busca do lucro, de forma subordinada e instrumental ao planejamento centralizado (Pollock, 1941a, p.201, 204-206). Assim, segundo ele, como os preços são administrados, a relação entre, de um lado, preços e custos de produção e, de outro, oferta e demanda é desfeita sempre que ela interfira com os objetivos do plano (ressalvando, naturalmente, que tal relação é mantida no agregado, o que decorre necessariamente da interdependência da circulação econômica). O lucro, por sua vez, segue desempenhando o papel de incentivo, mas igualmente é subordinado às necessidades do planejamento. Nesse sentido, Pollock argumenta que “todas as instituições e conceitos básicos do capitalismo mudaram de função; a interferência do Estado na estrutura da velha ordem econômica, devido a sua abrangência e intensidade, ‘converteu quantidade em qualidade’, transformando o capitalismo monopolista em capitalismo de Estado” (Pollock, 1941b, p.445).¹⁷

Outra característica determinante do capitalismo de Estado, segundo Pollock, é a racionalização completa de todas as atividades estatais e, ao mesmo tempo, a ampliação de tais atividades para “todas as esferas da vida social” (Pollock, 1941a, p.206). Áreas distintas entre si como a condução da guerra, o comportamento em relação à opinião pública e a propaganda estatal, o exercício do poder coercitivo do Estado e a condução do comércio exterior são mencionadas como exemplos de esferas da atividade do Estado que substituíram toda forma de improvisação por uma racionalização integral. O caráter opressor dessa racionalização é ressaltado por Horkheimer, em um prefácio que é dedicado preponderantemente a comentar o diagnóstico de Pollock: “a racionalidade irracional torna-se loucura com método” (Pollock, 1941, p.197).

A tese essencial de Pollock consiste em afirmar que o sentido da passagem do capitalismo privado para o capitalismo de Estado é que “a primazia da política sobre a economia (...) estabelece-se claramente” (Pollock, 1941b, p.453). Em outras palavras: “[a] substituição de meios econômicos por meios políticos como garantia em última instância da reprodução da vida econômica altera o caráter de todo o período histórico. Significa a transição de uma era predominantemente econômica para uma essencialmente política” (Pollock, 1941a, pp.206-207). A realização do

¹⁷ Esse é o ponto central da polêmica sobre o diagnóstico do capitalismo de Estado que opôs, no interior do Instituto de Pesquisa Social, Pollock, Horkheimer e Adorno, de um lado, e Marcuse, Franz Neumann e A. R. L. Gurland, de outro. Resumidamente, estes argumentavam que a existência da propriedade privada, do sistema de preços e da busca do lucro determinava a continuidade do capitalismo monopolista, sendo equivocada a interpretação de que este havia sido superado. Pollock reagiria a esta posição afirmando que ela consistia em “tomar fenômenos superficiais pelo seu valor de face” (Pollock, 1941b, p.445), isto é, subestimar o fato de que as mesmas instituições passaram a desempenhar funções qualitativamente distintas.

capitalismo de Estado representaria a superação da contradição entre forças produtivas e relações de produção, sem que se superasse, ao mesmo tempo, o capitalismo.¹⁸ O diagnóstico do início da década de 1940 respondia, assim, a uma pergunta que ele havia formulado em 1933: até que ponto as relações de produção poderiam ser adaptadas sem eliminar os pressupostos sobre os quais se fundamenta o sistema capitalista (Pollock, 1933/1973, pp.136, 167-168)? O capitalismo de Estado demonstraria que virtualmente inexisteriam limites para essa adaptação. Os limites econômicos, por assim dizer, do capitalismo privado, representados pela contradição entre forças produtivas e relações de produção, teriam sido superados.

Precavidos que estamos, não podemos encontrar nenhuma força inerentemente econômica, “leis econômicas” de velho ou novo tipo, que poderiam impedir o funcionamento do capitalismo de Estado. O controle governamental da produção e da distribuição fornece os meios para eliminar as causas econômicas das depressões, dos processos destrutivos cumulativos e do desemprego de capital e trabalho. Podemos até mesmo dizer que, sob o capitalismo de Estado, a economia enquanto ciência social perdeu o seu objeto. Problemas econômicos no velho sentido não existem mais, quando a coordenação de todas as atividades econômicas é realizada conscientemente através de um plano e não pelas leis naturais do mercado. Onde antes o economista quebrava a cabeça para resolver o enigma do processo de troca, ele encontra, sob o capitalismo de Estado, meros problemas administrativos (Pollock, 1941a, pp.216-217).

Cabe, então, uma pergunta natural: o capitalismo de Estado implica a estabilização completa da vida social? Se a contradição entre forças produtivas e relações de produção manifestava-se no opressor paradoxo da pobreza em meio à abundância, ao mesmo tempo, ela apontava a possibilidade de uma superação em direção a uma sociedade emancipada. Desse modo, se tal contradição foi superada preservando o capitalismo, cabe questionar se a emancipação foi retirada do horizonte de possibilidades em absoluto. Ou, nas palavras de Pollock: “se o capitalismo de Estado abre um novo caminho à liberdade ou leva a sua perda completa para a grande maioria” (Pollock, 1941a, p.221).

Sua resposta a essa questão é hesitante. Ele busca argumentar que a estabilização econômica promovida pelo capitalismo de Estado não era acompanhada de uma estabilização política paralela. Assim, não é certo que se conseguirá realizar a conciliação política de interesses pressuposta ao planejamento centralizado. E, além disso, como “o capitalismo de Estado na sua forma autoritária é a expressão extrema de uma sociedade antagônica” (Pollock, 1941a, p.219), as dificuldades políticas devem ser ainda mais ampliadas e sua estabilização ainda mais duvidosa. É verdade, contudo, que Pollock afirma que o capitalismo de Estado dispõe dos meios necessários para empreender uma dominação política que combina elementos de consenso e de coerção. Ele menciona o recurso à intensa propaganda e ao terror

¹⁸ Ver, nesse sentido, Nobre (1998, pp.35-36).

organizado e racionalizado, por um lado, e a garantia do pleno emprego e de um padrão de vida adequado para grupos sociais politicamente importantes, por outro. Mas não é possível afirmar se há limites a tal dominação política.

Todas essas considerações estão relacionadas à forma totalitária do capitalismo de Estado que, na realidade, é a forma que orienta decisivamente a formulação do diagnóstico. Mas, conforme já mencionei, Pollock concebe também a possibilidade teórica de uma forma democrática, em que o Estado seria controlado pelo povo (Pollock, 1941a, p.202). “Ela seria baseada em instituições que impediriam a burocracia de transformar a sua posição administrativa em um instrumento de poder, lançando as bases, assim, para transformar o sistema democrático em um sistema totalitário” (idem, *ibidem*). A questão crucial é, então, se essa forma democrática, acerca da qual, nas palavras dele, “a experiência histórica nos dá poucas pistas” (idem, p.200), pode ser realizada na prática. E, além disso, se há alguma tendência inscrita no capitalismo de Estado que aponte na direção da realização de sua forma democrática. Pollock apenas formula tais questões, sem as responder. Uma das importâncias do seu diagnóstico é justamente reconhecer o caráter problemático da emancipação, sob o capitalismo de Estado, apontando ao mesmo tempo a direção que deve ser trilhada para reformulá-la e recolocá-la como possibilidade histórica. Ele deixaria essa tarefa às gerações posteriores da teoria crítica.¹⁹

4. Considerações finais

A primeira pergunta que se costuma dirigir ao diagnóstico de época de Pollock, como, de resto, a qualquer diagnóstico, é se ele se mantém atual.²⁰ É possível argumentar que, em muitos aspectos, o capitalismo do início do século XXI ainda é caracterizado pela primazia da política sobre a economia. Mas a avalanche ideológica neoliberal, em curso há cerca de quatro décadas, que insiste na centralidade do mercado, torna essa atualização contra-intuitiva. E interpretar a realidade contemporânea indo além do valor de face dos fenômenos superficiais, para usar a expressão de Pollock, e analisando detalhadamente a interpenetração entre o político e o econômico que caracteriza o capitalismo na sua fase atual requereria um outro artigo.

¹⁹ É notável a semelhança do diagnóstico de Pollock, neste ponto, com a análise realizada por Karl Polanyi no livro *A grande transformação* (1944/2001), publicado em 1944. Polanyi também avaliava estar em curso uma politização da economia e descrevia o fascismo como “uma reforma da economia de mercado alcançada através da exterminação de todas as instituições democráticas” (Polanyi, 1944/2001, p.245). O desafio, para ele, era o mesmo identificado por Pollock: conciliar a politização da economia com a democracia. Ver, nesse sentido, Polanyi (1944/2001, esp. cap.21, pp.257-265). Marcos Nobre chamou a minha atenção para este paralelo.

²⁰ Nobre discute como Adorno e Jürgen Habermas buscaram compreender, cada um à sua maneira, o capitalismo do pós-guerra partindo da obra de Pollock. Os seus trabalhos podem ser compreendidos, por isso, como formas distintas de atualizar o diagnóstico do capitalismo de Estado. Ver, nesse sentido, Nobre (1998, cap.1, pp.21-58).

Não há dúvida, de qualquer maneira, que recuperar o pensamento de Pollock contribui para evitar o recurso a distinções simplificadoras, como intervenção estatal *versus* livre mercado, cujo poder explicativo é no mínimo questionável. Escapar a essa redução ideológica requer que se reconheça a interdependência estrutural entre política e economia que caracteriza o capitalismo contemporâneo. Dessa maneira, a comparação recorrente entre a crise atual e a de 1929 poderia ser recolocada em outros termos, explicitando suas diferenças, sem desconsiderar, contudo, a gravidade dos acontecimentos recentes. De modo geral, o diagnóstico do capitalismo de Estado permite melhor apreender os atuais limites da reprodução do capitalismo e os determinantes contemporâneos das crises que continuam, hoje como ontem, afetando o sistema.

Referências²¹

a) Textos de Friedrich Pollock

Pollock, F. (1929/1973). “Gli esperimenti di pianificazione economica in Unione Sovietica: osservazioni critiche sul comunismo di Guerra e la NEP” In: *Teoria e prassi dell’economia di piano: antologia degli scritti (1928-1941)*. Organização de Giacomo Marramao. Bari: De Donato, pp.233-270.

_____. (1932/1973). “La situazione attuale del capitalismo e le prospettive di un riordinamento pianificato dell’economia”. In: *Teoria e prassi dell’economia di piano: antologia degli scritti (1928-1941)*. Organização de Giacomo Marramao. Bari: De Donato, pp.85-108.

_____. (1933/1973). “Osservazioni sulla crisi economica”. In: *Teoria e prassi dell’economia di piano: antologia degli scritti (1928-1941)*. Organização de Giacomo Marramao. Bari: De Donato, pp.135-172.

_____. (1940). Influences of preparedness on Western European economic life. *The American Economic Review*, 30(1), parte 2, março, pp.317-325.

_____. (1941a). State capitalism: its possibilities and limitations. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX(2), Nova York, The Institute of Social Research, pp.200-225. [republicado em Arato, A., Gebhardt, E. (orgs.) (1982). *The essential Frankfurt School reader*. Nova York: Continuum, pp.71-94].

_____. (1941b). Is National Socialism a new order? *Studies in Philosophy and Social Science*, IX(3), Nova York, The Institute of Social Research, pp.440-455.

_____. (1956/1957). *The economic and social consequences of automation*. Translated by W. O. Henderson e W. H. Chaloner. Oxford: Basil Blackwell.

Pollock, F. e Mandelbaum, K. (1936/1973). “La revisione keynesiana del liberalismo economico”. In: *Teoria e prassi dell’economia di piano: antologia degli scritti (1928-1941)*. Organização de Giacomo Marramao. Bari: De Donato, pp.173-198.

²¹ Quando são indicadas duas datas, a primeira refere-se à primeira publicação.

b) Referências secundárias

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Nova York: Cambridge University Press.
- Brenner, R.; Glick, M. (1991). The regulation approach: theory and history. *New Left Review*, 188, julho/agosto, pp.45-119. Recuperado de: [<https://newleftreview.org/1/188/robert-brenner-mark-glick-the-regulation-approach-theory-and-history>]. Acesso em 17 set. 2017.
- Campani, C. (1992). *Pianificazioni e teoria critica: l'opera de Friedrich Pollock dal 1923 al 1943*. Liguori Editore.
- Dahms, Harry F. (2000). "The early Frankfurt School critique of capitalism: critical theory between Pollock's 'state capitalism' and the critique of instrumental reason". In: Koslowski, P. (org.). *The theory of capitalism in the german economic tradition: historism, ordo-liberalism, critical theory, solidarism*. Heidelberg: Springer, pp.309-361.
- Dubiel, H. (1978/1985). *Theory and politics: studies in the development of Critical Theory*. Translated by Benjamin Gregg. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gangl, M. (2016). "The controversy over Friedrich Pollock's state capitalism". *History of the Human Sciences*, 29(2), pp.23-41. Recuperado de: [<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0952695116637296>]. Acesso em 17 set. 2017.
- Hilferding, R. (1910/1985). *O capital financeiro*. Tradução de Reinaldo Mestrinel. São Paulo: Nova Cultural (Coleção "Os Economistas").
- Hobsbawm, E. J. (1989). *The age of empire (1875-1914)*. Nova York: Vintage Books.
- _____. (1994). *The age of extremes: a history of the world, 1914-1991*. Nova York: Vintage Books.
- Horkheimer, M. (1937/1975). "Filosofia e teoria crítica". In: Horkheimer, M. et alli. *Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção "Os Pensadores"), pp.163-169.
- _____. (1941). Preface. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX(2), Nova York, The Institute of Social Research, pp.195-199.
- _____. (1995/2007). *A life in letters: selected correspondence*. Organizado e traduzido por Manfred Jacobson e Evelyn Jacobson. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Keynes, J. M. (1926-1919/2004). *The end of laissez-faire / The economic consequences of the peace*. Nova York: Prometheus Books.
- _____. (1936/1997). *The general theory of employment, interest, and money*. Amherst: Prometheus.
- Kindleberger, C. P. (1986). *The world in depression, 1929-1939*. 2a. ed. Berkeley: University of California Press.
- Marramao, G. (1973/1990). "Da crise do 'mercado auto-regulado' ao 'Estado autoritário'. Notas sobre a relação de economia política e 'teoria crítica'". In: *O político e as transformações: crítica do capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta*. Tradução Antonio Roberto Bertelli. Belo Horizonte: Oficina

de Livros, pp.203-238.

- Nobre, M. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras.
- Pedroso, G. (2009). Entre o capitalismo de Estado e o Behemoth: o Instituto de Pesquisa Social e o fenômeno do fascismo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 15(2), pp.151-179.
- Polanyi, K. (1944/2001). *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press.
- Postone, M. (1993/2003). *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge University Press.
- Shaikh, A. (1978). "An introduction to the history of crisis theories". In: *U.S. Capitalism in Crisis*. Union for Radical Political Economics. New York: Economics Education Project, pp.219-241.
- Ten Brink, T. (2015). Economic analysis in critical theory: the impact of Friedrich Pollock's state capitalism concept. *Constellations*, 22(3), pp.333-340. [<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8675.12191/abstract>] Acesso em 17 set. 2017.
- Tooze, J. A. (1999). Weimar's Statistical Economics: Ernst Wagemann, the Reich's Statistical Office, and the Institute for Business-Cycle Research, 1925-1933. *Economic History Review*, LII(3), agosto, pp.523-543. [<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-0289.00135/abstract>]. Acesso em 17 set. 2017.
- Wiggershaus, R. (1986/1994). *The Frankfurt School: Its history, theories, and political significance*. Translated by Michael Robertson. Cambridge: MIT Press.

Recebido em: 23.02.2017

Aceito em: 22.06.2017

“Para além do Princípio de Gênero”: Horkheimer e Adorno sobre o Problema de Gênero e Identificação*

“Beyond the Gender Principle” - Horkheimer and Adorno on the Problem of Gender and Identification

Karin Stoenner

karin.stoenner@univie.ac.at

(Universität Wien / Institut für Konfliktforschung, Viena, Áustria)

Resumo: Este artigo investiga o papel do gênero na Teoria Crítica e demonstra como Horkheimer e Adorno se referem de maneira central às relações de gênero quando lidam com o problema da subjetivação, identificação e dominação da natureza. A interpretação de Horkheimer sobre a identificação na primeira infância baseia-se em uma teoria dialética da dominação que envolve uma crítica minuciosa à conceptualização de Freud sobre o complexo de Édipo. Partindo desta interpretação, procuro avaliar uma noção particular de feminilidade enquanto uma construção social que revela o antagonismo social e, simultaneamente, serve como prisma para uma utopia negativa.

Palavras-chave: relações de gênero; feminilidade; identificação; dominação da natureza; *Dialética do Esclarecimento*.

Abstract: This article investigates the role of gender in Critical Theory and demonstrates how centrally Horkheimer and Adorno refer to gender relations when dealing with the problem of subjectivation, identification and mastery of nature. Horkheimer's interpretation of early childhood identification is based on a dialectical theory of domination that involves a thorough critique of Freud's conceptualization of the Oedipus complex. From there I proceed to an assessment of a particular notion of femininity as a social construct that reveals the social antagonism and simultaneously serves as the foil for a negative utopia.

Keywords: gender relations; femininity; identification; mastery of nature; *Dialectic of Enlightenment*.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p135-151>

1. Introdução

A influência da Teoria Crítica para o desenvolvimento de uma teoria feminista crítica marxista tem sido frequentemente discutida. Particularmente na *Dialética do Esclarecimento*, mas também no *Eclipse da Razão* e na *Minima Moralia*, Horkheimer e Adorno dedicam um espaço considerável a questões de gênero, em especial no que diz respeito à formação do sujeito, à identificação, à divisão do trabalho, e à relação entre sociedade, natureza e sua dominação. Diferente do marxismo ortodoxo, Horkheimer e Adorno notoriamente não consideravam as questões de gênero como

* Uma versão prévia deste artigo foi publicada em alemão: *Jenseits des Geschlechterprinzips. Zum Problem von Gender und Identifikation in der Kritischen Theorie*. In: *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik*, 7, 2016, pp.116-131. O presente artigo foi traduzido do inglês de Mariana Fidelis, com colaboração de Ana Cláudia Lopes Silveira (inglês) e Fabiana Del Mastro (alemão).

contradições colaterais. Antes, o próprio antagonismo social é percebido como heteromórfico, ocorrendo numa variedade de manifestações, sendo todas fenômenos inter-relacionados: antissemitismo, nacionalismo, sexismo, etnocentrismo e homofobia. Assim, o antagonismo de gênero é considerado igualmente um momento chave para compreender as estruturas da sociedade, sua lógica interna e leis de movimento, tal como são o antagonismo de classe ou o antagonismo entre nações e “raças”. Todos esses antagonismos são vistos como momentos constitutivos dentro de um quadro estrutural mais amplo da constelação contraditória entre sociedade, indivíduo e natureza. A crítica das relações desiguais de gênero é integrada à crítica da sociedade e examinada dentro da contradição entre trabalho e capital, bem como dentro da relação com a natureza. Consideradas na totalidade da formação da sociedade capitalista, cada contradição social remete ao todo.

Se, por um lado, é amplamente reconhecido que a Teoria Crítica implica uma crítica das relações patriarcais de gênero, por outro, as leituras feministas de Horkheimer e Adorno detectaram principalmente duas grandes lacunas dentro desta tradição: uma falta de atenção com a subjetividade e atividade [*agency*] das mulheres e uma falta de questionamento acerca do conceito binário de gênero, reproduzindo, então, o que hoje é reconhecido como um elemento essencial da ordem de gênero burguesa hegemônica (Cf. Kulke & Scheich, 1992; Kulke, 1998).

Neste artigo, vou abordar estas objeções e observar mais de perto o papel da categoria “gênero” na Teoria Crítica de Horkheimer e Adorno. Começarei analisando uma nota curta que Horkheimer escreveu no início dos anos 1950 com o título “Para além do Princípio de Gênero” [“Jenseits des Geschlechterprinzips”], na qual ele confronta o inquestionado conceito binário de gênero de Freud e oferece uma interpretação da identificação na primeira infância que se encaixa perfeitamente na crítica da dominação e do controle da natureza desenvolvida na *Dialética do Esclarecimento* e no *Eclipse da Razão*. Em um segundo momento, vou discutir o modo como Horkheimer e Adorno fazem uso de imagens de gênero, ou melhor, de imagens populares e bem-estabelecidas do feminino, para exemplificar o estatuto da não-identidade na sociedade burguesa. Vou me referir à imagem da “mulher como natureza”, uma imagem da feminilidade particularmente influente na sociedade burguesa e efetiva até hoje na maneira como a diferença de gênero é comumente vista. Mostrarei que Horkheimer e Adorno, longe de negar o caráter repressor e sexista dessa imagem, transformaram-na em uma imagem dialética e, a partir de uma crítica imanente, revelaram um significado oculto que denuncia a sociedade e sua relação com a natureza. A *Dialética do Esclarecimento* descreve a história subterrânea da civilização também em imagens da feminilidade - de Circe a Juliette. E, mesmo que se trate de uma visão masculina sobre estas figuras, elas são mencionadas, no entanto, de uma maneira que escova a história oficial a contrapelo.

2. “Aquilo que se teme é o que se torna”: identificação e dominação.

“Para além do princípio de gênero”: o título da nota já é significativo. Há um questionamento do gênero enquanto princípio e, com isso, uma crítica à sociedade na qual o gênero funciona de fato como um princípio. Isto quer dizer que Horkheimer considera o gênero não como um *a priori*, mas como um *a posteriori*, um epifenômeno profundamente intrincado na dominação da natureza e na relação não-reconciliada entre sociedade e natureza. A partir destas relações, o caráter binário de gênero converte-se em um produto histórico da ação humana que ocorre em um estado de não liberdade.

A nota se inicia com um exame crítico das pressuposições freudianas acerca do complexo de Édipo e da identificação burguesa do garoto com o pai: “Na teoria do complexo de Édipo, Freud esclareceu a identificação com o pai a partir do amor à mãe. Ela pertence ao homem forte e adulto; por isso igualar-se a ele. Ele pode resistir ao seu concorrente, à criança, que precisa ser como ele para apossar-se da mãe” (Horkheimer, 1991, p.192). A identificação do garoto com o pai faz com que ele *se torne* o pai ou seja similar a ele e, para explicar esse processo de identificação, Freud introduz o amor sexual pela mãe como a força motriz. Apossar-se da mãe seria o objetivo da identificação da criança com o pai. Assim, o amor pela mãe já é uma sublimação do desejo sexual que a criança sente em relação a ela, e este desejo parece ser, para Freud, algo primário e não apenas histórico.

Horkheimer, no entanto, considerou que Freud, ao conceber a ideia do desejo sexual da criança pela mãe, teria feito uma analogia com o desejo genital (e heteronormativo) entre adultos (Horkheimer, 1991, p.193). Assim, na leitura de Horkheimer, o desejo sexual do garoto pela mãe não é original, tampouco primário, mas um epifenômeno. Portanto não pode servir como base para a explicação da identificação com o pai, já que o próprio desejo é um resultado desta identificação. O pressuposto de que o garoto, desde o princípio, é motivado por um desejo sexual pela mãe toma a heteronormatividade como algo primário, escondendo que ela é, na verdade, resultado da civilização e, portanto, não é “natural”, mas normativamente sancionada pela sociedade e posta em prática por meio de uma divisão do trabalho específica de gênero e, particularmente, pela organização da família.

De acordo com Horkheimer, uma explicação para a identificação e assimilação do garoto com o pai não precisa da mediação do desejo sexual pela mãe. Essa mediação mais obscurece do que ajuda a entender a questão, porque toma a divisão estrita de gênero - aqui o masculino, e ali o feminino/maternal - como um dado antropológico, como natural, ao invés de analisá-la dialeticamente enquanto um componente na constelação mais ampla da dominação na civilização ocidental. Nessa constelação, o caráter binário de gênero e o gênero enquanto categoria estão tão

distantes do centro quanto o próprio fenômeno da identificação, o qual deveriam na verdade explicar.

Assim, a explicação de Freud, particularmente centrada no complexo de Édipo, deve ser entendida ela própria como resultado do processo de identificação que supostamente explicaria. Ela é ainda o resultado de uma visão preconceituosa de Freud:

Seu preconceito (sobretudo em suas primeiras fases) reside no estabelecimento dogmático do masculino e do feminino como forças originárias separadas, ao passo que, antes, o amor sexual da criança do sexo masculino é provavelmente uma consequência da assimilação com o invasor [o pai, K. S.] (Horkheimer, 1991, p.193).

Portanto, na visão de Horkheimer, a divisão de gênero é antes o resultado, e não a origem do processo de identificação; do mesmo modo, o desejo sexual da criança pela mãe é visto como resultado da assimilação da criança com o pai, e não como uma força motriz dessa identificação.

Prazer, desejo e amor são notadamente realizações culturais, e não dados antropológicos que residiriam para além da civilização. O próprio Freud não é claro sobre a contraposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, como Herbert Marcuse também desenvolveu em *Eros e Civilização*. Nesse sentido, a realidade não é uma esfera para além do princípio de prazer; antes, a forma de prazer que somos capazes de experienciar está dada na própria realidade. O prazer é profundamente moldado pela realidade e suas limitações, que dão forma ao corpo, mente e espírito enquanto sujeito-objeto do trabalho. Desse modo, o envolvimento ativo com a natureza, isto é, o trabalho e sua organização social, é operante dentro do prazer.¹ Assim como o trabalho, também o prazer distingue a civilização da mera natureza - e o momento que os conecta é a alienação, como Horkheimer e Adorno escrevem na *Dialética do Esclarecimento*:

Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. (...) ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege. Os homens só sentem a magia do gozo quando o sonho, liberando-os da compulsão ao trabalho, da ligação do indivíduo a uma determinada função social e finalmente a um eu, leva-os de volta a um passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina (Horkheimer & Adorno, 2006, p.88).

Nesse sentido, o prazer nasce da civilização e, ao mesmo tempo, contradiz seus limites. Ele expressa uma nostalgia e uma promessa de vida para além do sofrimento da realidade (social), um momento de não-identidade, uma noção de natureza

¹ Cf. Marcuse, 2007, pp.159-183. “A liberdade na civilização tem seu limite interno na necessidade de ganhar e manter a força de trabalho no organismo – de convertê-lo de um sujeito-objeto do prazer em um sujeito-objeto do trabalho. Este é o conteúdo social da superação do princípio de prazer por meio do princípio de realidade, que se torna desde a primeira infância o princípio dominante no processo psíquico” (Marcuse, 2007, p.164).

rememorada, o oposto da natureza. Esse é o motivo pelo qual a civilização o mantém sob controle e o integra ao princípio de realidade. No domínio da indústria cultural, o princípio de prazer é assimilado ao princípio de desempenho como a forma predominante do princípio de realidade no capitalismo tardio. A dominação está fundamentalmente ligada ao controle permanente das pulsões, próprias e dos outros:

Contrariamente ao que se passa na era liberal, a cultura industrializada pode se permitir, tanto quanto a cultura nacional-popular no fascismo, a indignação com o capitalismo; o que ela não pode se permitir é a abdicação da ameaça de castração. Pois esta constitui a sua própria essência. Essa ameaça sobrevive ao relaxamento organizado dos costumes, quando se trata de homens uniformizados nos filmes alegres produzidos para eles, e sobreviverá, por fim, na realidade. O que é decisivo, hoje, não é o puritanismo, muito embora ele ainda se faça valer sob a forma de organizações femininas, mas a necessidade imanente ao sistema de não soltar o consumidor, de não lhe dar em nenhum momento o pressentimento da possibilidade de resistência (idem, 2006, p.117).

A própria natureza, de acordo com Horkheimer e Adorno, “não conhece propriamente o gozo: ela não o prolonga além do que é preciso para a satisfação da necessidade” (Horkheimer & Adorno, 2006, p.88). Isto nos revela o que verdadeiramente enfatizam quando falam sobre o prazer: não se trata do prazer *per se* (o que quer que seja), mas do prazer existente aqui e agora; e uma das principais características dessa forma de prazer é que ela está vinculada a sua privação em uma sociedade que produz escassez. A partir desta condição, os seres humanos aspiram por retornar a “um passado pré-histórico sem dominação” (idem, *ibidem*), o qual ainda não existiu. O passado pré-histórico dos seres humanos, seu propósito, é um estado de liberdade que ainda está por vir. Enquanto esse estado não é realizado, o prazer se transforma numa vingança impotente dentro de uma sociedade que não tem por fim a felicidade de seus membros, mas que tem por princípio a troca, e por objetivo a valorização do capital e a preservação das relações existentes de poder. O prazer está tão profundamente intrincado nessas relações, que Horkheimer e Adorno invertem as palavras de Sêneca *res severa verum gaudium*: “o prazer, contudo, é rigoroso” (idem, p.116).

Mas, por que Horkheimer sugere a expressão “para além do princípio de gênero”? E como esta se relaciona com a proposição freudiana “para além do princípio de prazer”? O prazer provém da realidade e a contradiz ao mesmo tempo. De modo semelhante, o gênero é parte desta civilização e, ao mesmo tempo, carrega a promessa de que tudo poderia ser diferente. Ademais, o prazer como conhecemos está relacionado com o princípio de gênero tal como está organizado, isto é, por meio da divisão heteronormativa e excludente entre masculino e feminino que não permite qualquer transição ou correspondência entre os polos. “Para além do princípio de

gênero” implica, então, também um acesso à realidade que já não define as relações binárias de gênero como princípio, mas as considera dialeticamente como um resultado do trabalho humano no estado de não-liberdade e, por meio de uma crítica imanente, insiste na *Promesse de Bonheur* a ele subjacente. “Para além do princípio de gênero” é uma metáfora para uma realidade que já não é mais organizada a partir da binariedade de gênero, uma sociedade que já não identifica a diferença com um lado da binariedade a fim de suprimi-la e bani-la. Implica uma sociedade na qual, da diferença, execrada aqui e agora, nada mais resta senão seu prazer e sua felicidade.

Retomando a questão da identificação da criança com o pai, nem o princípio de gênero nem o amor sexual pela mãe podem servir como fundamento racional deste processo. Para Horkheimer, este é um desvio que obscurece o problema. Como alternativa, ele sugere um acesso diferente e muito mais simples: “aquilo em que se pensa é o que se torna” (Horkheimer, 1991, p.192). Esta pequena sentença é decisiva e tem consequências teóricas de longo alcance: afinal, ela derruba a teoria freudiana das pulsões, até então considerada essencial no freudo-marxismo, e a recoloca nos termos de uma teoria da dominação. Além disso, esta sentença pode ser entendida como rompendo com um materialismo vulgar, pois atribui uma importância central ao pensamento, ao espírito.² Constitui, portanto, uma abertura para um idealismo negativo, já que, sem dúvida, o pensamento exige um alto nível de abstração e uma separação efetiva entre natureza interna e externa, entre sujeito e objeto. Apesar de não haver qualquer pensamento sem um objeto ao qual se refira, o próprio ato do pensamento pressupõe que o eu [*self*] esteja completamente formado, delineado e separado da natureza imediata ao seu redor, o que, enquanto processo civilizatório, implica primeiramente o envolvimento ativo com a natureza, isto é, o trabalho e sua divisão segundo linhas de dominação que incluem, de modo central, as relações de gênero. O eu idêntico a si mesmo, que assimila o mundo exterior, é um arquétipo da identificação. O princípio de identificação está sempre do lado do sujeito, mesmo num modo de pensamento que (de maneira aparentemente anti-idealista) assinala tudo o que existe ao não-Eu, ao princípio da matéria. Porém, unidade, identidade e uniformização só podem existir por meio da subjetividade. No domínio da natureza, a subjetividade é formada, e a integração é a forma conceitual desta dominação.

Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno desdobram o processo de subjetivação como um processo de dominação contínua. No princípio era o terror em face dos elementos. Pensamento, razão, e trabalho, como formas sofisticadas de mimesis, isto é, de identificação, submetem a natureza ao domínio do homem. “A identificação é condição da dominação”, afirma Horkheimer. “No entanto,

² De certo modo, Marx também poderia ser considerado um “materialista idealista”, pois pretendia que a sociedade fosse organizada de acordo com uma ideia de vida boa e felicidade, mostrando que a falha dos idealistas era assumir que este já seria o caso.

tão logo esta é alcançada, desaparece a identificação: o dominado, e apenas o dominado, torna-se coisa” (Horkheimer, 1991, p.192). Na identificação, o sujeito reduz o múltiplo ao unitário, e o princípio que sustenta esse processo é o eu [*self*]. Por meio de conceitos e termos, o sujeito identifica o mundo exterior, isto é, o que não é ele próprio. Assim, a identidade, como qualquer princípio (também o princípio de gênero), é primeiramente o pensamento que pressupõe identidade entre pensamento e ser. Implicitamente, toda identidade é idealismo, enquanto que o idealismo é sempre um pensamento da identidade.

Devido às relações de gênero que surgem da dominação do gênero feminino, o pai se torna a autoridade que não apenas representa o princípio de realidade, mas também que, para a criança, é o princípio de realidade em um sentido completamente corporal. O pai é a realidade que demanda, proíbe, ensina. Já que ele não apenas representa a realidade, mas é a realidade, essa mesma realidade parece inalterável; e, para suportá-la, a criança se identifica com ela. Quer dizer, a partir dessa identificação (com o pai), a criança, por conseguinte, se volta para a realidade, aceita e se identifica com ela. Para Horkheimer, este é o princípio do pensamento, talvez o princípio da cultura em geral, ou pelo menos da cultura no estado de não-liberdade (Horkheimer, 1991, p.192). Identificação e dominação são momentos em um processo - o que é explicado na *Dialética do Esclarecimento* com referência a Odisseu, que domina as forças da natureza (frequentemente representada por figuras femininas, como Circe ou as sereias) apenas ao se identificar com elas.

Horkheimer estabelece uma constelação de três momentos constitutivos para a identificação, cada qual igualmente distante do centro: medo, amor e dominação. Deste modo, ele atinge a ideia de amor sem qualquer romantismo imbuído. E assim o faz não por meio da hipóstase do seu oposto, a saber, do amor enquanto mercadoria intercambiável (o que seria apenas o outro lado da moeda), mas determinando o amor como o fator de mediação entre o medo e a dominação:

Do medo provém o amor, do amor, a dominação. Apenas aquilo que tememos, aprendemos a amar, apenas aquilo que amamos, aprendemos a conhecer. Mas aquilo que conhecemos, deixamos de amar e de temer. Esta é a história da civilização. Cada um dos termos contém os outros e o todo; o termo-médio, o “amar”, é a identificação, o pensar (Horkheimer, 1991, pp.192-193).

O amor, assim como o pensamento, surge do medo e da dominação e, ao mesmo tempo, virtualmente ultrapassa esse emaranhado coercitivo, significando a possibilidade e a nostalgia por redenção.

Na civilização ocidental o amor é associado à mãe, assim como a morte e a ideia de redenção. A este respeito, Horkheimer se remete a Bachofen³ que, referindo-se

3 J. J. Bachofen (1815-1887) foi um teórico suíço considerado referência para estudos sobre o matriarcado em sociedades primitivas, tendo sido lido também por T. Adorno e, especialmente, por W. Benjamin no âmbito da Teoria Crítica (N.T.).

a Plutarco, relata que os homens de Lícia tinham que vestir as roupas das mulheres quando estavam de luto. Bachofen interpreta este costume como uma identificação com a mãe, que deu à luz ao morto e o reincorporou após a morte. Todo o processo se refere apenas à mãe, e apenas ela está envolvida. Diante deste pano de fundo, Horkheimer conclui que pensar na morte significa pensar na mãe, e pensar na mãe significa tornar-se a mãe. A criança burguesa, no entanto, está pensando no pai e, assim, torna-se o pai (Horkheimer, 1991, p.193). Este processo de identificação, segundo Horkheimer, é mais primitivo do que Freud o descreve: a criança teme o pai e por isso se identifica com ele. “O medo dele é o fato originário da civilização” (idem, *ibidem*). Com essa identificação, a criança, conseqüentemente, se volta para a realidade. E, afastando-se da mãe, a criança nega a possibilidade da morte. Uma profunda negação da morte é precisamente a característica de uma sociedade tão completamente alienada de suas possibilidades e tão completamente reificada que transforma o que está vivo em morto, a história em sistema. Ademais, a repressão da ideia de morte se deve também ao conhecimento secreto da morte, “à qual nos conduz a vida ativa da civilização, [e que] não é exatamente a terra natal, mas o abandono, não a paz, mas a decadência, não a calma, mas o nada” (idem, pp.193-194).

A identificação excludente é a pedra angular desta civilização; implica ordem e unidade em um mundo caracterizado pela diversidade (natureza). Para colocar esta diversidade em ordem, é necessário categorização (o que Horkheimer e Adorno chamaram, na *Dialética do Esclarecimento*, de desmistificação, e que conduz diretamente à re-mistificação). Por meio do processo de abstração (isto é, de pensamento) o mundo inteiro fica restrito à fórmula que contém apenas 0 e 1. Esta é a binariedade básica para a qual a binariedade de gênero serve de exemplo. Assim, não é coincidência que a crítica de Horkheimer e Adorno dê importância central às relações de gênero, pois elas servem como exemplo desta lógica irracional da sociedade e da contradição fundamental de que, por meio do conseqüente domínio da natureza, a civilização retorne à mera natureza.

3. Identificação e revolta da natureza.

A *Dialética do Esclarecimento* reúne inúmeras passagens em que a dialética entre mito e esclarecimento, ou entre civilização e barbárie, é exemplificada por meio de figuras do feminino e de relações de gênero. Deste modo, sugiro ler os trechos sobre a formação do sujeito masculino como uma teoria da feminilidade inseparável da teoria da dominação. A imagem da “mulher como natureza” é uma das mais relevantes imagens da feminilidade que podem ser encontradas na *Dialética do Esclarecimento*. Porém, sempre que ocorrem referências à feminilidade, ou ao

princípio de gênero, é sem um ímpeto essencializante. Ao contrário, Horkheimer e Adorno denunciam a “natureza” da feminilidade, ou da mulher, o assim chamado caráter feminino, como sendo plena e essencialmente social. A civilização elege a mulher como símbolo da natureza, e os autores reagem a esta associação, tomando-a como ideologia e decifrando-a não apenas como uma contradição, mas também como uma mentira que ajuda a manter o *status quo* de uma sociedade desigual. Assim, nós lemos na *Minima Moralia*:

A mentira não consiste somente no fato de que a natureza seja afirmada onde é tolerada e implantada, mas o que na civilização passa por natureza é por sua própria substância o mais afastado de toda natureza, a transformação pura e simplesmente de si mesmo em objeto. Essa espécie de feminilidade que apela ao instinto é sempre aquilo mesmo a que cada mulher, com toda a violência - violência masculina -, tem de se constringer a ser: as fêmeas são os homenzinhos. (...) O caráter feminino e o ideal de femininidade segundo o qual ele é modelado são produtos da sociedade masculina. (...) O caráter feminino é como uma cópia calcada no positivo da dominação, e é por isso tão mau quanto esta última. Aliás, tudo o que a palavra natureza designa no contexto da cegueira burguesa não passa de uma chaga da mutilação social (Adorno, 1992, pp.82-83).

Também a *Dialética do Esclarecimento* elucida que as relações de gênero são mediadas pela relação entre sociedade e natureza. A dominação patriarcal de gênero, da qual o caráter feminino é uma manifestação, tem suas próprias bases em uma identificação estrita da mulher com a natureza. Mas, o que de fato é a natureza? Natureza é aquilo que, no curso da civilização ocidental, gradativamente perdeu seu valor intrínseco, sendo objetificado e tão somente dominado. Natureza é apenas o material para uma forma de autopreservação que, dentro da competição capitalista, perdeu sua finalidade - a felicidade - e, em vez disso, tornou-se um fim em si mesma. O eu [*self*], o sujeito autônomo que deveria ser preservado, desaparece neste processo. Isto é expresso enfaticamente na *Dialética do Esclarecimento* (mas também no *Eclipse da Razão*), por exemplo, na nota “O Homem e o Animal”: “A natureza é uma porcaria. Só a força astuciosa capaz de sobreviver tem razão. Ela própria, por sua vez, é pura natureza; toda a maquinaria sofisticada da moderna sociedade industrial é a pura natureza se dilacerando” (Horkheimer & Adorno, 2006, pp.207-208).

De acordo com Horkheimer e Adorno, o processo de autopreservação está vinculado à sociedade masculina, na qual se atribui à mulher uma maior afinidade com a natureza. Por séculos, a imagem da mulher foi considerada o avesso do progresso e da autopreservação. A subjetivação foi um projeto masculino, ainda que nem de longe todos os homens tenham se beneficiado dele. A mulher, porém, foi excluída desse projeto em virtude de seu gênero. Ao longo da história ela foi considerada mais próxima da natureza, tal e qual um animal; não como indivíduo, mas como espécime de seu gênero. Desta maneira, a subjetivação masculina se deu no contexto da natureza

reificante. Tomar a mulher como natureza é um produto da projeção masculina, ela é um arsenal de querereres e desejos estancados: natureza interpretada de modo completamente instrumental. A equação entre o gênero feminino e a natureza é uma construção ideológica, um fantasma que o sujeito masculino necessita para reprimir sua própria natureza interna. Porém, enquanto ideologia, esta equação está baseada em relações sociais reais, em opressão permanente. Se a natureza é transformada em mero material a ser dominado, então ser identificado com ela se torna um veredito:

Quando se afirma ao homem que ele é natureza e nada mais que natureza, ele se torna, no melhor dos casos, objeto de pena. Passivo, como tudo que é apenas natureza, espera-se que ele seja um objeto de “tratamento”, um ser por fim dependente de uma liderança mais ou menos benevolente (Horkheimer, 2015, p.187).

A imagem da mulher como natureza, como a “cópia calcada no positivo da dominação” (Adorno, 1992, p.83), implica precisamente a posição des-subjetivada, a posição objetificada e dominada na qual a civilização colocou a natureza como um todo. Esta imagem da feminilidade deve suas origens à ordem fixa da sociedade masculina e é, assim, não uma expressão da natureza, mas a expressão de uma sociedade que anseia por retornar à natureza. Por conseguinte, a imagem da mulher como natureza serve a uma dupla função: faz lembrar uma nostalgia e um desejo que esta sociedade não pode satisfazer e, ao mesmo tempo, por meio dessa imagem, a nostalgia e o desejo podem ser manifestados de uma forma que não ameace a própria ordem que impede a real satisfação do desejo.

Este motivo percorre a *Dialética do Esclarecimento* como o fio de Ariadne. Inúmeras passagens referem-se diretamente à subjetividade em conexão com relações de gênero e com a identificação com a natureza. Por determinarem estas conexões reais, Horkheimer e Adorno têm sido frequentemente acusados de reproduzir a visão masculina sobre as mulheres. Mas, a meu ver, eles estavam na verdade denunciando esta visão e lendo a imagem da feminilidade como uma escrita espelhada. Consideremos a seguinte passagem:

O homem dominador recusa à mulher a honra de individualizá-la. A mulher tomada individualmente é, do ponto de vista social, um exemplar da espécie, um representante de seu sexo e é por isso que ela, na medida em que está inteiramente capturada pela lógica masculina, representa a natureza, o substrato de uma subsunção sem fim na ideia, de uma submissão sem fim na realidade. A mulher enquanto ser pretensamente natural é produto da história que a desnatura. (Horkheimer & Adorno, 2006, p.93)

Esta é, com efeito, uma passagem significativa que alcança o cerne da dialética da dominação da natureza: em primeiro lugar, não é o homem *per se*, mas o homem enquanto dominador que recusa individualização à mulher - assim, a individualização e a exclusão da individualização estão conectadas e, juntas, formam uma estratégia eficiente de dominação. Em segundo lugar, a passagem afirma que a mulher

individual é *socialmente* transformada em um exemplar da espécie. Somente sendo completamente abarcada pela lógica masculina, isto é, sendo subordinada a categorias que não são próprias, é que a mulher representa a natureza. Essa natureza, por sua vez, não é primária, mas o substrato da dominação. Assim, Horkheimer e Adorno não reproduzem a identificação da mulher com a natureza, como muitos críticos alegam. O que eles efetivamente fazem é evidenciar a não-verdade dessa identificação. A identificação da mulher com a natureza é um fato histórico em sentido literal, isto é, algo produzido pela espécie humana, porém, não em virtude da natureza primária. Do ponto de vista de Horkheimer e Adorno, tomar a mulher como natureza é segunda natureza, imediatidade mediada. E, considerada dessa maneira, em crítica imanente, a imagem da mulher como natureza torna-se inteligível enquanto cultura retornando à natureza. Nesse processo, também a primeira natureza é afetada — pois é percebida apenas como “natural”, como primordial e, assim, como inalterável, mas ela mesma é um resultado da ação humana na história. Esta percepção equivocada se deve ao caráter de fetiche que a natureza assumiu na sociedade, de modo que não pode ser vista independentemente de sua dominação no desenvolvimento histórico do trabalho humano enquanto trabalho alienado.⁴ A noção de uma natureza primária é o ponto no qual o *status quo* é ideologicamente velado e, assim, resguardado de qualquer transformação.

Portanto, a questão não é se a imagem da mulher como natureza é verdadeira ou falsa - ela é, com efeito, ambas: é falsa à medida que significa dominação permanente, e é verdadeira à medida que revela a própria sociedade enquanto intrincada na mera natureza, implicando, negativamente, um acesso à “rememoração [*Eingedenken*] da natureza no sujeito” (Horkheimer & Adorno, 2006, p.44).⁵

4. A “rememoração da natureza no sujeito”: feminilidade como utopia negativa.

Um dos motivos mais complexos na *Dialética do Esclarecimento* é o da “rememoração da natureza no sujeito”. Esta deve ser vista como “o esclarecimento que é mais que esclarecimento”: “é o autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mesma. (...) Natureza que se torna perceptível em sua alienação” (Horkheimer & Adorno, 2006, p.44). O ideograma desta autorreflexão do espírito torna-se uma figura que, nesta cultura, parece estar muito distante do próprio espírito: a

4 De acordo com Marcuse, a dominação que molda a relação humana com a natureza tem três momentos: “primeiro, a dominação sobre si mesmo, a dominação sobre a natureza particular de cada um, sobre as pulsões sexuais [*sensual drives*] que procuram apenas prazer e gratificação; segundo, a dominação do trabalho conquistada por esses indivíduos disciplinados e controlados; e, terceiro, a dominação da natureza externa, da ciência e da tecnologia” (Marcuse, 2007, p.12).

5 Tradução modificada. Na versão em português, Guido A. de Almeida utiliza “consciência da natureza no sujeito” para traduzir “*Eingedenken der Natur im Subjekt*” (Adorno, GS 3, p.58), porém, optamos por “rememoração”, seguindo o termo em inglês utilizado pela autora (*remembrance*) (N.T.).

imagem da mulher como natureza. “A mulher enquanto ser pretensamente natural é produto da história que a desnatura” (idem, p.93). É evidente que Horkheimer e Adorno não consideram a mulher como natureza, mas, ao contrário, consideram-na como representação de uma cultura que recaiu na natureza. E esta é exatamente a posição a partir da qual são capazes de denunciar a falsidade, a brutalidade e a desumanidade dessa identificação. Eles leem esta imagem como um escrito pictográfico e, ao fazê-lo, são capazes de revelar um outro sentido encoberto que também lhe é intrínseco. Eles voltam a imagem da mulher como natureza contra si mesma e, à maneira benjaminiana, escovam-na a contrapelo. Deste modo, resgatam uma *Promesse de Bonheur* ocultada. Em negação determinada, viram esta imagem de cabeça para baixo, e transformam seu significado abstrato em concreto: “a dialética revela (...) toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade” (idem, p.32).

Horkheimer e Adorno “desconstroem” o caráter feminino quando se referem aos seus atributos como beleza, amor sublime, virtude, devoção e prazer: todos são signos da cultura, contrapostos, então, à mera natureza. Eles decifram estas características da feminilidade, geralmente associadas à natureza, como “máscaras da natureza, nas quais ela reaparece transformada e se torna expressão de seu próprio contrário” (Horkheimer & Adorno, 2006, p.204). A falsidade da imagem da mulher como natureza torna-se evidente aqui: a natureza ocorre nesta imagem apenas de forma danificada. A mulher supostamente representa a natureza, mas sua imagem, de fato, significa a cultura. A imagem da mulher media a natureza devastadora, que realmente é temida, e a despoja de seu poder. A ameaça que a natureza significa para a civilização é quebrada e, negativamente, a possibilidade de reconciliação aparece. Na imagem da mulher, tal como Horkheimer e Adorno a consideram, a natureza é rememorada como cultura. Procedendo da opressão e significando, assim, regressão, a imagem da mulher como natureza contém ao mesmo tempo o seu oposto: a natureza rememorada. “Como representante da natureza, a mulher tornou-se na sociedade burguesa a imagem enigmática da sedução irresistível e da impotência. Ela espelha assim para a dominação a vã mentira que substitui a reconciliação pela subjugação da natureza” (idem, p.65). Assim como no pensamento, na razão e na linguagem, também na beleza que é atribuída à mulher a dominação ocorre enquanto contradição consigo mesma.

Desta maneira Horkheimer e Adorno colocam a imagem da mulher como natureza em um nível mais alto de concretude. De uma imagem irrefletida que simplesmente confronta o pensamento, ela se torna um conceito, mediado em sua historicidade e preenchido de significado. Não se trata mais de uma imagem abstrata, mas concreta no sentido de que seus múltiplos componentes, propósitos e atribuições

tornam-se visíveis em seu próprio imbricamento. Sem este pensamento libertador, a natureza permanece presa na imagem. A imagem, ela mesma, não é derivada das afinidades secretas das coisas, mas unicamente das relações reais de poder. A crítica encoberta destas relações de poder só pode ser verbalizada por meio da linguagem, em uma crítica imanente: a imagem precisa ser transformada em conceito. Assim, o espírito no qual a natureza é espelhada dá voz à imagem: “... se à natureza é dada a oportunidade de espelhar-se no reino do espírito, ela conquista certa tranquilidade ao contemplar sua própria imagem” (Horkheimer, 2015, p.196).

5. Para além da identidade

Horkheimer e Adorno se utilizam de imagens de gênero para ressaltar a necessidade de uma forma de amor que transgride as fronteiras da realidade e, assim, implique uma forma diferente de desejo e prazer. Não se pode imaginar como isso seria, já que todos os conceitos e ideias de que dispomos para pensar e descrever a utopia estão vinculados ao princípio de realidade aqui e agora. Por isso a utopia precisa ser negativa: qualquer noção positiva necessariamente reproduziria os poderes já existentes. Mas, ainda assim, conceito e linguagem são necessários para transformar imagens petrificadas e estereotipadas em imagens em movimento, que liberariam seu sentido encoberto.

A feminilidade torna-se um lugar-tenente [*placeholder*] para o não-idêntico. O poder do amor que a mulher está (impotentemente) representando na sociedade burguesa faz lembrar uma relação de redenção com a natureza que ainda está por vir. Porém, a realidade não é um bom lugar para aqueles que representam o não-idêntico, como Horkheimer e Adorno claramente formularam na *Dialética do Esclarecimento* no que diz respeito ao antissemitismo, mas também ao antifeminismo - em ambos a dominação se torna sua própria legitimação:

A explicação do ódio contra a mulher, enquanto criatura mais fraca em termos de poder físico e espiritual e marcada na testa pelo estigma da dominação, é a mesma do ódio aos judeus. Nas mulheres e nos judeus é fácil ver que há milênios não exercem qualquer dominação (Horkheimer & Adorno, 2006, p.93).

Para que sobrevivessem, os judeus assimilaram-se a uma civilização hostil, e essa assimilação se voltou dialeticamente contra eles próprios: “Todavia, sempre que renunciavam à diferença relativamente ao modo de ser dominante, os bem-sucedidos recebiam em troca o caráter frio e estoico que a sociedade até hoje impõe às pessoas” (idem, p.140). Em uma sociedade antissemita, a assimilação judaica implica sempre também assimilação ao antissemitismo e, assim, sua reprodução.

Horkheimer observa o mesmo dilema também no que diz respeito à adaptação da mulher à sociedade patriarcal. Numa nota intitulada “Falso Papel das Calças”

[“Falsche Hosenrolle”], escrita na mesma época que “Para Além do Princípio de Gênero” (no início da década de 1950), Horkheimer trata da força integradora de uma sociedade radicalmente integrada. Ele se refere à inversão do que chama de velho papel das calças, isto é, figuras masculinas sendo encenadas por mulheres:

O motivo pelo qual eu não aprecio a moda das *Slacks*:⁶ a mulher caminha hoje como um homem, cigarro na boca, os cantos da boca para baixo, a testa enrugada: como o senhor desta civilização que esmaga a natureza. É acentuada a igualdade com o homem, cujo papel civilizatório instrui tão mal a mulher. Ela mostra todos os males do assimilado ao opressor. O erótico é imediatamente negado nesta liberdade licenciada - em contraste com o velho papel das calças (Horkheimer, 1991, p.189).

Tais afirmações podem soar antiquadas, culturalmente conservadoras e apegadas a imagens e papéis de gênero tradicionais. Porém, Horkheimer não abomina a mulher que adere à moda *Slack*, o que ele abomina é o papel ao qual ela se ajusta: o senhor dessa civilização que esmaga a natureza. O direito de se ajustar a este papel não é negado à mulher enquanto mulher - mas o resultado não será uma sociedade mais emancipada, mais livre, ou melhor. O estatuto de sujeito, por muito tempo negado às mulheres e que elas podem obter por meio desse ajustamento, afirma o *status quo* e, com isso, o princípio de gênero no qual o masculino triunfa sobre tudo que não seja similar a ele. A integração radical é um processo que reduz tudo ao idêntico. O princípio de realidade, a sociedade, efetivamente se converte em uma unidade coesa que não deixa espaço nem escape, e que sequer por um momento permite suspeitar que a resistência é possível. A emancipação da mulher na sociedade patriarcal também implica ajustamento à sociedade patriarcal e, em última análise, implica uma crescente identificação totalizada *dentro da* sociedade patriarcal. Por vezes, Horkheimer e Adorno são acusados de conservadorismo cultural, particularmente no que diz respeito a relações de gênero e família, apesar de denunciarem a integração total que conserva a cultura e mantém o *status quo* intacto. Esta integração deve ser entendida a partir da lógica do sistema, cujo princípio é a troca universal, um princípio originalmente relacionado ao princípio de identificação. Para a valorização do capital, o gênero da força de trabalho explorada não é diretamente importante, de modo que as relações do capital integram as mulheres e lhes dão acesso às liberdades do *status quo*. A diferença é estabelecida na sociedade que, indubitavelmente, molda as condições das estruturas sócio-políticas de realização do valor capitalista - de modo que as relações de gênero não são extrínsecas às relações sociais do capital. Isso se torna evidente quando os poderes existentes triunfam sobre a emancipação.

O que desaparece com a integração total é a voz silenciosa do não-idêntico,

⁶ *Slack* é um modelo de calças que marcou a moda feminina dos anos 1940, com cintura alta, ajustada no quadril e folgada no comprimento das pernas (N.T.).

que é, no entanto, indispensável para um modo de identificação que não seja totalitário, mas que se encontre no devir. O eu [*self*] é idêntico na medida em que se torna o que ainda não é. Contudo, a forma cultural predominante do eu idêntico é o caráter “determinado e viril do homem” (Horkheimer & Adorno, 2006, p.39). Os autores mostram que esse eu idêntico se dissolve porque exclui categoricamente o não-idêntico. A identidade se perde no conformismo, no direcionamento externo, no funcionamento e no ajustamento irrefletidos. A modernidade avançada mostra que a não-identidade, quando forçosamente excluída, triunfa sobre a identidade, assim como a natureza, quando tão somente dominada, triunfa sobre o indivíduo e sobre a civilização. O que se chama de “rememoração da natureza no sujeito” está vinculado ao reconhecimento redentor do não-idêntico no interior da identidade, e não à dissolução completa da identidade ou à negação do não-idêntico.

Estas considerações parecem inspiradas pela abordagem tátil de Walter Benjamin, usada não apenas em seus trabalhos tardios sobre Baudelaire e Paris como capital do século XIX. Já seus primeiros trabalhos exalam o poder da imagem em que o pensamento se alastra e penetra, tornando-se assim uma imagem dialética. Por exemplo, na *Metafísica da Juventude* [*Metaphysik der Jugend*], mais especificamente nas passagens sobre Safo e suas amigas mulheres, Benjamin desenvolve uma utopia de reconhecimento da linguagem para além da esfera da mera mensagem e do poder. A linguagem de Safo e suas amigas era corpórea e sensual. “Como falavam Safo e suas amigas? (...) Elas aproximavam seus corpos e se acariciavam. Sua conversa se libertava do objeto e da linguagem. (...) O amor de seus corpos é sem procriação, mas seu amor é bonito de se ver” (Benjamin, 1991, pp.95-96). O amor e a conversa entre estas mulheres parecem estar isentos do domínio da mera autopreservação. Do ponto de vista de Benjamin, a dicotomia entre sujeito e objeto que caracteriza o princípio de realidade é suspensão, não é este o ponto de referência para Safo e suas amigas mulheres.

Retomando a nota “Para além do princípio de gênero”, Horkheimer inesperadamente passa da teoria das pulsões de Freud para a filosofia da história de Hegel: o momento de conexão é a identidade. Aquilo que é subjetivo, as pulsões, ocorre basicamente como a astúcia da razão, deste modo produzindo identidade. Contudo, “ignora, em seu otimismo fantástico, a possibilidade de fracassos” (Horkheimer, 1991, p.194). O subjetivo e o objetivo permanecem polos não-reconciliados enquanto a meta do subjetivo for o estabelecimento da identidade. Na referência pictográfica de Benjamin a Safo e suas amigas, a divisão sujeito-objeto desaparece, e o sujeito na sua forma patriarcal parece estar suspenso. A subjetividade para além do domínio da sociedade patriarcal é antecipada nessa imagem, porém, ainda assim, é mantida aberta, permanece um terreno desconhecido e, portanto, uma questão de utopia negativa.

6. Conclusão

Horkheimer e Adorno sugerem uma leitura das imagens da feminilidade que não dissolve a ambiguidade pertencente a elas. Antes, eles tentam pensar para além e através da ambiguidade das imagens: considerando que elas são parte fixa do ajustamento patriarcal e da instrumentalização da feminilidade e, ao mesmo tempo, apontam de modo indeterminado para além do domínio das relações patriarcais de poder já existentes. Eles tomam a imagem da mulher enquanto natureza literalmente, considerando-a como uma escrita espelhada e transformando-a em uma imagem dialética. Assim, tanto sua falsidade quanto o vislumbre de uma natureza rememorada podem ser percebidos. As imagens da feminilidade sustentam a promessa de redenção por entre um véu de dominação. Elas não são a própria redenção, porém mostram a necessidade e a possibilidade da redenção.

Neste pano de fundo, as duas objeções da teoria feminista contra a Teoria Crítica - a saber, sobre uma falta de atenção à subjetividade e atividade [*agency*] das mulheres e sobre uma falta de questionamento do conceito binário de gênero, de modo a reproduzir o que hoje é reconhecido como um elemento essencial da ordem de gênero burguesa hegemônica - dificilmente se sustentam. Horkheimer confronta a ideia de uma natureza feminina primária, assim como a ideia de uma natureza primária de modo geral. O gênero é claramente um resultado das relações de poder existentes. Dado que a Teoria Crítica de Horkheimer e Adorno é uma teoria emancipatória num sentido mais amplo, a ideia da subjetivação feminina é importante enquanto uma utopia negativa. Por isso, tomada literalmente como uma forma de subjetivação para além do domínio patriarcal da identificação, ela está reservada para uma sociedade redimida. O que não significa, no entanto, que a mulher não possa ser individualizada e ter subjetividade. Porém, essa é uma subjetividade que elas partilham com os homens, sendo, assim, parte do mesmo. Apenas sua imagem vai além, apesar de essa própria imagem derivar da opressão. A possibilidade de redenção pode ocorrer negativamente naquele espaço que se encontra mais distante da liberdade.

Referências

- Adorno, T. (1992). *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática.
- Benjamin, W. (1991). "Metaphysik der Jugend". In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kulke, C. e Scheich, E. (orgs.) (1992). *Zwielicht der Vernunft: Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*. Pfaffenweiler: Centaurus.

- Kulke, C. (org.) (1998). *Rationalität und sinnliche Vernunft: Frauen in der patriarchalen Realität*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Horkheimer, M. (1991). *Gesammelte Schriften*, vol. 6. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2006). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2015). *Eclipse da Razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo, SP: UNESP.
- Marcuse, H. (2007). “Freedom and Freud’s Theory of Instincts”. In: *The Essential Marcuse*. Andrew Feenberg e W Leiss (orgs.). Boston Mass: Beacon Press.

Recebido em: 07.04.2017

Aceito em: 07.05.2017

Summary

Editorial 9

Articles

Genealogy and critical historicism: two models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno's writings 13

JOHN ABROMEIT

The presence of Nietzsche in the intellectual path of Horkheimer 39

EDUARDO BRANDÃO

The theme of reason for Horkheimer and Schopenhauer 49

MARIA LÚCIA CACCIOLA

Rethinking the sociological deficit of critical theory: from Honneth to Horkheimer 63

RÚRION MELO

Reason, Philosophy and Education (Bildung) in Max Horkheimer 77

FRANCIELE BETE PETRY

Critique of the Left, Critique of Reason - An Overview on Horkheimer's Thought in the 1940s 93

LUIZ REPA

Sumário

Crises and transformations of capitalism - Friedrich Pollock's epochal diagnosis FERNANDO RUGITSKY	111
“Beyond the Gender Principle” - Horkheimer and Adorno on the Problem of Gender and Identification KARIN STOEGNER	135
Summary	153