

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ANDRÉ MOTTA MACEDO

RAZÃO INSTRUMENTAL E VONTADE: Max Horkheimer e o pessimismo
metafísico de Arthur Schopenhauer

Uberlândia
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ANDRÉ MOTTA MACEDO

RAZÃO INSTRUMENTAL E VONTADE: Max Horkheimer e o pessimismo
metafísico de Arthur Schopenhauer

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: História, Cultura e Sociedade.

Orientador: Professor Dr. Rafael Cordeiro Silva

Uberlândia
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M141r Macedo, André Motta, 1988-
2016 Razão instrumental e vontade : Max Horkheimer e o
 pessimismo metafísico de Arthur Schopenhauer / André
 Motta Macedo. - 2016.
 119 f. : il.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Horkheimer, Max, 1895-1973 -
Crítica e interpretação - Teses. 3. Schopenhauer, Arthur,
1788-1860 - Crítica e interpretação - Teses. 4. Pessimismo
- Teses. 5. Razão - Teses. I. Silva, Rafael Cordeiro. II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

RAZÃO INSTRUMENTAL E VONTADE: Max Horkheimer e o pessimismo
metafísico de Arthur Schopenhauer

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: História, Cultura e Sociedade.

Uberlândia, 29 de março de 2016

Banca examinadora:

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos
(Examinador – UFABC)

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto
(Examinador – UFU)

Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva
(Orientador – UFU)

Àqueles que me alimentam... eles também me matam.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Uberlândia e ao Programa de Pós Graduação em Filosofia, pela oportunidade de realizar esta dissertação.

Aos docentes do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, pela qualidade da formação acadêmica recebida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa de estudos, sem a qual a realização deste trabalho não seria possível.

Aos técnicos administrativos, pela dedicação aos discentes e esforços contínuos para a excelência do curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

A meus amigos, eles sabem quem são.

A meus pais, Edilson Macedo e Sônia Beatriz Motta Macedo, e irmãos, Alexandre Motta Macedo e Aline Motta Macedo.

E, finalmente, a meu orientador, a quem eu também dediquei este modesto trabalho, Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva, pelo rigor exigido, pela paciente orientação, pelas inúmeras leituras e correções desta dissertação; a ele devo o auxílio por atravessar passagens obscuras dos textos de Max Horkheimer, bem como sugestões para incluir algumas notas e comentários na letra deste trabalho.

Descobrimos no próprio espírito de nossa civilização, e coextensiva à sua história, a vizinhança da violência e da Razão, com a segunda não chegando a estabelecer seu reino a não ser através da primeira. A Razão ocidental remete à violência como à sua condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não é ela própria encontra-se em “estado de pecado” e cai então no campo insuportável do desatino. E é segundo essa dupla face do Ocidente, sua face completa, que deve se articular a questão de sua relação com as culturas primitivas (CLASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p.24).

RESUMO

Esta dissertação investiga a relação que Max Horkheimer estabelece, ao longo de seus escritos tardios, com o pessimismo metafísico de Arthur Schopenhauer. Desse modo, nós analisamos alguns textos que recobrem a década de 1940, época em que Horkheimer dá corpo a uma radical crítica da razão instrumental. Essa época prepara a passagem para a fase final de seu pensamento: a fase tardia que se inicia mais ou menos nos anos de 1957/1959 e tem seu término no ano de sua morte, 1973. O maduro Horkheimer é de fato um pessimista declarado, mas apenas em relação às alternativas teóricas que pretendem salvaguardar o bem estar social, ou seja, é um pessimista estritamente teórico. Nesse sentido, tentamos determinar em que consiste o conceito de razão instrumental no pensamento de Max Horkheimer, bem como alguns de seus desdobramentos. Ademais, tencionamos apresentar alguns conceitos fundamentais do pensamento schopenhaueriano, dentre eles o conceito de Vontade, que se relacionam com a filosofia de Horkheimer. E finalmente, tratamos de mostrar a ligação direta, estabelecida por Horkheimer, entre razão instrumental e Vontade.

Palavras-chave: Horkheimer. Pessimismo Metafísico. Razão Instrumental. Schopenhauer. Teoria Crítica. Vontade.

ABSTRACT

This dissertation investigates the relationship that Max Horkheimer sets, over his later writings, with the metaphysical pessimism of Arthur Schopenhauer. Thus, we analyze some texts that covering the 1940s, a time when Horkheimer embodies a radical critique of instrumental reason. This time preparing the transition to the final phase of his thought: the late phase that begins more or less in the years 1957/1959 and has its end in the year of his death in 1973. The mature Horkheimer is indeed a pessimistic declared, but only in relation to the theoretical alternatives that aim to safeguard the social welfare, ie, it is a purely theoretical pessimistic. In this sense, we try to determine what constitutes the concept of instrumental reason in the thought of Max Horkheimer, as well as some of its developments. Furthermore, we intend to present some basic concepts of Schopenhauer thought, including the concept of Will, which relate to the philosophy of Horkheimer. And finally, we try to show the direct link made by Horkheimer, between instrumental reason and Will.

Keywords: Critical Theory. Horkheimer. Instrumental Reason. Metaphysical Pessimism. Schopenhauer. Will.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. RAZÃO INSTRUMENTAL: A ANTECÂMARA DO MUNDO	14
- 2.1. <i>RAZÃO E AUTOCONSERVAÇÃO: CAMINHO SEM VOLTA, LABIRINTO SEM SAÍDA?</i>	15
- 2.2. <i>ECLIPSE DA RAZÃO: AINDA É POSSÍVEL PENSAR O HOMEM EM TERMOS DE AURORA?</i>	22
___ 2.3. <i>DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: O CONCEITO DE ESCLARECIMENTO (AUFKLÄRUNG)</i>	47
___ 2.4. <i>ENFIM PESSIMISMO?</i>	54
3. O PESSIMISMO METAFÍSICO DOS ÚLTIMOS ANOS.....	58
___ 3.1. <i>PESSIMISMO TARDIO: CONCEITOS AXIAIS</i>	59
___ 3.2. <i>BREVE PANORAMA SOBRE A FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA E O SIGNIFICADO DO PESSIMISMO</i>	66
___ 3.3. <i>AS CONFERÊNCIAS NA SCHOPENHAUER GESELLSCHAFT</i>	74
- 3.4. <i>OS APONTAMENTOS TARDIOS – NOTIZEN 1949-1969</i>	92
___ 3.5. <i>PESSIMISMO: CONGÊNITO OU ADQUIRIDO?</i>	108
4. CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

1. INTRODUÇÃO

Fundado oficialmente em fevereiro de 1923, o Instituto de Pesquisas Sociais teve, a partir de 1930, Max Horkheimer como seu diretor e também professor da cátedra de filosofia social. Nascia aí a teoria crítica, uma espécie de novo conceito de teoria social com perspectivas prático-emancipatórias, e que mais tarde viria a ser conhecida como “Escola de Frankfurt”¹. Com a ascensão do nacional-socialismo ao poder em janeiro de 1933, Horkheimer e outros membros do Instituto emigraram para os Estados Unidos. Já estabelecido em Nova Iorque dá à luz, em 1947, uma de suas principais obras: *Eclipse da Razão*². A obra é resultado de uma série de cinco conferências proferidas por Horkheimer nos meses de fevereiro e março de 1944 na Universidade de Columbia, em Nova Iorque. E ao mesmo modo a *Dialética do Esclarecimento* foi escrita em estreita colaboração com Theodor W. Adorno.

É na *Crítica da Razão Instrumental* que o maduro Horkheimer desvela o conceito de razão que se encontra nas bases da moderna sociedade industrial e sua cultura de massas. Aponta para a lógica de dominação que subjaz ao social e para a perversão da razão em seu extremo oposto: o irracional. Critica a redução da razão a uma razão meramente instrumental e de autoconservação alheia à reflexão. Horkheimer elabora sua crítica à razão e seus desdobramentos tendo em vista o seguinte paradoxo: por que ao avanço da ciência e da técnica está entranhado um crescente processo de desumanização? Por que o progresso produz a autodissolução da razão?

Inclusive, apesar da ampliação do horizonte do pensamento e da ação a efeitos do saber técnico, a autonomia do indivíduo, sua capacidade de oferecer resistência ao aparato crescente de manipulação das massas, a força de sua imaginação, seu juízo independente, parecem retroceder claramente (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 43, tradução nossa).

¹ “Convém lembrar, todavia, que a idéia de uma escola específica só se desenvolveu depois que o *Institut* foi obrigado a sair de Frankfurt (o termo em si só foi usado quando ele voltou à Alemanha, em 1950).” (JAY, *A imaginação dialética*, p. 29).

² Lembremos que no ano de 1967 a obra *Eclipse da Razão* foi traduzida para o alemão sob o título *Crítica da Razão Instrumental*.

A partir da metade da década de 1950, na assim chamada filosofia tardia de Horkheimer, há uma maior aproximação de seu pensamento com o pessimismo metafísico de Arthur Schopenhauer. Dizemos maior aproximação porque “na verdade, o primeiro livro de filosofia efetivamente lido por Horkheimer foi *Aforismos para a sabedoria de vida*, de Schopenhauer, que Pollock lhe dera (...)” (JAY, *A imaginação dialética*, p. 87). Durante essa época Horkheimer profere, na Sociedade Schopenhauer de Frankfurt, uma série de cinco palestras que dialogam diretamente com o pensamento desse filósofo: *Schopenhauer e a sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961), *Religião e filosofia* (1967), *Pessimismo hoje* (1969) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e a religião* (1971).

Sobre o influxo de Schopenhauer, Horkheimer descarta toda possibilidade de reconciliação entre a razão objetiva e subjetiva – projeto apresentado no último capítulo de *Eclipse da Razão*. Há uma associação entre razão instrumental e Vontade – princípio do mundo para Schopenhauer. A razão subjetiva tornou-se um cego instinto de autoconservação. Por fim, Horkheimer se aproxima da teologia, da religião em seu bom sentido enquanto “anseio pelo inteiramente outro”. Identifica-se, portanto, com o pessimismo teórico – pois vê a impossibilidade de se pensar uma teoria crítica que contenha a perspectiva de uma transformação social – e com o otimismo prático, pois a transformação social agora brota de um anseio.

Em sua segunda conferência sobre Schopenhauer – *A atualidade de Schopenhauer* (1961) – Horkheimer parece, de certo modo, justificar a aproximação de seus estudos com esse pensador. Apesar de não prometer nada, de não propor nenhum programa prático, a filosofia de Schopenhauer critica todos os programas já propostos. Há um momento “negativo” em seu pensamento que muito dificilmente conduziria à resignação e à incorporação ao estabelecido, ao *status quo*. Schopenhauer denuncia os ídolos e não justifica o sofrimento, a marcha sangrenta da história. Não identifica a história com o progresso – o progresso da técnica e da ciência é apenas a objetivação continuada do enigma do mundo, isto é, são aparências de um desejo insaciável, de uma Vontade cega. Chama a atenção para a consciência do desamparo e miséria da condição humana como o fundamento da

solidariedade entre os homens³. Assim, esta dissertação se justifica como uma tentativa de dar o devido valor ao estreitamento de laços entre Horkheimer e o pessimismo metafísico de Schopenhauer, ajudando a expandir as reflexões sobre o assunto, bem como possibilitando expor a configuração da filosofia tardia de Max Horkheimer. Além disso, este trabalho também se justifica pela tentativa de fornecer uma resposta satisfatória ao seguinte problema: Max Horkheimer, na fase final de seu pensamento, que se desdobra a partir do ano de 1959 até sua morte em 1973, foi de fato um pessimista, no sentido forte do termo, ou apenas cultivou um renitente ceticismo em relação ao futuro das sociedades modernas? Uma resposta provisória, que nos conduzirá nesta investigação, e que se configura como nossa hipótese de trabalho, é esta: sim, Max Horkheimer foi de fato um pessimista em seu pensamento tardio, mas um pessimista apenas em relação às alternativas teóricas que pudessem salvaguardar o bem estar social, isto é, foi um pessimista teórico. Em vista disso, tomemos como mote, e também provocação, uma importante passagem do prefácio de 1968 (redigido por Horkheimer a propósito da reedição de alguns ensaios da década de 1930 publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung*) que de certo modo justifica nossa escolha do estudo da relação entre Horkheimer e Schopenhauer:

O pessimismo metafísico, momento implícito de todo pensamento genuinamente materialista, foi-me desde sempre familiar. Meu primeiro contato com a filosofia deve-se à obra de Schopenhauer; a relação com a doutrina de Hegel e Marx, a vontade tanto de compreender como de mudar a realidade social não extinguiram, apesar do contraste político, minha experiência com sua filosofia (HORKHEIMER, *Teoria Crítica* 1, p. 4).

Nesse sentido, alguns poderiam nos perguntar: “Por que a escolha de um recorte metodológico que analisa textos que recobrem as décadas de 1940 e 1950 em diante, mas exclui a análise de textos referentes à década de 1930?”. Embora Horkheimer afirme textualmente sua afinidade desde jovem com o pessimismo de Schopenhauer, devemos cultivar alguma cautela em relação a essa afirmação e não aceitá-la inocente e cegamente. Nos escritos de 1930, construtores de um materialismo interdisciplinar, não há a ordenação de um pessimismo metafísico sistematizado como há nos textos da fase final e, além

³ Lembremos que é a *compaixão* o fundamento de toda a ética schopenhaueriana.

disso, devemos levar em consideração que as afirmações do prefácio em questão “constituem uma releitura feita pelo autor à luz de seu pensamento dos anos 1960. É o Horkheimer de ‘hoje’ relendo o Horkheimer de ‘ontem’, e por isso afirma não endossar *ipsis litteris* o que havia escrito anteriormente” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 260). Para mostrar todo esse caminho escolhemos como nosso amparo os textos indicados a seguir: o estudo de nosso tema central, qual seja, a relação entre *Razão Instrumental* e *Vontade*, está especificamente vinculado à leitura pormenorizada das seguintes obras: **Razão e autoconservação** (1942), **Eclipse da Razão** (1947), **Dialética do esclarecimento** (1947), **Schopenhauer e a Sociedade** (1955), **A filosofia como crítica da cultura** (1959), **A atualidade de Schopenhauer** (1961), **Religião e filosofia** (1967), **Pessimismo hoje** (1969) e **O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e a religião** (1971), **Apontamentos 1949-1969** (1974). Todos esses escritos são de Max Horkheimer. Ademais, nosso estudo contempla a leitura parcial de **O Mundo como Vontade e Representação** de Artur Schopenhauer bem como da bibliografia secundária existente sobre o tema estudado, indicada no derradeiro item deste trabalho – Referências Bibliográficas.

Nesse sentido, nosso objetivo geral será expor a relação que Max Horkheimer estabelece, ao longo de seus escritos tardios, com o pessimismo metafísico de Arthur Schopenhauer, enquanto nossos objetivos específicos gravitarão em torno da tentativa de 1º: determinar em que consiste o conceito de *Razão Instrumental* no pensamento de Max Horkheimer, bem como alguns de seus desdobramentos; 2º: apresentar alguns conceitos fundamentais do pensamento schopenhaueriano – dentre eles o conceito de *Vontade*; 3º: mostrar a relação entre *Razão Instrumental* e *Vontade*.

Desse modo, no item 2. *Razão Instrumental: a antecâmara do mundo*, bem como em seus subitens, tentamos mostrar, a partir da análise de alguns textos específicos, como a crítica à razão instrumental empreendida por Max Horkheimer ao longo da década de 1940 preparará o terreno para o pessimismo da fase final de seu pensamento. Por outro lado, no item 3. *O pessimismo metafísico dos últimos anos*, bem como em seus subitens, tentamos mostrar, a partir da análise dos conceitos axiais que permeiam o pessimismo tardio do filósofo e que estão em estreita relação com a filosofia

schopenhaueriana, o modo pelo qual se configura o pensamento tardio de Max Horkheimer.

2. RAZÃO INSTRUMENTAL: A ANTECÂMARA DO MUNDO

Antes de tudo é importante dizer que a tenaz crítica à razão instrumental, empreendida por Max Horkheimer a partir da década de 1940 até os finais da década de 1950, é o arado solo onde vicejará mais tarde aquele patente pessimismo⁴ que recobre a extensão dos anos 1959 até o ano de sua morte (1973), e que se fará sentir sob a forma de palestras, seminários, entrevistas e, sobretudo, naqueles aforismos marginais que compõem os apontamentos reunidos em sua obra póstuma *Notizen 1949-1969*.

A crítica à razão formalizada brota de um contexto (sombrio!) muito específico. São três as colunas que conformam as experiências “desfrutadas” por Horkheimer e também pelos membros da primeira geração daquilo que se habituou chamar Escola de Frankfurt. A primeira experiência diz respeito à formação e condução da União Soviética sob a bota militar do conjunto dos métodos políticos, econômicos e sociais aplicados por Stalin no período em que predominou politicamente na U.R.S.S (1924-1953). O aspecto mais significativo do stalinismo foi aquele da burocratização acelerada que revela, colocada a lente mais próxima à malha burocrática, os fios do poder, do controle, da alienação e de suas nefastas consequências. A segunda experiência diz respeito à consolidação dos regimes fascistas por toda a Europa, principalmente o nacional-socialismo alemão e suas respostas de feitiço terrorista à crise econômica geral e às possibilidades internas de transformação revolucionária. A terceira experiência diz respeito à democracia de massa norte-americana. A manipulação psicológica das massas como fator organizacional do sistema e como criador de um consenso social que dispensa o uso da força física, em suma, a transformação da psicotécnica em instrumento de engenharia social é um dos pontos nodais da crítica.

Logo abaixo reunimos um conjunto de textos, cada um com suas peculiaridades, que dão uma amostra da radical crítica da razão encetada por Horkheimer durante a década de 1940. São textos que comportam certo grau

⁴ Falar de um pessimismo patente não nos autoriza a afirmar de imediato que exista um pessimismo latente nas fases iniciais (1930-1937) e intermediárias (1940-1959) do pensamento filosófico do autor. Apenas queremos mostrar com isso que o velho Horkheimer (1959-1973) é, fora de dúvida, um pessimista metafísico declarado, como ficará evidente na segunda parte deste trabalho.

de radicalidade (ou de desilusão?), mais visíveis no último e no primeiro, enquanto os intermediários são mais, digamos assim, esperançosos em relação a uma autossuperação da razão. São os textos: *Razão e autoconservação* (1942); *Eclipse da razão* (1947) – publicada em 1967 na Alemanha sob o nome de *Crítica da razão instrumental*; *Dialética do esclarecimento* (1947); *A filosofia como crítica da cultura* (1959). Assim dito, passemos ao próximo passo.

2.1. RAZÃO E AUTOCONSERVAÇÃO: CAMINHO SEM VOLTA, LABIRINTO SEM SAÍDA?

Com a mudança de Theodor W. Adorno para a Califórnia, onde Horkheimer já estava estabelecido, os pensamentos de ambos os filósofos se entrecruzam definitivamente. Sob o impacto das conversas com Adorno, Horkheimer publica, em 1942, um de seus ensaios mais ácidos: *Razão e autoconservação*. Aqui Horkheimer parece se perguntar: “O que provocou esta seca medonha? Como chegamos a este deserto das ideias?”. Seu diagnóstico é preciso: “Os conceitos fundamentais da civilização ocidental se acham próximos a sua desintegração. O conceito de razão ocupa um lugar preponderante entre eles” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 141 – tradução nossa). Os conceitos de liberdade, justiça, verdade, etc., isto é, os conceitos fundamentais da metafísica ocidental, parecem não desempenhar mais papel algum. Por que isso ocorre? Porque “desde o princípio o conceito de razão incluiu em si mesmo o de crítica” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 142), ou seja, há uma dialética interna à razão que faz com que a própria razão, ao longo da história, esvazie-se, a cada passo que dá, rumo à autodissolução. Eis o tom de lamento do filósofo: “Hoje em dia, a depuração cética não deixou grande coisa do conceito de razão. Este foi socavado. A razão, ao destruir os fetiches conceituais, anula finalmente o conceito de si mesma” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 143). A razão está esvaziada de todo sentido, passa a ser somente mais uma palavra entre outras, uma mera alegoria e não mais o “órgão das ideias eternas”⁵.

⁵ Recordemos, talvez fora de hora, que este ensaio parece ser uma espécie de preparação para a série de cinco conferências proferidas por Horkheimer na Universidade de Colúmbia em

No entanto, a razão, outrora algo mais substantivo, ainda não se autodissolveu por completo. O fato é que foi rebaixada drasticamente a mero instrumento. Reduz-se ao círculo das estratégias, tanto as de guerra quanto as de organização e direção no interior das empresas. Resta-lhe o cálculo ideal da escolha entre os meios necessários e disponíveis para que se alcance determinado fim. Atém-se, portanto, ao autointeresse, ao benefício próprio de modo frio e lúcido. A lírica deste ensaio nos aparece bem clara:

[...] Horkheimer parece convencido que o aspecto geral de algo mais substancialmente racional que a razão instrumental foi perdido, ou, de qualquer maneira, removido do horizonte da real experiência histórica. Esse pessimismo é capturado em *Razão e autoconservação* (1942), que pode ser considerado um estudo preparatório para a *Dialética do esclarecimento*. O leitmotiv de *Razão e autoconservação* é que por mais que a razão possa estar em uma não antagonística sociedade reconciliada, na moderna sociedade industrial ela é uma ferramenta na luta pela sobrevivência individual e coletiva, e permanece assim mesmo após a batalha pela sobrevivência ter sido ganha em termos objetivos (SCHECTER, *The critique of instrumental reason from Weber to Habermas*, p.89 – tradução nossa).

Parece, portanto, não haver saída alternativa para este caminho que a razão trilhou. O benefício próprio (a autoconservação) é entendido como uma categoria social que determina a adaptação animal do indivíduo à sociedade.

Durante o período clássico da filosofia, a razão foi vista como esfera mediadora entre indivíduo e sociedade, isto é, deveria haver uma harmonia entre os interesses dos indivíduos e os da coletividade, pois “sem a coletividade o indivíduo não é nada” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 146). A ideia está bem expressa na *Política* de Aristóteles:

[...] o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, [...] será um bicho ou um deus. [...] a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; [...] (ARISTÓTELES, *Política* 1253a, p.53-55).

Nova Iorque e que darão origem ao livro *Eclipse da razão*. Nesta obra Horkheimer dá corpo, no primeiro capítulo, à exaustiva dicotomia entre razão subjetiva e razão objetiva que aqui é esboçada muito levemente.

Tal ideal de harmonia cede lugar ao ideal moderno. A harmonia entre indivíduo e sociedade agora se dá por intermédio de uma razão repressora dos instintos brutais. Ao longo das épocas históricas a repressão que era externa se internaliza – o conceito de vocação em Lutero, a ideia de profissão do protestantismo ascético consolidam a internalização dos instintos e o surgir de uma individualidade racional voltada ao autointeresse. Está instaurado o mal-estar na civilização. A sociedade só pode surgir com a repressão dos instintos:

[...] isto parece ser o mais importante, é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa “frustração cultural” domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens [...] (FREUD, *O mal-estar na civilização*, p.43).

Ademais, é pelo próprio nome que Horkheimer chama à memória a perene situação dos humilhados, dos pobres e desfavorecidos que devem se adaptar a qualquer custo. São sempre violentados, sinal de que “nunca foram alcançados pela civilização” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 147). O vínculo entre razão e dominação é cada vez mais claro⁶.

A promoção do interesse individual entra em cena efetivamente com a consolidação do tipo burguês. Seu critério que subsume todos os outros é o autointeresse. O princípio de uma universalidade da razão que significa a conformidade de interesses de todos os indivíduos, ou seja, a harmonia dos interesses dos indivíduos entre si, não se faz possível em uma sociedade dividida em classes. A liberdade, entendida como a superação de uma mera liberdade instintiva animal (autoconservação) e de uma liberdade apenas mecânica (movimento físico do corpo), será sempre adiada enquanto a humanidade permanecer dividida em classes antagônicas – a luta pela sobrevivência será sempre convertida em poder social e hierarquias burocratizadas. “A crescente universalidade formal da razão burguesa não significa a consciência crescente da solidariedade universal” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 149). A razão burguesa tem seu fundamento no

⁶ Conforme nos mostra Maurício Chiarello: “Observemos que o sacrifício do indivíduo, mais que exigência da sociedade burguesa, é constitutiva do próprio processo civilizador; o que é genuinamente burguês é a interiorização desta exigência” (CHIARELLO, *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 274).

princípio de autoconservação, seu desdobrar-se sobre todos os indivíduos não gera solidariedade, pois a razão enquanto instrumento se preocupa apenas com o autointeresse. O movimento do pensamento torna-se instrumento, máquina de guerra, conjunto de meios lógicos para se chegar a algum tipo de conclusão ou demonstração, em uma palavra: *organon*. Todos os objetos são igualados de modo indiferente pela maquinaria da oficina (razão); sua única função: ordená-los e classificá-los. As qualidades das coisas desaparecem sob o jugo da razão formal – o real é mais um objeto manipulável.

Nos dizeres de Chiarello, a razão parece ter se despojado de sua roupagem idealista e assumiu-se como vontade de poder (p. 245). Os objetivos sempre foram impostos aos não privilegiados. A vontade de autoconservação dos dirigentes se impõe sobre os não dirigentes. Não há escolha para os oprimidos a não ser a adaptação forçada. O objetivo do burguês é a conservação de si por meio da conservação de seus privilégios e, por conseguinte, o pluralismo de objetivos, a ampla liberdade de escolha foi em todo tempo ideologia, encobrimento da real natureza das coisas. Em vista disso, o esforço de um grupo ou indivíduo por autoconservar-se imprime no caráter deste mesmo grupo ou indivíduo (e de seus descendentes) certo selo comportamental. Os traços de caráter são sinais da adaptação do indivíduo ao contexto social, e alguns deles determinam a queda ou ascensão, a conservação ou destruição dos indivíduos. Se alguns traços não funcionam mais em determinada situação social, a queda será iminente. Horkheimer nos apresenta uma espécie de dialética da autoconservação muito próxima das ideias de Nietzsche. A autoconservação de grupos e indivíduos exige a autoafirmação sobre outros grupos e indivíduos:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos* da distância, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral. É certo que não devemos nos entregar a

ilusões humanitárias, no tocante às origens de uma sociedade aristocrática (ou seja, do pressuposto dessa elevação do tipo “homem”): pois a verdade é dura. Digamos, sem meias palavras, de que modo *começou* na Terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas, nas quais a derradeira vitalidade ainda brilhava em reluzentes artifícios de espírito e corrupção. A casta nobre sempre foi, no início, a casta dos bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também “as bestas mais inteiras”) (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, p. 53).

Além disso, a autoconservação, cujo critério e padrão é a razão formal, funda o sacrifício. O sacrifício está em contradição com a autoconservação. A autoafirmação (necessária à autoconservação) se volta contra o indivíduo ou grupo que se autoafirma para conservar-se.

Com a eliminação de todos os elementos transcendentais, a razão formal se consolida ao fim da Idade Moderna. Assim, portanto, os indivíduos sacrificam-se por um objetivo geral não esclarecido, obscuro, ao qual transformam em ídolo. O grupo representa a propriedade. O indivíduo sacrifica-se pela propriedade e, por consequência, pelo Estado, que zela por sua propriedade, pois vê nisso um modo de superar a morte, visto que a propriedade se mantém ao longo das gerações. Com a transmissão hereditária de suas posses, o indivíduo isolado, atomizado, a mônada social, imagina superar a morte. Portanto, sacrificar-se pelo Estado (que garante suas posses) significa autoconservar-se até mesmo após a morte. Assim é o indivíduo burguês. Quanto menor a posição na esfera social, quanto menor o número de posses, maior a necessidade do sacrifício. O sacrifício dos desfavorecidos em proveito da sociedade estabelecida é chancelado pela religião. Os desfavorecidos necessitam de outro fundamento ou objetivo que não seja a propriedade para que se sacrifiquem pela propriedade dos proprietários: a religião entra em cena, é o cimento que comprime os desfavorecidos tornando racional o sacrifício destes em proveito das classes proprietárias. “A função social do protestantismo harmoniza sobretudo com a atividade da razão que fixa objetivos” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 154). O protestantismo, como dito acima, ao interiorizar a repressão, reforça a

autoconservação sem referência à comunidade; resta o autointeresse pelo autointeresse. Tanto as condições materiais quanto o *ethos* do protestantismo promovem a autoconservação. Às misérias e penas se junta o medo de não ser um eleito de Deus. Ao medo da não eleição se junta a preocupação com a alimentação da família (ou melhor, a preocupação em não conseguir alimentá-la). O sujeito submete-se às chantagens do sistema, torna-se dócil e abdica de sua autonomia.

A antiga ordem – o capitalismo liberal – dá lugar à nova ordem – o capitalismo monopolista. Neste a autoconservação se dá, dentre outros fatores, por intermédio dos *Rackets*; são monopólios inflados que promovem uma autoconservação selvagem, feroz⁷. Na era do monopólio, o indivíduo e sua autonomia sucumbem à pressão da indústria: “A categoria do indivíduo, a qual apesar de todas as tensões achava-se ligada à ideia de autonomia, não pôde resistir ante as pressões da grande indústria” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 158). Com a supressão do Eu enquanto unidade sintética também desaparece o sentido e a realidade das coisas, a moral não tem mais o chão ao qual se referir. A decadência do indivíduo faz com que sua autoconservação adquira outro sentido. No interior da administração planificadora da vida (o mundo administrado) extingue-se a ideia, fundada na permanência da propriedade, de um passado e futuro próprio ao indivíduo, o que impede que o Eu seja experimentado como unidade. O Eu se desintegra com a inflação galopante, com o vai-e-vem do mercado, com a velocidade como medida de tempo etc. e não há mais o que conservar: o Eu perde sua base econômica. Da individualidade entendida como espontaneidade individual, vida genuína além da mera sobrevivência, em suma, liberdade, não se tem notícia, foi perdida no interior dos grupos, o indivíduo se conserva mediante cálculos, reações, habilidades específicas que o transformam em ser biológico reativo a estímulos. A autoconservação burguesa, ativa, reflexiva, dá lugar à adaptação passiva, e a linguagem (*logos*) se reduz à voz animal (*phoné*), a indicações, citações, ordens, sinais que expressam no fundo

⁷ “Por *Racket* Horkheimer entende os grupos organizados que concorrem quase nunca lealmente entre si e que conspiram contra o Estado ao mesmo tempo em que se associam a ele. [...] São uma forma de organização que se interpõe entre o indivíduo e a sociedade e estão internamente divididas em uma hierarquia de poder. Os líderes cuidam da proteção dos indivíduos frente à possível violência de outros grupos, com o que asseguram a dominação social.” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 100-101).

somente a dor e o prazer. Perde-se a capacidade de nomear o justo, o bom e o belo. Diferentemente do liberalismo incipiente que ainda permitia certa margem de reflexão, no mundo administrado não se exige mais o pensamento: autoconservação sem reflexão, adaptação veloz, irrefletida, sujeitos atarefados: eis a última moda. O homem prático, executor, é o de maior valor. O ócio é superado pelo tempo livre, e durante o tempo livre o homem adapta-se ao tempo de trabalho. O trabalho é o mais novo Deus, exige sacrifícios tremendos, hecatombes: quem não trabalha não come!⁸

O escasso tempo livre que ainda disponha cada indivíduo é vigiado agora para que ninguém o desperdice. Conjurou-se o perigo de que degenerem em ócio, aquele estado tão odioso para qualquer indústria (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 163).

Constatada a extinção tanto do Eu quanto do ócio, não há mais atividade reflexiva que seja útil. A filosofia está com os dias contados: perece em meio à administração do pensamento, agoniza altiva.

Nesse sentido, a decadência do indivíduo tem um amplo espectro de consequências. A adaptação passiva à sociedade de massas inicia-se na infância (quando a criança chora e é colocada em frente à TV!). Liquidado o Eu paterno forte como representação da autoridade, as instituições da sociedade de massas é que ditam o comportamento geral. A autoridade paterna é substituída pelo mundo. Aquela consciência crítica que se inicia no embate entre pai e filho é perdida. O mundo atropela a criança, tornando-a dura, embrutecida, – quando a consciência desperta já é tarde demais, a vida já foi lesada. As habilidades práticas são as que verdadeiramente importam para a educação, aquelas matérias necessárias à Formação do homem são secundárias. Forma-se a cultura do especialista. A extrema divisão do trabalho é responsável pela especialização cada vez maior e também pela estreita ânsia por somente reconhecer a utilidade das coisas, suas funções, não se preocupando mais com a origem e significado destas mesmas coisas. Nem mesmo o sexo escapa, ele é objetivado, é instrumento de manipulação dotado de valor de troca. A eugenia fascista é o exemplo mais próximo. Os males do

⁸ Na segunda epístola aos Tessalonicenses São Paulo diz: “Quando estávamos entre vós, já vos demos esta regra: quem não quer trabalhar também não há de comer (2Ts 3, 10)”. Mais tarde, o neoliberal da escola de Chicago, Milton Friedman, revive o seguinte ditado: “Não existe tal coisa de ‘almoço grátis’”.

capitalismo industrial avançado são tão grandes que o pensamento comum não consegue abarcar. Assim como uma guerra nuclear total ou uma catástrofe ambiental global, a violência física e psíquica praticada pela atual ordenação do sistema é também um objeto descomunal que aparece ao pensamento ordinário – desaparece, portanto, a consciência da repressão. “Quanto mais incomensurável são o poder do capital concentrado e a impotência do indivíduo isolado, mais difícil é para este investigar a origem humana de sua miséria” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 170). Além disso, a tecnologia aparece como um véu que encobre o processo opressor do capital. A repressão passa a ser vista como fatalidade e não como algo dirigido, e os sujeitos não se dão conta de que trabalham para manter esta maquinaria infernal. Apesar de tudo, e do não entendimento da situação, os indivíduos continuam a viver.

A despeito de raras frases como esta: “Sempre é capaz [a razão] de perceber a figura da injustiça no poder estabelecido e, por sua vez, chegar à verdade mais além deste” (HORKHEIMER, *Razón y Autoconservación*, p. 174), o tom do ensaio é de total desilusão. Parece que a razão perdeu a capacidade de indicar os passos rumo a uma autossuperação que vá além da simples reprodução da mera vida. A razão burguesa está indissociavelmente atada à dominação; depurada de seus elementos transcendentais, liberada da moral, promove a autoconservação radical. Uma possível autossuperação da razão será um dos temas centrais de *Eclipse da razão*. Vejamos abaixo.

2.2. ECLIPSE DA RAZÃO: AINDA É POSSÍVEL PENSAR O HOMEM EM TERMOS DE AURORA?

No ano de 1944, Horkheimer foi convidado pelo departamento de filosofia da Universidade de Colúmbia a pronunciar uma série de cinco conferências. Em 1947, o conteúdo desses dizeres foi publicado em livro cujo título, *Eclipse da razão*, de imediato levanta a seguinte questão: foi-se o tempo em que o homem se pensava em termos de aurora?

O título do livro, *Eclipse of Reason*, fazia uma clara alusão ao título do último artigo de Horkheimer em SPSS, “The End of Reason”, mas também, ao título da coleção de aforismos de sua juventude, *Dämmerung* (Crepúsculo). Foi somente em 1967 que foi publicado o

texto em alemão com algumas modificações menores, sob o título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Sobre a crítica da razão instrumental) (WIGGERSHAUS, *A Escola de Frankfurt*, p. 375)⁹.

Vem a público a dialética do esclarecimento peculiar a Max Horkheimer, um resumo vulgarizado, nas palavras do próprio autor, daquela outra, escrita em estreita colaboração com Theodor W. Adorno. Fornecer uma resposta satisfatória à questão contida no bojo do título da obra depende de uma análise dos seguintes capítulos desta mesma obra:

– *Primeiro capítulo: Meios e fins*. Verifica-se, logo de início, o tremendo influxo de Weber sobre o pensamento de Horkheimer. O fundamento para a razão instrumental é o paradigma weberiano de uma racionalidade com respeito a fins (*Zweckrationalität*), racionalidade que implica a consideração de fins, meios e consequências previsíveis. Com o crescente processo de desencantamento e racionalização do mundo, ou seja, com a eliminação do recurso à magia para a compreensão e do pressuposto de que o mundo pode ser pensado como um cosmo unificado pleno de sentido religioso-metafísico, a vida começa a ser separada em esferas distintas – irracionais e racionais. Porém, devido à sua automatização, as esferas irracionais – estética e erótica – sofrem o mesmo processo de racionalização das práticas econômicas, políticas, jurídicas etc – esferas racionais da existência. A autonomização das esferas racionais libera uma lógica específica própria a cada uma delas, o que permite o desenvolvimento da racionalidade com respeito a fins independente de qualquer recurso transcendente. É também a autonomização dessas esferas da existência que impede pensar o mundo como totalidade dotada de sentido. Disso decorre a impossibilidade de determinação dos valores finais de algo ou alguma ação.

Analogamente a Weber, Horkheimer concebe a consolidação da racionalidade instrumental [...] como associada a esse processo de desencantamento do mundo. Ao contrário de Weber, porém, Horkheimer julga que dele resulta não um ganho, mas uma perda de racionalidade, na medida em que, desacreditando as demais esferas

⁹ Ao assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social, Horkheimer cria a *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social) em substituição à Revista coordenada pelo antigo diretor – Carl Grünberg. A *ZfS*, como ficou conhecida, continuou a ser publicada em alemão, mesmo estando nos Estados Unidos quase todas as figuras centrais do Instituto. Apenas o último número foi publicado em inglês e a revista foi rebatizada como *Studies in Philosophy and Social Sciences* (SPSS).

de valor, a razão formal termina por impor-se como forma dominante de racionalidade. [...] o conceito de razão instrumental predominante passa a, meramente, regular a relação entre meios e fins, perdendo a capacidade de compreender e determinar seus próprios fins. [...] a formalização da razão consumada na dissociação entre razão e moral e entre razão e arte corresponde, para Horkheimer, à irracionalização da moral e da arte [...] (CHIARELLO, *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 92).

Em suma, assim como a vida o saber foi fragmentado em diversos campos autônomos, todos eles perpassados, em maior ou menor grau, pelo domínio da razão instrumental; a ciência é vista como a única autoridade, seu maior problema: sua unilateralidade. Seu modo de operação ocorre exclusivamente a partir de juízos descritivos. Essa separação entre juízos descritivos e juízos prescritivos promove a rígida separação entre ciência e juízos de valor.

A preocupação com a ideia de razão é um problema central na obra de Horkheimer. Aquele leve esboço contrastivo entre razão subjetiva e objetiva, realizado em *Razão e autoconservação*, é desdobrado sistematicamente no capítulo “Meios e Fins” de *Eclipse da razão*. Questões como “O que é a razão? Há de fato uma Razão? A razão é o mito de diferenciação do homem?” ganham respostas ao mesmo tempo tateantes e sólidas neste escrito. Mas uma constatação permanece: a razão é ruína, é forma vazia de significado. Ao longo dos tempos assistimos imóveis às sucessivas investidas de forças históricas e bem determinadas – e, precisamente por isso, injustificáveis – contra este último baluarte ocidental: a razão. É flagrante a ausência de importância de tal conceito. Instigado a responder à questão “O que é a razão?” o homem comum tende a expressar em sua definição de razão a preocupação última com o útil, com o fazer – o racional é o útil, o que serve à alguma coisa. Professa uma visão pragmática da vida. Como reflexo de algo maior, a linguagem comum espelha a prevalência da razão subjetiva. Suas regras são as leis da lógica formal, são seus estritos mecanismos de funcionamento – capacidade de classificação, de inferência e de dedução. “Tem a ver essencialmente com meios e fins, com a adequação dos métodos e modos de proceder aos fins [...]” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 45 – tradução nossa). Quando leva em consideração os fins, a razão subjetiva o faz apenas em relação ao autointeresse, jamais como fins em si mesmos, preocupa-se não com o objetivamente razoável (o em si), mas com

o subjetivamente razoável. Finalidades inúteis são estranhas a ela. Fins são discutidos unicamente nas perspectivas da autoconservação e da possibilidade de sua realização (na melhor adequação dos meios), não se discute a hierarquia dos fins. Sob esse ponto de vista todos os fins têm o mesmo valor. São colocados em questão quando servem para algo além deles, ou seja, quando são meios para outro fim. A finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo o mais desejado por causa dela, está fora do âmbito da razão subjetiva, diz respeito ao outro aspecto da razão, o objetivo.

O aspecto objetivo da razão é algo de difícil compreensão e definição porque afastado de nós. A razão objetiva ou compreensiva é aquela que está na estrutura do ser, está entranhada na realidade, possui um caráter ontológico inegável. Racionalidade entalhada “[...] no mundo objetivo, nas relações entre os homens e entre as classes sociais, nas instituições sociais, na natureza e em suas manifestações” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 46). Seus objetivos eram totalizantes, a vida individual estava referida a uma estrutura objetiva, totalizante. Os fins supremos eram a referência para a vida. Quanto mais se conhece o ser, o verdadeiro, mais se tem, mais se conhece uma direção, um valor, um sentido que promove a ação de acordo com tal conhecimento. Conciliação, consonância entre o universal e o particular, entre sociedade e indivíduo, era ao que aspirava a razão objetiva. A racionalidade subjetiva estava incluída, como uma parcela, em uma racionalidade mais geral (objetiva). “Este conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas a considerou como expressão parcial e limitada de uma racionalidade englobante, [...]” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 46). Os exemplos mais substantivos de uma visão objetiva do mundo são os grandes sistemas filosóficos: Platão, Aristóteles, a Escolástica e o Idealismo Alemão como último intento de mediação entre razão objetiva e subjetiva. Entre essas duas visões há uma diferença fundamental:

De acordo com esta última concepção de razão, somente o sujeito pode ser racional em um sentido genuíno, de modo que quando dizemos que uma instituição ou alguma outra realidade são racionais, o único que afirmamos é que o homem as organizou racionalmente, que lhes aplicou, de modo mais ou menos técnico, sua capacidade lógica, calculista (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 47).

Isso nos mostra que o homem é visto como padrão último, ele é quem impõe, infunde razão às coisas por meio de uma refinada capacidade de organização e de computação. A razão é propriedade exclusiva do homem. Parece ser o mito que o diferencia de seu entorno.

Historicamente, ambos os aspectos da razão se encontravam em equilíbrio. A prevalência do aspecto subjetivo sobre o objetivo é produto de um longo processo. Mesmo durante o processo de autocrítica a razão ainda conseguia descansar sua cabeça sobre algumas categorias objetivas. Porém, no contínuo e dialético autodesdobrar-se da razão, ela promoveu seu esvaziamento, os conceitos fundamentais foram convertidos em cascas formais. Não encontra mais no edifício do pensamento nenhuma categoria sobre a qual descansar a cabeça, seu travesseiro é o caos. A crise da razão possui dois motivos: 1º) o pensamento é incapaz de captar o objetivamente razoável; 2º) o pensamento começa a negar a ideia de razão como uma mentira, ilusão, um resto de mitologia. O processo de subjetivação, no entanto, foi algo mesmo necessário. Seu problema? A cegueira que promove sua desmedida.

Implicitamente, Horkheimer não raro se referia à distinção dos idealistas entre *Verstand* [compreensão] e *Vernunft* [razão]. Por *Verstand*, Kant e Hegel haviam pretendido referir-se a uma faculdade inferior da mente, que estruturava o mundo dos fenômenos de acordo com o senso comum; nesse caso, o mundo consistia em unidades finitas, idênticas apenas a si mesmas e opostas a todas as outras coisas. Assim, a *Verstand* não penetrava no imediato de modo a apreender as relações dialéticas abaixo da superfície. A *Vernunft*, por outro lado, era uma faculdade que ia além das meras aparências, chegando a essa realidade mais profunda. [...] A *Vernunft* precisava reconquistar o campo do qual fora expulsa pela vitória da *Verstand* (JAY, *A imaginação dialética*, p. 104-107).

Assim, a bipolaridade da razão é remetida a uma longa tradição filosófica alemã. A ideia de Horkheimer é fazer com que a filosofia reestabeleça o equilíbrio entre os dois polos da razão. Além disso, tal cisão da razão em duas esferas parece fundamentar aqueles dois tipos de posturas para com o mundo que Pierre Hadot nos traz notícia. A primeira postura (subjetivista), a atitude prometeica, que revela os segredos da natureza pela técnica, “consiste em utilizar procedimentos técnicos a fim de arrancar à Natureza seus ‘segredos’ para a dominar e explorar [...]” (HADOT, *O véu de Ísis: ensaio sobre*

a *história da ideia de natureza*, p. 123). É a postura que deu origem à nossa civilização moderna. A segunda, a postura órfica, que revela os segredos da natureza pelo discurso, pela poesia e pela arte, consiste em ater-se “à percepção, sem ajuda de instrumentos, e utilizando os recursos do discurso filosófico e poético ou os da arte pictórica” (HADOT, *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*, p. 175). Porém, adverte-nos o pensador, “em alguns momentos as duas tradições se encontram e se complementam” (*Ibid*, p. 175). Tomado tudo isso em consideração, estamos de acordo que a formalização da razão desfecha amplas consequências. O pensamento em sentido forte (*Vernunft*, razão objetiva) não é mais o critério de determinação dos fins, pois a formalização do pensamento alinhou os fins em horizonte indiferente, todos têm o mesmo valor, isto é, nenhum. A escolha entre eles passa a ser profissão de fé, questão de gosto. A porta para o relativismo está aberta. Ademais, a verdade como valor em si foi desacreditada e tanto as ações quanto a maneira pela qual os homens se organizam não são mais decididas pela razão, mas por interesses que a ultrapassam. Ela “[...] renunciou inclusive à tarefa de julgar ações e modos de vida dos seres humanos” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 50).

Sobre a linha da história, a razão vai sofrendo um deslize de significado, de um papel reitor passa a um papel servil, de uma razão objetiva que determina os fins últimos a uma razão subjetiva que se identifica à realidade tal qual é. Rastrear este deslize de significado já configura um passo rumo ao equilíbrio dos opostos. Sócrates lutava contra a razão formalizada, contra o relativismo, contra os sofistas, dentre os quais o maior representante é sem dúvida Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas, da existência dos existentes e da não existência dos não existentes”. Cada um de nós é medida, e isto significa, *grosso modo*, que a percepção fornecida pela própria sensação é sempre verdadeira aconteça o que acontecer. A sentença funda uma espécie de relativismo de todos os valores. Ao contrário, “[...] Sócrates não falava da razão e de seus juízos como meros nomes ou convenções, mas como se refletissem a verdadeira natureza das coisas” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 51). Platão, por sua vez, era o porta-voz da ordem eterna das ideias. Passado o período da fé cristã objetiva, é no embate moderno entre filosofia e religião que a razão formal vai se solidificando. A razão formal separa

as duas esferas e lhes confere igual valor. A razão objetiva, ao contrário, sobrevivia do embate direto, pois aspirava a substituir a religião como explicação de mundo. A razão começa a se formalizar de fato com o início da Idade Moderna. Seus conteúdos objetivos são dissolvidos, torna-se conciliadora. No século XVII o aspecto objetivo ainda era o principal, pois a filosofia racionalista tencionava cumprir o papel que outrora cumprira a religião, a autoridade espiritual deveria ser substituída por uma doutrina autossuficiente. Durante o século XVIII, o século das luzes, o aspecto subjetivo, o incubador da total separação entre filosofia e religião, parece se impor sobre o aspecto objetivo. A questão metafísica “se e por que deve haver uma humanidade”¹⁰, ou algum absoluto semelhante, não pode mais ser respondida com certeza e positivamente. É a consequência da infusão do paradigma copernicano no sangue dos modernos. Desse modo, a ética torna-se secularizada e não se refere mais a nenhum dogma religioso. A unidade das convicções humanas, dada pela ontologia cristã, foi corroída, o que também engrossou o caldo do relativismo. Como ficou dito, filosofia e religião são separadas em esferas autônomas. Com a neutralização da religião preparou-se o caminho para a eliminação do conceito de verdade objetiva, ainda que este não tenha sido o propósito da filosofia quando da tentativa de substituição da autoridade canônica: “[...] sua neutralização preparou tanto o caminho de sua exclusão como meio de objetividade espiritual como a eliminação do conceito de uma objetividade deste tipo [...]” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 56). Está claro, portanto, que durante o Iluminismo o tiro disparado pela razão contra a religião acabou sendo um ataque à metafísica, ao conceito objetivo de razão.

Caberia dizer que a história da razão ou do Esclarecimento desde seus começos na Grécia até a atualidade levou a uma situação na qual se faz a própria razão suspeita de significar algum tipo de essência mitológica. A razão se autoliquidou enquanto meio de inteligência ética, moral e religiosa (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 56).

¹⁰ Quem levanta a questão, sob a perspectiva de uma catástrofe ambiental global, é Hans Jonas em **Por que a técnica moderna é um objeto para a ética**. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. *Natureza Humana*, São Paulo: Educ, v. 1, n. 2. 1999.

Como determinante dos princípios últimos e da natureza das coisas a razão passa a ser desconsiderada, tal função é tida agora como superstição. Desde *Razão e autoconservação* esta é a aporia central do pensamento do autor: “[...] o conceito de razão de autoconservação começa a passar a ser o de autodestruição” (HORKHEIMER, *Sobre el concepto de la razón*, p. 274 – tradução nossa).

Na ideia burguesa de tolerância já estava prefigurada a separação entre filosofia e religião bem como a consequente neutralização desta última, isto é, a liberdade em relação à religião e a relativização dos conteúdos espirituais. Uma das consequências políticas da tomada de terreno da metafísica racionalista é aquela que faz do conceito de nação um substituto da força agregadora antes desempenhada pela religião. As revoluções francesa e norte americana são exemplos do peso que a ideia de nação adquire. Ademais, o autointeresse, mais uma dentre as ideias básicas que formavam o arcabouço da razão objetiva, na era industrial (século XIX), passou ao primeiro plano, relegando outras ideias fundamentais ao segundo plano. No período liberal tornou-se a atitude dominante tanto na vida científica/filosófica quanto na vida pública. Assim, o autointeresse entra em contradição com a ideia de nação. Descarrilam no caos das relações sociais e no nacionalismo exacerbado (exemplo: Primavera dos povos-1848). O autointeresse é o núcleo da ideologia liberal. Quando o interesse egoísta conquista boa parte da consciência pública, a consequência é a não sustentação da coesão social. Existe uma contradição interna entre o princípio subjetivista do autointeresse e a razão objetiva que o expressa. Sua prevalência faz com que ele perca seu amparo objetivo. A constituição política liberal fundada no egoísmo é autodestrutiva. Ora, a razão, então, fica reduzida a somente um de seus princípios: o interesse egoísta: “[...] a razão passa de modo arbitrário a ver reduzidas suas dimensões a uma só de suas partes, ao menos a um só de seus princípios; o particular passa a ocupar o lugar do geral” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 58). Por fazer parte do processo social e estar sujeita a ele, a razão, com o ocorrido, torna-se unicamente instrumento de dominação dos homens e da natureza. Os conceitos agora indicam apenas quantidades classificáveis por suas semelhanças. São fórmulas abreviadas. Todo conceito que vá além da reunião de dados é tomado como superstição. O pensamento se fecha em processos

industriais, faz ele mesmo parte da produção e opera segundo princípios como o da economia de trabalho: “É como se o pensamento mesmo houvesse ficado reduzido ao nível dos processos industriais, submetido a um plano exato e convertido, em uma palavra, em um elemento fixo da produção” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 59). Ideias maquinais, coisificadas: a palavra deve ser eficaz. Linguagem funcional moldada à imagem e semelhança do aparato produtivo. A linguagem perdeu seu sentido, seu significado, seu valor em si, ou melhor, só recobra sentido no interior do aparato de produção. É ferramenta de controle que deve mostrar sua utilidade na manutenção do *status quo*. Banalizada, a linguagem se torna racionalizada e funcional, como dito. Perde a referência a algo maior e afunda no convencimento, na apologia, na propaganda: absorve-se na comunicação. Em poucas palavras: a mecanização da linguagem se encaixa às pretensões da grande indústria. Portanto, esse processo de depuração da linguagem, do pensamento e da razão, os converte em mercadorias, em fetiche, em entidade mágica.

Daquilo que foi dito deduz-se que a eliminação da ideia de verdade objetiva tem consequências flagrantes em todos os campos da vida. Sem o amparo de uma verdade objetiva não há meio ou critério sobre o qual se fundar a comparação e valoração de coisas distintas: vigora o relativismo. O critério da eficiência que se desdobra nas sociedades industriais avançadas é um falso critério, é mais um ídolo. Portanto, é patente que a formalização da razão promove o relativismo. Na ausência da determinação de uma razão substantiva não há como julgar se x ou y são melhores ou piores em si mesmos. A vida daqueles conceitos fundamentais agora depende de resíduos inconscientes. Pode-se objetar que de algum modo observável os velhos ideais objetivos ainda sobrevivem e não foram afetados pelo predomínio da razão instrumental. Tal objeção somente indica a decadência dos velhos valores objetivos. Quando se usa da tradição com a finalidade de justificar determinada verdade, isso, de certo modo, prova que a verdade em questão não subsiste mais por si só. A tradição foi corroída, invocá-la dá mostras da destruição perpetrada em nome da razão instrumental. As ideias tradicionais não necessitavam de justificativas, elas eram a Verdade, valiam por si mesmas.

As origens mitológicas, objetivas, que a razão vai destruindo não somente afetam aos grandes conceitos gerais, mas que, como é notório, figuram também na base de modos de comportamento e ações de caráter pessoal e inteiramente psicológico (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 69).

No entanto, a sociedade ainda se nutre dos restos das ideias da tradição, mas elas cada vez mais se tornam meros resíduos sem capacidade de convencimento. Alguns traços do comportamento moderno, aparentemente sem motivações e por isso mesmo de fácil manipulação pelo pensamento subjetivista, têm suas origens em arcaicas situações. “O prazer de cultivar um jardim remonta a épocas antigas, àqueles tempos nos quais os jardins pertenciam aos deuses e eram cultivados para eles” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 70). Apesar de um jardim representar a natureza domada, racionalizada, a ideia do argumento é indicar que forças subterrâneas arcaicas ainda comandam certos comportamentos humanos na civilização moderna. Sua total extinção seria a extinção da vida interior dos indivíduos. O fato consiste em que os conceitos fundamentais ainda conservam específicas forças latentes, conservam uma origem terrível. A negação também era parte integrante desses conceitos fundamentais. É a negação das injustiças, das desigualdades etc., das antigas formas de organização humana que deve ser conservada no interior de tais conceitos, caso contrário, serão feitos ainda mais estáticos, indiferentes e falsos. Portanto, a força interna às ideias fundamentais ainda subsiste, mas continuamente debilitada pela formalização da razão. A isso vem unida a convicção de que os fins que traçamos para nós mesmos são arbitrários e, no fundo, sem sentido, simples vaidade: eis a visão desiludida da vida pulverizada sobre os homens pela formalização da razão. Uma bela queda d’água não tem nada de bela, é simplesmente água corrente sobre um grande emaranhado de pedras e rochas, simples formas e cores. Além do mais, na sociedade industrial do século XX as atividades massificadas (ausentes de significado) são classificadas sob as seguintes etiquetas: diversão, organização do tempo livre, *hobby*, etc. O *hobby* esconde a falta de sentido da realidade, é um mecanismo de controle social que se liga à capacidade de desempenho, mantém o bom humor do sujeito como condição psicológica do alto rendimento, mas sem uma referência a algo substancial, objetivo – daí decorre o perigo de tudo ir por água abaixo, transformar-se em desespero, patologias psicológicas,

neuroses e psicoses. Tudo parece ser construído para tentar preencher o vazio da existência, vazio deixado pela passagem do rolo compressor da sociedade industrial avançada que coisifica cada canto da vida.

Com a paisagem delineada pela razão instrumental sob os olhos Horkheimer aponta a filosofia pragmatista – a corrente prática do positivismo lógico – como consequência filosófica da formalização da razão: “o pragmatismo é visto como a versão filosófica do predomínio da razão subjetiva sobre a objetiva” (DUARTE, *A razão e o razoável: Horkheimer e a crítica ao pragmatismo*, p. 256). Sem entrar nas dificuldades dos argumentos epistemológicos que Horkheimer desfecha contra o pragmatismo, podemos dizer, com ele, que: “O núcleo desta filosofia se identifica com a crença de que uma ideia, um conceito ou uma teoria não são outra coisa que um esquema ou plano para ação, de tal modo que a verdade não é outra coisa que o êxito da ideia” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 75). Reduzem a realidade a um grande quadro sinóptico de ações possíveis e impossíveis. O pragmatismo substitui, assim, a verdade pela probabilidade; ela é, no fundo, apenas um cálculo. Maior será o grau de verdade de uma ideia quanto maior for a probabilidade de sua concreção na realidade prática – a única existente. “O pragmatismo reflete uma sociedade que não tem tempo de recordar nem de refletir” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 77). A pergunta central do pragmatismo é uma pergunta utilitária: “Verdade para quê?”. A verdade deve servir a algo mais. O pragmatismo deprecia a “contemplação estática” e se subordina aos nossos interesses, é altamente subjetivista: “[...] é a conduta dos homens que decide sobre a relevância de um conceito” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 79). Na esteira de Francis Bacon os pragmatistas consideram a experiência e a observação como autoridade inquestionável. Assim, a filosofia passa a ser identificada com a maquinaria científica, com o processo laboratorial de tortura da natureza. Desse modo, a filosofia, identificada à ciência, submete-se aos interesses da sociedade industrial – o pragmatismo é inteiramente afim ao industrialismo moderno.

Os empiristas do Iluminismo [Locke e Hume] tinham usado suas observações para minar a ordem social vigente. Mas o positivismo lógico contemporâneo perdera essa qualidade subversiva, ao afirmar

que o conhecimento, apesar de inicialmente derivado da percepção, dizia respeito, na verdade, a juízos formados sobre essa percepção, contidos nas chamadas “sentenças protocolares”. Ao restringir a realidade àquilo que podia ser expresso nessas sentenças, o indizível fora excluído do domínio da filosofia. Em termos ainda mais fundamentais, a ênfase empírica geral na percepção ignorava o componente ativo de todo conhecimento. Em última instância, todos os tipos de positivismo eram uma renúncia à reflexão. O resultado era a absolutização dos “fatos” e a reificação da ordem existente (JAY, *A imaginação dialética*, p. 106).

– *Terceiro capítulo: A revolta da natureza.* Toda revolta da natureza encontra seu núcleo duro na oposição fatal e extremada entre natureza e sujeito. Desdobra-se a partir daí conseqüentes relações dialéticas entre esses dois polos, que podem ser resumidas em quatro pontos principais: 1º) “a situação do homem em uma cultura voltada à autoconservação pela autoconservação mesma” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 117). No escrito de 1942, *Razão e autoconservação*, Horkheimer dá um amplo tratamento a esta questão chegando mesmo a concluir que a razão está fortemente atada à dominação e que a adaptação não deliberada e instintiva do sujeito às estruturas sociais dadas promovem o ressentimento e a raiva reprimida – motor da revolta da natureza interna¹¹. 2º) “a internalização do domínio no fio condutor da evolução do sujeito abstrato, do eu” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 117). A origem e consolidação do Eu sempre foi o estado de perene domínio. O domínio da natureza, tanto externa quanto interna, produz aquele Eu senhor de si e, como consequência necessária desse domínio do homem sobre a natureza e sobre outros homens, e mesmo para que tal subjugamento seja possível, o domínio se vê interiorizado. Funda-se então o sacrifício do sujeito. Seus impulsos são inibidos, impedidos de se realizarem sob o pretexto da fundação da civilização¹². 3º) “a mutação dialética do princípio de domínio que leva à conversão do homem em instrumento precisamente dessa natureza que subjuga” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 117). A natureza dominada se vinga e o homem é tornado funcionário, mero instrumento do sistema social industrial. A razão, o Eu, a constituição humana, cuja origem é o domínio, por meio do subjugamento das

¹¹ Conferir o item 2.1 deste trabalho: *Razão e autoconservação: caminho sem volta, labirinto sem saída?*, p. 15.

¹² Conferir nota número 6, p. 17, e seus desdobramentos, bem como o item 2.2 deste trabalho, especificamente a análise do *Quarto capítulo: Ascensão e declínio do indivíduo*, que será feita adiante.

naturezas, torna-se simples apêndice do aparato industrial. Todo esse processo certamente espelha a dialética do esclarecimento¹³. 4º) “o reprimido impulso mimético como uma força destrutiva explorada pelos sistemas mais radicais de domínio social” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 117). Eis o ponto que queremos de fato explorar neste capítulo.

A construção do itinerário rumo à mimese e sua posterior manipulação e modelação, por meio dos poderes estabelecidos, como força destrutiva tem seu início na incipiente formação do aparelho psíquico que estabelece relações com o mundo externo, pois “todo ser humano experimenta o aspecto tirânico da civilização desde seu nascimento” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 128). A figura do pai joga um importante papel nesse processo. Para a criança o poder do pai é algo implacável, e a criança sofre ao submeter-se às ordens do pai. Desse modo, a criança se vê confrontada com as regras estruturais da civilização que lhe impedem a satisfação imediata de seus impulsos, dinâmica necessária à distinção entre Eu e Outro, entre o si mesmo e o entorno, bem como à formação do super-Eu – imagem do pai repressor. O sofrimento que acompanha tal processo se volta contra a figura do pai na forma de frequentes embates, deixados de lado para atingirem o próximo passo nesse itinerário – o ódio, o ressentimento contra a civilização. No entanto, com o advento da sociedade industrial a imagem paterna, rígida, opressora, sofre certa transformação: a autoridade paterna é substituída pela autoridade do mundo, a criança se confronta de modo imediato com o social, “e ao ocorrer tal a consciência ou superego se desmorona” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 129). Ademais, aquele ódio que o jovem cultiva em relação à civilização não é somente uma projeção irracional de suas dificuldades psicológicas sobre o mundo que o cerca. O jovem sente que o sacrifício e a repressão impostos pela sociedade aos impulsos sexuais não são suficientemente compensados, isto é, a sociedade exige muito do sujeito, mas fornece pouca satisfação a ele.

Neste nível elevado o conflito se centra nos ideais em vista dos quais se impõe a frustração. O que antes de tudo atormenta o adolescente é sua turva e confusa consciência do estreito nexos ou quase inclusive

¹³ Conferir item 2.3 deste trabalho, *Dialética do Esclarecimento: o conceito de esclarecimento (Aufklärung)*, p. 47.

identidade que existe entre razão, si mesmo, domínio e natureza. Percebe o abismo que se abre entre os ideais nos quais foi educado e o princípio de realidade ao qual se vê obrigado a submeter-se. A rebelião a que se vê levado por isso aponta e se dirige contra o fato de que a aparência de piedade, de afastamento da natureza, de superioridade infinita, oculta, simplesmente, o domínio do mais forte ou do mais astuto (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 130).

A consciência dessa situação afeta o caráter do indivíduo de dois modos: torna-se sujeito resistente ou submisso. A conformidade e adaptação às estruturas de poder não fazem parte do caráter resistente, bem como estão excluídos de seu horizonte o pensamento estritamente pragmático, tanto em relação à teoria quanto à prática. O caráter resistente encontra-se frequentemente enredado em conflitos internos e externos, correndo o risco de uma vida solitária, pois a tensão negativa o faz sempre confrontar realidade e verdade. Já o caráter submisso “é aquele que a maioria sempre tende a carregar” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 131). Por possuírem a consciência, o super-Eu, *grosso modo*, danificado, não conseguem criar tensão em relação à realidade e acabam dissolvendo-se, por identificação, no interior dela, além de aceitarem, implicitamente, a identidade entre razão e domínio. Nessa caracterologia, o submisso tende a expressar-se na direção da opressão e rebaixamento da natureza, “seja na direção interior, seja na direção exterior, identificando-se com seus substitutos mais poderosos – com a raça, com a pátria, com o líder, com os grupos e com a tradição” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 131). Nesse sentido, as relações do caráter submisso com a massa – ou seja, o submisso como membro e regra da organização massiva – são flagrantes, e o mecanismo psicológico da mimese desempenha importante papel no interior da psicologia das massas.

A mimese consiste principalmente na imitação dos gestos, vozes e palavras de outrem. A criança, nas principais e primeiras etapas da vida, apreende o mundo ao redor especialmente por meio do mecanismo mimético, a mimese é um dos meios de aprendizagem que modelam seu caráter, suas reações e seu modo geral de comportamento. No entanto, esse instinto mimético inato ao homem deve, em algum momento de sua evolução social, ser superado: “o progresso cultural em seu conjunto, assim como a educação

individual (...) consistem em boa medida na passagem de modos miméticos a modos racionais de comportamento” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 132). A mimese adaptativa inconsciente dá lugar, assim, à adaptação consciente, à identificação – não meramente instintiva –, cuja finalidade é a autoconservação, com o mundo externo objetivo. Esse seria o caminho saudável a ser percorrido pelo instinto mimético. Porém, quando a negação, a superação da mimese não cumpre com a promessa de satisfação ou realização das potencialidades humanas, quando a única regra é o vigor do *status quo* e sua enorme pressão sobre o sujeito, “o impulso mimético jamais ficará realmente superado” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 133). Tal impulso levará uma vida subterrânea e deturpada, estará sempre à espreita e pronto para precipitar-se com violência avassaladora. Desse modo, poderá fazer com que os homens recaiam nele “de um modo regressivo e deformado” (p. 133). Consequentemente:

As massas dominadas se identificam solicitamente com as forças repressivas. E, certamente, somente quando estão a serviço destas podem entregar-se a seus estimulantes impulsos miméticos, a sua necessidade de expressão. Sua reação à pressão é a imitação, um indomável desejo de perseguir. Este desejo é, por sua vez, utilizado para manter em pé o sistema que o engendra (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 133-134).

Vejamos algumas características mais comuns das massas. A vida das massas se assemelha muito à vida das crianças. A massa age por impulso, é inconstante volátil e excitável. O inconsciente a governa quase exclusivamente. Nenhum interesse pessoal individual vigora em seu interior. Nada na massa se resolve com antecipação e refletidamente: deseja as coisas de modo apaixonado, mas breve, sua vontade não é persistente. A união entre desejo e realização deve ser imediata. Tudo no interior da massa é possível, a massa é onipotente, o indivíduo na massa pode tudo, o impossível desaparece. Além disso, é influenciável, crédula e acrítica nos mais altos níveis. Cultiva sentimentos simples, porém exaltados. Desconhece dúvidas e/ou incertezas. Ela é dada a extremos: a mínima antipatia torna-se ódio extremo. Apesar de tudo, a massa está consciente de sua grande força e, embora seja intolerante é, no entanto, crente na autoridade. Respeita a força e a exige de seus membros na forma de violência. Tem sede de domínio e opressão, embora seja dominada e oprimida por seus líderes e senhores. É extremamente

conservadora e avessa ao progresso e às inovações: reverencia totalmente a tradição. Ademais, a capacidade intelectual da massa jamais se compara com a do indivíduo só. A massa necessita, por fim, de ilusões, o irreal sobrepõe-se ao real – a massa é incapaz de realizar a distinção entre os dois polos.

Todas essas características das massas descritas sumariamente estavam presentes nas assembleias nacional-socialistas na Alemanha nazista bem como na ideologia nazifascista europeia em geral. Os líderes demagogos direcionavam as massas ao direcionarem o impulso mimético, e seus influxos sobre a população idiotizada explicam-se pela manipulação e liberação dos instintos reprimidos – favorecendo a revolta violenta da natureza. O objetivo maior sempre foi a união entre a natureza e as forças de repressão que tencionam submete-la ao poder. Todo esse mecanismo de dominação dos impulsos libidinais associado aos progressos tecnocráticos afeta não só as massas, vai muito além delas e faz com que a maioria das pessoas não possuam, para usar uma palavra com sentido forte e significativo, *personalidade* e, desse modo, “quando lhe deixam curso livre, suas ações são tão terríveis e monstruosas como os escravos convertidos em tiranos. A única coisa que respeitam realmente e que tencionam, portanto, imitar, é o poder” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 136). No interior das massas os indivíduos identificam-se com o eu social oficial e assim colocam em prática tudo o que o eu pessoal não conseguiu conquistar:

Lutam contra a natureza fora deles e não dentro deles mesmos. Impotente em sua própria casa, em sociedade o superego se converte em carrasco. Estes indivíduos se dão a satisfação de sentirem-se defensores da civilização e de dar livre curso por sua vez a seus desejos reprimidos. Como sua fúria não supera seus conflitos e como sempre há modos sobre os quais a descarregar, esta rotina da repressão se repete frequentemente. Por isso tende à destruição total (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 137).

O fascismo moderno é o grande exemplo do relatado, e suas relações com a rebelião da natureza são claras. Hitler apelou para o inconsciente da população ao insinuar que seria capaz de construir um poder capaz de acabar com a dominação da natureza oprimida. Manipulou o povo alemão rumo a fins reacionários, fazendo-os regredir a estágios mais primitivos de organização mental. Não só explorar e subjugar a natureza, mas incorporar ao sistema e

direcionar de modo racionalizado suas potenciais revoltas: eis o fundo do nazismo alemão. Portanto, os instintos libidinais reprimidos foram colocados a serviço do racionalismo nazista, de suas necessidades e finalidades totalitárias. Finalmente, “poderíamos definir o fascismo como uma síntese satânica de razão e natureza, ou seja, o contrário exato dessa reconciliação de ambos polos com a qual sempre sonhou a filosofia” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 138).

– *Quarto capítulo: Ascensão e declínio do indivíduo.* A crise da razão também é a crise do indivíduo. Ambas as categorias são históricas, não eternas, e se encontram em processo de extinção. Como visto, o indivíduo perdeu sua autonomia e a autoconservação o seu referente: o Eu, o próprio indivíduo em sentido forte. Indivíduo é aquele consciente de sua individualidade, que está em plena posse de uma identidade coesa, identidade consigo mesmo. Há, pois, graus de individualidade e apreensão da identidade. Tal identidade varia de acordo com o grau de civilização, de opressão sofrida e da inserção em determinada camada social. Depreende-se disso que a base econômica é fundamental no desenvolvimento da identidade e individualidade. Quando uma vida segura e estável se faz impossível sai-se à cata dos prazeres do mundo, das satisfações imediatas: aquele processo de autoconservação que fortalece a individualidade e que pressupõe o sacrifício das paixões imediatas em prol da segurança e da estabilidade é eliminado, pois o sacrifício não faz mais sentido. Ausência de condições econômicas sólidas que promovam a individualidade causa dano a esta mesma individualidade. “Daí que a individualidade esteja muito menos integrada e seja menos duradoura entre as massas que na chamada elite” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 144), pois a elite sempre empregou meios para permanecer no poder e assim poder dominar de algum modo. Mas hoje ocorre uma inversão: quanto mais sólida a base econômica maior o poder de consumo, de compra. O maior consumo promove a desindividualização. O sujeito é enfeitado pelas coisas, as mercadorias passam a comandar sua vida, seja o indivíduo da elite ou da base:

Quanto mais intenso é o interesse de um indivíduo pelo poder sobre coisas, tanto maior será o domínio que sobre ele exercerão as coisas, tanto mais lhe faltarão traços verdadeiramente individuais, tanto mais seu espírito se transformará em um autômato da razão formalizada (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 144).

Refletir sobre o indivíduo significa, entre outras coisas, mapear historicamente sua ascensão e sua decadência. O indivíduo em sentido pleno está situado na Grécia clássica, é o habitante da *pólis* grega: “[...] o predomínio da *pólis*, no lugar de dificultar a ascensão do indivíduo, o facilitou: produziu um equilíbrio entre o estado e seus membros, entre liberdade individual e bem-estar comum [...]” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 145); produziu a harmonia entre indivíduo e sociedade, o fim do indivíduo convergia com o fim da sociedade e vice-versa. A *pólis* foi o terreno fértil que possibilitou a união, na exata medida, entre autoconservação e reflexão, características essenciais na formação do indivíduo. Somente a cidade pode promover o seu florescer: “O habitante da cidade é o indivíduo *par excellence*” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 145). A Florença do século XV é também um bom exemplo. Aí havia a contradição entre o espiritual e o material como elemento fundante da individualidade. Tal contradição hoje está superada na consciência dos indivíduos, eles desejam adaptar-se voluntária e passivamente à realidade tal qual é – sintoma da decadência do indivíduo e da cidade. Platão fez a primeira tentativa sistemática de definir o indivíduo em relação com a *pólis*: “Sua *República* previu em interesse da comunidade um equilíbrio entre liberdade individual e controle do grupo” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 146). O filósofo tenta buscar a harmonia entre o campo teórico e prático: define o homem e a constituição da *pólis* com os olhos voltados para a estrutura do cosmos ideal, onde cada ideia ocupa o seu posto específico, sendo que a ideia do bem supremo ocupa o cargo mais alto: assim são divididas, segundo a hierarquia, as funções no interior da cidade (o filósofo rei ocupa o lugar mais alto dentre os guardiões) e no interior da alma humana (em que aos apetites cabe obedecer, às emoções aquietarem-se, à razão governar). O sistema platônico, bem como outros sistemas filosóficos clássicos, é um sistema amparado em razões objetivas que não levam muito em conta a natureza humana, as paixões do homem, diz Horkheimer. Uma ordem preestabelecida não se encaixa bem às peculiaridades humanas, são ontologias frígidas. A definição aristotélica do indivíduo segue de perto as diretrizes platônicas quanto às hierarquias, à anterioridade da *pólis* e do cosmo em relação ao indivíduo e, sobretudo, quanto a sua fundação em uma

sociedade escravocrata, onde o homem se define em oposição aos escravos, aos estrangeiros, às mulheres e às crianças. Mas foi Sócrates, com a tematização da consciência negativa, quem trouxe realmente para o primeiro plano o indivíduo. O universal é transportado para o interior do sujeito, é a sua consciência ao qual tudo deve se referir, não mais necessita da chancela do Estado, da sociedade, da *pólis*, embora não abra mão totalmente destas. A reflexão, a escolha consciente é o ato último de legitimação, não os costumes e crenças irrefletidas vindas de cima. Em suma, a consciência individual negativa se choca com o Estado, com a realidade enfim. Com a extrema valorização do indivíduo no mundo antigo o interesse pela sociedade estabelecida cai em descrédito. Toda a condução da vida agora depende inteiramente do sujeito. Abre-se a porta para o advento das filosofias pós-socráticas: cinismo, estoicismo, epicurismo, etc., que promovem uma dissociação do indivíduo em relação à comunidade. “De tudo isso se depreende um ensinamento moral” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 148): se todos começam a se preocupar apenas consigo próprio a individualidade se vê prejudicada. Ademais, o indivíduo isolado é uma ilusão. Ele só pode desenvolver-se plenamente no interior de uma sociedade plenamente desenvolvida. A emancipação do sujeito não é uma emancipação em relação à sociedade, mas em relação à sua condição de atomização.

Da queda do mundo antigo nasce o indivíduo cristão. Existe certa ambiguidade na noção cristã de indivíduo: a filosofia cristã algumas vezes ressalta a individualidade (o homem é a imagem e semelhança de Deus; Cristo doou sua vida para redimir todos os homens, etc.), outras vezes a nega, negando as paixões e os impulsos (o homem não tem valor, está desamparado, é frágil e pequeno, sua redenção depende da abnegação do mundo e de si). “A ideia de autoconservação muda assim em um princípio metafísico, que garante a vida eterna da alma” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 149). A autoconservação passa a ser a da alma, não a do Eu empírico. Ao fim da Idade Média o domínio da igreja, tanto espiritual quanto temporal, encontra-se em declínio. O homem faz-se consciente de sua individualidade quando as sociedades começam a entrar em decadência, a morte e a insegurança parecem mais presentes e então a vida se torna um grande valor. Horkheimer vê Hamlet como o primeiro homem moderno, que

teme tanto a morte que valoriza em extremo a vida e sua individualidade (a pergunta “ser ou não ser, eis a questão?” é a primeira a colocar a questão do suicídio diretamente). O humanismo renascentista torna o homem absoluto, ele passa ao centro do universo, mas totalmente impotente frente a ele, é nulo. “Para Hamlet o indivíduo é, a um só tempo, uma entidade absoluta e puramente nula” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 150). Ainda ecoa em Hamlet aquela interiorização praticada pelo cristianismo que fortaleceu a individualidade.

Na era do liberalismo a base material é o fundamento da autoconservação, da construção da identidade. Não há nenhum fundamento metafísico. A individualidade tem um fator econômico decisivo. Ademais, o cerne do liberalismo é o interesse egoísta, o individualismo. As divergências de interesses são resolvidas no mercado livre. O liberalismo crê que o indivíduo burguês realiza sua individualidade pela livre e ilimitada competição, pela concorrência ilimitada dos interesses individuais¹⁴. É com o surgir do liberalismo que o princípio de comércio e troca de mercadorias, um princípio nivelador, uniformizador, estende-se a toda sociedade. Os indivíduos são mônadas¹⁵ isoladas e egoístas perseguindo apenas o autointeresse. Porém, “em nossa época, a época das grandes corporações econômicas e da cultura de massas, o princípio da conformidade se libera de sua máscara individualista, é proclamado abertamente e elevado ao posto de um ideal *per se*” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 151). O liberalismo incipiente ainda permitia certa liberdade de pensamento. Para o empresário independente o pensamento também independente era mesmo necessário para realização de ações de longo prazo, que exigiam o sacrifício presente em prol da manutenção proprietária e do lucro futuro: tudo isso promovia um Eu forte. Na época atual dos grandes negócios a ideia de futuro desaparece, o longo prazo não existe mais, tudo é fugaz. O livre empreendedor juntamente com sua autonomia é eliminado: o Eu torna-se encolhido. Portanto, aquilo que

¹⁴ A relação com a reforma protestante é flagrante. Conferir o item 2.1 página 19.

¹⁵ É sabido que Horkheimer retira a ideia de mônada da filosofia otimista de Leibniz. A *Monadologia* apresenta a noção de mônada como unidade dinâmica constitutiva de todas as coisas. “A Mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes. [...] Ora, onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis, e, assim, as Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza, e, em uma palavra, os Elementos das coisas. [...] As Mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair” (LEIBNIZ, *A Monadologia*, p. 105).

permitia a individualidade do tipo burguês, sua base econômica sólida, desapareceu. A individualidade é suplantada por grandes forças econômicas: a economia é o grande condicionamento, estamos submetidos a todos os seus aspectos, subjugados, impotentes, afogados no mar da economia. No entanto, Horkheimer ainda acalenta uma esperança ou anseio em relação ao indivíduo e...

[...] insiste em falar de forças de resistência. Elas se encontram no próprio indivíduo. Isso é paradoxal, pois a esperança depositada no particular parece colidir com o diagnóstico segundo o qual nossa época é a de total liquidação da individualidade. À primeira vista, o que parece ser uma aporia só se torna claro quando se toma o conceito de sujeito autônomo no sentido kantiano. Ele diz respeito à capacidade de os indivíduos poderem tomar decisões e agir segundo sua própria determinação e sem a tutela de outrem. [...] É a este conceito, enquanto categoria crítica ao existente, que Horkheimer se refere (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 147-148).

A esperança está, portanto, no indivíduo só, no indivíduo que não se deixa seduzir pelo coletivismo. O indivíduo coletivo é o tipo servil, porém, devido às pressões econômicas e sociais o indivíduo servil é a regra. Os “[...] grupos de jogos, seus companheiros de classe, sua equipe esportiva e todos os demais grupos que, como já se sugeriu, obrigam a uma estrita conformidade [...]” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 153), uniformizam o sujeito, são abrigos para o tipo servil, o ego fraco. Valendo-se da imitação (mimese) o indivíduo sacrifica suas possibilidades em proveito de grupos e organizações das quais faz parte para poder autoconservar-se, sobreviver servindo-se do mimetismo. Além disso, a indústria cultural confirma a realidade e promove a adaptação mediante imitação: a reduplicação, a reprodução técnica da vida praticada pela indústria cultural esconde seu conteúdo ideológico de manutenção do *status quo*. Aquela palavra que aponte mais além do êxito, da eficiência e do rendimento, é cooptada pela indústria cultural a fim de confirmar a realidade tal qual é: “[...] a ideia de felicidade se vê banalizada até o ponto desta coincidir com a condução normal da vida [...]” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 154): ser bem sucedido e ter um trabalho, isso é a felicidade. Pensamentos contrários à ideologia industrial são sem sentido, desnecessários, excessivos.

A decadência do indivíduo afeta todas as camadas da sociedade, pois a sociedade é uma totalidade. Tanto a decadência da espontaneidade como valor e traço de toda e qualquer individualidade quanto a decadência da espontaneidade e solidariedade da classe trabalhadora são fato consumado. No decorrer da luta pela melhoria das condições de trabalho, a classe trabalhadora acaba sendo capitulada pelo sistema: não questionam mais os pressupostos fundamentais do capitalismo avançado. Mas, apesar da equivalência entre autoconsciência (Eu) e função no interior do aparato, as massas não foram totalmente cooptadas. Elas cultivam um crescente ressentimento que, se abolida a repressão, voltar-se-á contra a ordem social. A tarefa das massas consiste em reconhecer a estrutura monopolista das modernas unidades de opressão e resistir a elas. Porque, diante da extrema burocratização (ou racionalização) e consequente dominação da vida pelo industrialismo, abre-se a perspectiva da não dominação, da racionalidade crítica. Todavia, hoje, aquela antiga oposição entre capital e trabalho transforma-se na equivalência capital/trabalho. Capitalistas e trabalhadores têm os mesmos interesses: a teoria e a ação social política são substituídas por uma fé no progresso técnico que prega a solução integral dos problemas da raça humana. Ideias como as de rendimento e administração inteligente substituem as ideias de luta e resistência à ordem estabelecida. Tais ideias tomam o lugar do ideal do sujeito autônomo. Deve-se a todo o momento mostrar seu valor. A atividade x ou y que o sujeito desempenha é secundária. Não é tanto a eficiência, mas o mostrar-se parte do jogo que, antes, promove o êxito na vida. O engenheiro é o símbolo da época atual, símbolo de eficiência. Adequa as coisas a esquemas independentemente se a natureza dessas coisas se adequa ou não aos esquemas. Não se preocupa com o conhecimento por ele mesmo. Preocupa-se com sua utilidade, com o fazer. A consciência do engenheiro é a consciência industrial: homens e coisas são meros objetos prontos para manipulação, prontos para o domínio. Ademais, não é a tecnologia ou a autoconservação em si mesmas que conduzem ao declínio do indivíduo, nem mesmo a produção em si, mas a forma com que ambas (tecnologia e produção) se apresentam neste quadro do industrialismo moderno:

A decadência do indivíduo não deve ser atribuída aos logros técnicos do homem, muito menos ao homem mesmo – os homens são, pelo comum, melhores que o que eles mesmos pensam, dizem ou fazem – mas, antes, à estrutura e conteúdo atuais do “espírito objetivo”, do espírito que governa a vida social em todos seus âmbitos (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 162).

A racionalidade instrumental geral governa o mundo, é ela que subjaz à forma reificada pela qual se apresenta a nós a época atual. A racionalização acerba, pela qual os homens hoje se organizam, não é, de modo algum, uma compensação aos danos sofridos pelo indivíduo. Produz-se tudo o que é útil para manter-se o poder, não aquilo que diz respeito às reais necessidades de todos. No entanto, a organização de acordo com diagramas, quadros sinópticos etc., conduz as sociedades modernas ao mundo administrado, onde tudo estará sob controle, até mesmo as necessidades mais básicas.

Ao final, se alguma catástrofe não destrói a vida por completo, haverá uma sociedade totalmente administrada, automatizada, que funcionará de um modo estupendo, na qual o indivíduo pode certamente viver sem preocupações materiais, mas já carece de toda importância. [...] tudo dependerá de que se aprenda a manejar em determinados casos as máquinas que cuidem para que a sociedade funcione. [...] O que Marx imaginou como socialismo é, na verdade, o mundo administrado (HORKHEIMER, *La teoría crítica, ayer y hoy*, p. 65-66 – tradução nossa).

Os homens confundem liberdade com funcionamento ou, então, já não desejam mais a liberdade, mas apenas que as coisas funcionem.

– *Quinto capítulo: Sobre o conceito de filosofia.* Neste capítulo Horkheimer traça um esboço de algumas tarefas que a filosofia ainda pode se conceder. Como visto, o domínio totalitário das naturezas reduz a razão à mera ferramenta de repressão. Assim, uma das tarefas da filosofia seria ensaiar a reconstituição e reconciliação entre ambos: Eu e natureza. No entanto, falta ao homem a clara consciência de que é o próprio homem quem domina os homens e a natureza. Recobrar essa consciência seria fazer uso adequado daquela autonomia perdida, seria uma espécie de possível resposta à decadência cultural. Porém, a filosofia não detém a solução pronta, a solução cabal: “A filosofia não é uma ferramenta nem uma receita; [...]” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 171). Não há conceito ou definição acabada do que seja a filosofia, mas algumas definições dadas em algum momento

podem esclarecer o seu papel bem como alguns conceitos com os quais trabalha. As definições são históricas e cobram seus significados ao longo da história. A filosofia aparece como a perene tentativa de expressão do inexprimível, sempre na busca por imergir-se nas camadas mais profundas da língua sem se reduzir, no entanto, à filosofia da linguagem unicamente. Contudo, hoje, o verdadeiro significado das palavras não está na boca do povo, pois as usam de modo esquemático e a-histórico, como fórmulas. Não há fórmulas em filosofia, nem mesmo ao modo das que há em ciência. Filosofia não é fórmula. Ainda sim, a análise dos conceitos é fundamental. Todavia, tem-se a ilusória impressão de que os conceitos são esclarecidos pelo avanço técnico científico. O industrialismo e o cientificismo exercem grande pressão sobre o filósofo, fazendo-o confundir sua tarefa com a produção de conceitos em série: “O industrialismo exerce inclusive sobre os filósofos uma pressão para que entendam seu trabalho no sentido dos processos de produção de panos de mesa padronizados” (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 171). O conceito não é um todo pronto e acabado, mas um fragmento da verdade. O pensamento verdadeiro é algo tateante, tem sempre um quê de diletantismo. Construir a verdade com tais fragmentos é a tarefa mais notável da filosofia. Ademais, não há nenhum caminho certo, pré-determinado para a definição. Ela também não se reduz às regras rigorosas da lógica: o rigor não se reduz à lógica formal. O rigor do caos, do riso, da agonia e da dor, não se prende à lógica formal. O pensamento livre que se desprende da lógica formal ainda sim é rigoroso sem ser, no entanto, divagação. Conceitos não são algo fixo, não permanecem idênticos durante a história, mas mantêm assim mesmo suas identidades. A estratégia das ciências naturais, por exemplo, é a manipulação dos conceitos como se fossem átomos – é o *métier* laboratorial. Átomos inalterados que seguem determinadas leis naturais. A filosofia tem outro método, ela vai além desse esquematismo, ela transcende a lógica, embora também faça uso de seus princípios.

Nesse sentido, a tarefa da filosofia é preparar, no âmbito intelectual (teórico), a reconciliação entre espírito e natureza – sujeito e objeto, razão subjetiva e objetiva – na esfera da realidade (prático). Para tanto se deve pôr mais ênfase na razão objetiva para que se alcance o equilíbrio entre os dois aspectos da razão, “não opor teimosamente um ao outro” (HORKHEIMER,

Crítica de la razón instrumental, p. 178). É importante frisar que ambos os aspectos da razão, se isolados, não sustentam sua autarquia e descarrilam em dominação. Assim, a autoconservação como fim supraindividual (razão objetiva) e como fim estritamente individual (razão subjetiva) devem se encontrar em relação dialética harmônica. Visto que a enfermidade é própria à natureza da razão – está em sua origem, no afã em dominar a natureza – sua recuperação depende de um método genealógico de investigação. Desde os começos a razão se converteu em instrumento de dominação da natureza, e, ao fazer da natureza mero objeto de dominação, a razão acaba não se reconhecendo nesse processo de objetivação, imagina-se totalmente separada da natureza e não simples parcela vencedora do embate espírito-natureza, sujeito-objeto. Desse modo, a plena realização de sua racionalidade somente se dará pela reflexão sobre sua própria enfermidade e sobre a enfermidade do mundo – produto exclusivo seu. O pensamento deve desdobrar-se sobre si mesmo em autorreflexão. É tarefa do homem compreender a razão enquanto dominação, caso contrário a lógica do domínio permanecerá. A razão só deixará de ser cega a si própria no momento em que tornar-se consciente de sua condição natural, condição de domínio. Seu dever, portanto, será fazer a autocrítica. É fato que a sociedade industrial já criou as bases para a emancipação da razão:

O aprisionamento das ideias e das ações do homem pelas formas de um industrialismo maximamente desenvolvido e o ocaso da ideia de indivíduo sob o influxo da omniabarcante maquinaria da cultura de massas criam as condições prévias para a emancipação da razão (HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, p. 180).

Tarefa da filosofia é revelar as contradições e dissonâncias que permeiam a ideologia industrial, o existente, a realidade sempre igual. Por intermédio da linguagem a filosofia deve refletir o sofrimento, chamar as coisas por seus verdadeiros nomes, revelar aquilo que é, pois a palavra menos falsa é aquela que chama a morte, o sofrimento e a dor. Cabe à filosofia um duplo procedimento negativo: não tornar absolutos os conceitos, não tomá-los como ídolos supremos, infinitos e independentes, e medir o fundo social das ideias, mostrar suas origens sociais. Porém, estar consciente deste duplo papel negativo da filosofia não significa superar a situação histórica vigente. Não se

deve identificar o conhecimento de algo com sua realização, isso teria como consequência a recaída no idealismo vulgar. Teoria e prática são fundamentalmente distintas, mas devem convergir para a relação dialética passível de alterar o real. A filosofia por si não tem o poder de impor tendências, mas pode mostrar ou fazer justiça às ideias que ascendem e decaem ao longo da história, servir como uma espécie de corretivo da história ao apontar que certas ideias (ideologias) não são arbitrárias ou fruto de estupidez: a filosofia tomaria, então, a forma de memória e consciência da humanidade para que as situações históricas não apareçam sem sentido.

2.3. DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: O CONCEITO DE ESCLARECIMENTO (AUFKLÄRUNG)¹⁶

Escrita a quatro mãos, *Dialética do Esclarecimento*, considerada por muitos a obra maior do grupo de teóricos de Frankfurt e uma das mais pungentes críticas do século XX ao modo de organização ocidental, foi publicada originalmente em 1944 em versão privada ao *Instituto de Pesquisas Sociais*. Três anos mais tarde foi publicada novamente em versão definitiva com alguns acréscimos e modificações em relação à primeira publicação. Estruturada em cinco capítulos e um conjunto de notas e esboços, o que aqui nos interessa, pois nos passará a ideia clara de como a razão instrumental se faz a antecâmara do mundo, é somente o primeiro destes capítulos: *O conceito de Esclarecimento*. Seu conteúdo está expresso de modo sumário em uma carta de Horkheimer a Löwenthal:

“O primeiro capítulo (naturalmente, isto é estritamente confidencial) tratará do conceito filosófico de *Enlightenment*. *Enlightenment* é, aqui, um sinônimo do pensamento burguês e mesmo do pensamento em geral, pois, para falar propriamente, não há pensamento em outros lugares além das cidades. Os temas essenciais são *Enlightenment* e a mitologia, *Enlightenment* e a dominação, *Enlightenment* e a prática, as raízes sociais do *Enlightenment*, *Enlightenment* e a teologia, os fatos e os sistemas, *Enlightenment* e a sua relação com o humanismo e a barbárie [...]” (HORKHEIMER *apud* WIGGERSHAUS, *A Escola de Frankfurt*, p. 343).

¹⁶ Sobre a tradução de *Aufklärung* por *Esclarecimento* ver a esclarecedora nota preliminar do tradutor brasileiro da obra em questão.

O tom deste texto é ligeiramente mais desconcertante e denso do que dos demais analisados até aqui – mais desiludido ou radical? A conclusão é do leitor. Neste primeiro capítulo os autores se chocam com uma aporia aparentemente insolúvel e que já estava, de algum modo, prefigurada nos textos anteriores: a autodestruição do esclarecimento. Será possível frear o processo implacável de autodissolução da razão, bem como seu estrito parentesco com a dominação? De modo mais refinado, Habermas assim a elabora: “a crítica radical da razão procede de modo autorreferente; ela não pode ser radical e ao mesmo tempo deixar incólume o próprio padrão de avaliação” (HABERMAS, *Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer*, p. 284). Eis a ambiguidade do esclarecimento: é crítica radical que destrói a si própria por ser crítica radical.

O esclarecimento é múltiplo. Os autores trabalham com a ideia da plasticidade do termo, de sua multivalência: esclarecimento é crítica, é metafísica, é ciência positiva, e assim adiante. O conceito é transhistórico: não se situa neste tempo ou neste espaço, não se fecha na modernidade nem se reduz às *Lumières* do século XVIII. Adorno e Horkheimer estendem o esclarecimento a toda história da humanidade. Meta do esclarecimento é libertar os homens dos grilhões do medo tornando-os senhores de si mesmos. Kant outra vez está presente no horizonte dos autores:

O Esclarecimento é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Esclarecimento (KANT, Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?, p. 11)¹⁷.

Ora, só se alcança a maioridade ao seguir-se o “programa do esclarecimento” que “era o desencantamento do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 17), a substituição do mito pelo saber. Francis Bacon, pai do método indutivo e fundador da ciência experimental moderna, foi um dos grandes mensageiros do esclarecimento ao ressaltar a superioridade do

¹⁷ Tomamos a liberdade de substituir, nesta tradução de Artur Morão, o termo *Iluminismo* por *Esclarecimento*, por entendermos que é a melhor tradução para *Aufklärung*.

homem pelo saber: saber é poder. Mas qual saber? O saber do qual fala Bacon tem a técnica como seu fundamento e nos vem somente com uso do método correto. Questões como o sentido da técnica empregada por essa ciência experimental não são levantadas. Tal saber parece conter em si apenas instrumentos cada vez mais potentes na ação de domínio da natureza em desencanto. “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 18), o que importa é a mentalidade factual, a operação, o conhecimento procedimental. Somente essa vidência do pensamento é capaz de destruir os mitos, desencantar o mundo. E “desencantar o mundo é destruir o animismo” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 18). Aqui já se pode entrever o tema central do capítulo: a dialética do esclarecimento. O mito torna-se esclarecimento que por sua vez recai no mito (ao infinito?). Há muito tempo, o esclarecimento se impôs sobre o mito, as categorias empregadas pela filosofia substituíram os deuses. Os elementos naturais pensados pelos pré-socráticos para unificarem o cosmos são “sedimentos racionalizados da intuição mítica” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 19). As Ideias de Platão não são senão os deuses moldados pelo discurso filosófico. Porém, o esclarecimento vê aí superstição e instaura seu tribunal contra os universais¹⁸. A matéria, a natureza, deve ser dominada sem o amparo da ilusão, da magia, do oculto, do transcendente – suas faces são observadas e experimentadas sob o critério da calculabilidade e utilidade, fora isso tudo se torna suspeito aos olhos do esclarecimento. Ademais, o esclarecimento nota na base do mito a presença do homem, o antropomorfismo: as imagens mitológicas são “a projeção do subjetivo na natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 19). Isso evidencia a ânsia esclarecida em reconhecer apenas a unidade, o sistema. O múltiplo se reduz ao uno. Assim, a lógica formal é que provê o quadro esquemático da calculabilidade para poder se

¹⁸ Lembremo-nos de Nietzsche, feroz representante do esclarecimento moderno, e sua cruzada contra os universais: “Parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela Terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática, a doutrina vedanta na Ásia e o platonismo na Europa, por exemplo. Não sejamos ingratos para com eles, embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, p. 7-8).

pensar o mundo unificado, e tudo aquilo que não se reduza a números, não tenha o número como regra, passa novamente por ilusão.

“Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 20). O mito é esclarecimento, pois expõe, fixa, explica. As ações mágicas dão lugar ao mito e suas relações de poder, que por sua vez dão lugar ao logos (esclarecimento filosófico). Desse processo resta uma única distinção: sujeito e objeto, existência própria e realidade. O homem submete o mundo ao seu domínio e faz do poder a origem das relações e das coisas. “O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 21). Abre-se um hiato entre homem e natureza, um distanciamento da natureza que permite dominá-la. Descobre-se o fundo das coisas e aí se encontra simples matéria para dominação, unidade da natureza a ser dominada. Desse modo, a magia já aparece como dominação, o feiticeiro opera a partir da repetição para poder domar as forças naturais: “[...] torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 21). O esclarecimento, enquanto mentalidade científica, elimina essa repetição mágica e a substitui pela repetição assistida da experiência em laboratório. Além disso, elimina ao mesmo tempo a substitutividade pacífica da magia. Seu elemento substituto (o objeto sagrado), que continha certas distinções, agora é o objeto científico petrificado, a cobaia desconhecida. Novamente, a consequência é a cada vez mais sólida e distante relação entre sujeito e objeto que prepara o terreno para uma dominação mais efetiva. Portanto, o processo do esclarecimento é infundável. “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 23). Ao receber o conteúdo dos mitos o esclarecimento os destrói e assim recai na esfera do mito. A repetição é o que permanece. Por exemplo: a lei newtoniana de ação e reação, da equivalência entre essas duas forças, nada mais é do que a afirmação da repetição “[...] muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder” (ADORNO;

HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 23). No entanto, a explicação de todo acontecimento como repetição tem como consequência a “identidade de tudo com tudo”: a desigualdade é apagada pela repetição, as qualidades são eliminadas e os homens coagidos à conformidade. Ora, “a distinção do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 24), isto é, está fundada em uma relação de dominação. A ordem e a subordinação (ou seja, o domínio em circuito conceitual) advêm da sujeição do mundo, eis o fundamento do pensamento ordenador. Classificar, agrupar, reunir... Há “lógicas” de origem guerreira.

Nas relações entre esclarecimento e mitologia, esclarecimento e religião, esclarecimento e dominação, o *mana* desempenha importante papel. Ao indicar o sobrenatural simplesmente como aquilo que é desconhecido promove “a duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 25). É dessa duplicação que surge a contradição e a separação entre o conceito e a coisa. Ademais, a magia “[...] era símbolo no sentido de que nela coincidiam o signo e a imagem” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 27), conceito e coisa, que mais tarde separam-se com a pretensão dos homens em conhecer a natureza. O símbolo representa a repetição, e onde há símbolo há dominação. Prepara-se o caminho para a consolidação da religião tanto em forma discursiva (linguagem, signo) quanto em forma institucionalizada (imagem, coisa). A institucionalização da religião promove a centralização do poder. O discurso religioso é dominação mágica da natureza, e essa dominação mágica da natureza gera a dominação social. No desdobrar-se do esclarecimento os conceitos universais continuam sendo sinais (símbolos) de dominação: “a forma dedutiva da ciência reflete ainda a hierarquia e a coerção” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 30). Isto é, a ciência está fundada em relações sociais de dominação, na divisão social do trabalho necessária à conservação de uma sociedade opressora. Daí resulta que sociedade e dominação são inseparáveis: toda coletividade é dominação. A própria filosofia se faz porta-voz da dominação: pense-se em Platão e

Aristóteles como reflexos de uma sociedade escravocrata. Os autores parecem estancar em um beco sem saída: o esclarecimento corrói os símbolos bem como os conceitos universais; porém, a dominação permanece. Permanece na relação de identidade que o esclarecimento estabelece entre natureza e matemática. “Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. Ele confunde o pensamento e a matemática” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 33). Reduzir o mundo à matemática é ceifar o pensamento, pois ele coisifica-se em processos automáticos e autônomos ao modo das máquinas mais modernas, isto é, o pensamento torna-se instrumento de dominação. Mundo e pensamento tornados uma única coisa constroem a dominação do imediatamente dado, do factual. Ultrapassar seu domínio seria loucura condenada de antemão. A pretensão do conhecimento em revelar suas raízes sociais, históricas e humanas foi deixada de lado. A razão tornou-se realmente serva do imediatamente dado. A existência tal qual é, sob o domínio dos fatos brutos e purificada das entidades mágicas e conceitos afins, reveste-se com indumentária sagrada: “desse modo o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 34). A mitologia invade as relações cotidianas e o indivíduo se reduz a meros estímulos cujos fins são a autoconservação. Uma espécie de feitiço domina a vida e a paralisa. Para o esclarecimento é mítica “[...] toda manifestação humana que não se situe no quadro teleológico da autoconservação” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 36). Quanto mais a autoconservação é garantida de modo forçoso pela divisão social do trabalho tanto mais o indivíduo é demovido de si mesmo e formatado de acordo com o aparato tecnológico das sociedades industriais. Com o desdobrar-se do esclarecimento tanto o indivíduo como categoria abstrata quanto o indivíduo singular desaparecem, dando lugar ao “[...] trabalho tanto mais suave dos mecanismos automáticos de controle” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 36). É fato, portanto, que o processo de tecnificação, espalhado pelos braços da razão instrumental, tornou o sujeito em coisa morta, de uma existência significativa (*Bios*) passou a simples ser vivo animal (*Zoon*). Assim, a contínua dominação efetivada por

meio do trabalho alienado faz com que a humanidade caminhe a contrapelo rumo a patamares mais primitivos de humanização. Nesse sentido, quanto maior é o progresso, maior a regressão. O progresso técnico conduz à atrofia das faculdades, pois há constante presença da dominação. A regressão promovida pelo progresso técnico não se restringe à decadência da capacidade de experimentar o mundo por si mesmo, mas abala também o intelecto outrora senhor de si, autônomo e coeso.

Quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz. Graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e sua conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 41).

Extrai-se daí, portanto, que a impotência é a “consequência lógica” das sociedades industriais avançadas. “Essa necessidade lógica, porém, não é definitiva” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 42), pois a dominação tem um limite. A perspectiva da dominação permite entrever outro lado que não envolva dominação. A transformação do mundo em grande indústria reduz o pensamento a mero apêndice da maquinaria industrial, mas também amplia enormemente seu horizonte de possibilidade aberto por essa própria universalidade industrial. Há no horizonte outro aspecto possível da racionalidade que não é dominação, ainda que seja negado pelos dominadores como ideologia. Todo progresso impõe novas penas, reformula os mecanismos de dominação ao mesmo tempo em que renova a esperança de que um dia a dominação acabe de vez: a realização efetiva dessa esperança depende do conceito não enquanto ciência, mas “[...] enquanto tomada de consciência do próprio pensamento” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 44), bem como do apontamento da injustiça reinante. Mas tudo isso ainda é muito paradoxal quando se tem presente que “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação” (ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*, p. 38).

2.4. ENFIM PESSIMISMO?

Para o fechamento deste primeiro capítulo escolhemos o ensaio *A filosofia como crítica da cultura* (1958). Como indicativo do início da marcha do trem rumo ao pessimismo, o ensaio expressa o abandono daquele projeto de reconciliação esboçado no capítulo final de *Eclipse da razão* ao mesmo tempo em que destaca o papel negativo da filosofia. A visão pragmática e instrumental da vida parece ter atropelado de vez a filosofia. Enquanto elemento componente do conjunto das ciências do espírito e em fabricada oposição em relação às ciências naturais, a filosofia necessita com frequência justificar sua utilidade em meio a este mundo. Atabalhoados defensores da filosofia tratam-na unicamente como prolegômenos ao estudo das ciências da natureza, além de defenderem-na (uma falsa defesa) como útil na formação de industriais, administradores e gerentes que pretendem galgar postos diretivos. Se outrora, no século XIX, o típico burguês formava-se humanamente e não unicamente com as vistas sobre as finalidades práticas, hoje, tal formação é “[...] recomendada, como meio para um fim, ao futuro diretor geral e mesmo ao chefe administrativo em sentido lato” (HORKHEIMER, *A filosofia como crítica da cultura*, p. 120). A formação cultural geral e clássica é em crescente medida inútil, vai sendo substituída pela cultura do especialista. Mesmo a filosofia é cultivada com fins específicos, por exemplo: preenchimento de cargos para professores de filosofia em faculdades de nível superior: a filosofia é vista como mercadoria, produto de troca fungível. Portanto, o estudo da filosofia a partir de uma perspectiva pragmática subverte sua essência: reduzida a bem de consumo, ela concorre em caráter de desigualdade com os demais bens.

Passado aquele momento da história em que os filósofos viviam em desacordo com o mundo, hoje a lógica da subordinação entre filosofia e vida no mundo se inverteu: ao invés da vida no mundo depender da filosofia, isto é, ser o alimento primordial do qual o homem retira seu sustento (a filosofia só se torna uma conversa séria quando não se pode mais viver sem ela, quando se deseja a verdade como se deseja o ar), é a filosofia que agora depende da vida no mundo, e, por conseguinte, atenua-se assim o grau de tensão entre filosofia e mundo já que o pensamento filosófico, que desempenhava um papel social sem a necessidade de justificativas, não mais faz “[...] parte da essência da

civilização, com a qual estava simultaneamente unido e desunido” (HORKHEIMER, *A filosofia como crítica da cultura*, p. 123). Anulou-se a tensão e mesmo a oposição entre a realidade tal qual é e tal como deveria ser, entre conceito (o pensamento) e coisa (o existente). Aquelas filosofias que, por abraçarem as ideias de unidade, hierarquia e finalidade, pressupuseram a certeza da reconciliação entre pensamento e realidade, tais como as filosofias hegeliana e marxiana, foram desacreditadas pelo devir histórico e permanecem suspeitas aos olhos de Horkheimer. Faz-se impossível, então, a reconciliação? A seguir a letra do texto a resposta seria sim:

A crítica, a consciência da diferença, sempre foi a força do pensamento filosófico, que se experimenta como a essência da realidade e ao mesmo tempo como sua contraposição, da qual ela se ocupa. O conceito nunca está reconciliado consigo mesmo [...]. O sentido da filosofia não era nem o ser absorvido ao final em qualquer disciplina filosófica ou agregar-se a elas, como lógica ou semântica, como uma espécie de ciência auxiliar (HORKHEIMER, *A filosofia como crítica da cultura*, p. 126).

Apesar da sentença em relação à possibilidade de dita reconciliação ser negativa, Horkheimer mantém o destaque na tarefa negativa da filosofia. Seu maior problema, como indica a citação, é sua acomodação e integração à realidade a partir das correntes filosóficas afirmativas vigentes no momento: o positivismo, a ontologia fundamental e o existencialismo. Em suma: o positivismo endeusa os fatos brutos, logo, a sociedade estabelecida; a ontologia fundamental faz uso do recurso ao “homem autêntico” e desse modo retira, desvia a atenção do sujeito das reais condições históricas da injustiça presente bem como da própria decadência do indivíduo; o existencialismo reduz todos os problemas e, em consequência, a superação destes, a uma pretensa “força de vontade” do sujeito, a uma questão de personalidade. Em vista disso, tanto a reconciliação no plano teórico quanto no plano prático (a razão é dominação e o progresso traz consigo novas penas e pesares) encontram-se impedidas.

Como ficou dito, a ênfase recai na ideia de filosofia como negação, como crítica. A ideia de negatividade aparece sob várias formas na história da filosofia: Sócrates negou certas crenças, costumes e convenções irrefletidas e foi condenado à morte; Platão negou a constituição ateniense propondo uma nova forma de governo em sua *República*; Aristóteles negou alguns aspectos

da filosofia platônica e fundou o seu Liceu; a filosofia patrística negou as superstições e a astrologia vigentes; a filosofia renascentista negou a teologia e ligou-se à ciência; a filosofia da ilustração negou o absolutismo e solidificou-se como crítica. Esse grosseiro panorama quer apenas indicar que a negação, aspecto continente do esclarecimento filosófico, desdobrou-se ao longo da história do pensamento para culminar em sua extinção, pois hoje o pensamento livre (sinônimo de crítica negativa) “[...] foi neutralizado pelo declínio do indivíduo, pelo surgimento da indústria cultural e pela política internacional caracterizada pela formação de blocos de poder” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 201). A filosofia tenta prevenir-se contra o industrialismo, mas quanto maior o avanço técnico maior a decadência do conceito: a palavra torna-se funcional. Aquele conceito que não consegue mais indicar o além, o outro campo, elimina sua perspectiva de justa realização tanto aí quanto neste mundo, ou seja, o teórico e o prático estão perdidos com o Progresso carrasco daquela teoria que não espelhe o totalitarismo e tente buscar uma ordem mais justa das coisas. A industrialização total, ao retirar os fundamentos da reflexão – por exemplo: a infância protegida, o cultivo do ócio etc. – nega ao pensamento livre (à teoria, ao conceito) a possibilidade de sua realização no mundo (na prática): o que conduz à atrofia desse mesmo pensamento. Disso resulta que a ausência de reflexão, a preocupação somente com o imediato, favorece as desgraças sociais; e a presente organização econômica possui a capacidade de fomentar a autonomia e a liberdade, mas, ao contrário, promove a docilidade. Desse modo, a cultura torna-se distração auxiliar da produção, “de maneira que o divertimento é *relaxamento da tensão dialética* que caracteriza a consciência humana” (FLUSSER, *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*, p. 130). Assim, resta à filosofia a pólvora da negação de todas essas estruturas culturais que se apresentam como desvio, resta-lhe o denunciar da injustiça, da miséria, da grande diferença de poder entre homens e entre povos, da demagogia política e, em uma só sentença, de todo o mal presente nos interstícios sociais.

À filosofia [...] quantas vezes quer designar o positivo, fracassa. Tão somente mediante a denúncia das circunstâncias e situações que lhe repugnam lhe é dado professar o positivo e reconhecer-se nele. Concorde com os antropólogos positivistas no reconhecimento de que, no que existiu até agora, o determinante foi a luta do homem

contra o homem; porém, na medida em que a filosofia reflete o nexó histórico, expressa, próximo nisto à teologia, o negativo, o horror e a injustiça desse acontecer. Mostra a debilidade dos homens frente a sua própria sociedade, frente a sua economia e a sua técnica, porém, nem por isso retira a conclusão de que o que se precisa é mais domínio. Como caiba evadir-se do círculo mágico do existente é algo que a filosofia não sabe prescrever; tão somente pode chamar o feitiço por seu nome (HORKHEIMER, *Sobre el concepto de ser humano*, p. 46 – tradução nossa).

3. O PESSIMISMO METAFÍSICO DOS ÚLTIMOS ANOS

A fase tardia do pensamento de Max Horkheimer pode ser datada como tendo seu início por volta dos anos de 1957/1959 e seu término no ano de sua morte, 1973. Embora o pessimismo de Horkheimer não seja propriamente histórico, o contexto de época, marcado pela emergência da Guerra Fria e o processo de reconstrução econômica na Alemanha, têm impacto significativo sobre seu pensamento. O caminho histórico rumo ao pessimismo declarado tem início em 1949, quando Horkheimer, Adorno e Pollock retornam para Frankfurt na Alemanha Ocidental com o intuito de juntarem-se aos esforços de reconstrução da cultura germânica, bem como com a intenção, parte daquela outra, de reestabelecerem o *Instituto de Pesquisa Social*. Em 1950, Horkheimer torna-se reitor da Universidade de Frankfurt e por norma instituída cria a cátedra de teologia. É durante esse período que as motivações teológicas começam a aparecer com mais frequência no pensamento do filósofo. Alguns escritos sobre educação (sete palestras) também aparecem nesta época. No ano de 1951 publica-se o discurso de posse do reitorado, a conferência *Sobre o conceito de razão*. Aqui Horkheimer chama a atenção para dois aspectos de seu pensamento: 1º: a pesquisa interdisciplinar necessária como contrapartida da universidade para a reconstrução, bem como a necessidade de fomentar as pesquisas em ciências humanas. 2º: a dupla face da razão: subjetiva e objetiva. Para a reconciliação entre razão subjetiva e objetiva a pesquisa interdisciplinar seria importante. Em 1955 temos o primeiro texto de Horkheimer diretamente sobre Schopenhauer: *Schopenhauer e a sociedade*. Já em 1958 vem à luz o escrito *A filosofia como crítica da cultura*, em que descarta totalmente aquela perspectiva da reconciliação. A filosofia é crítica da cultura e não há espaço para a reconciliação. Os *Apontamentos: 1949-1969* são organizados em 1973 e publicados postumamente em 1974. Tem-se aqui um conjunto de fragmentos (íntimos?) sobre o que o autor vivenciara no período. Faz-se sentir a influência de Schopenhauer, especialmente pela associação entre razão instrumental e Vontade (cega, insaciável). Não há mais reconciliação possível entre verdade e realidade, o que há é o predomínio sem volta da cega razão instrumental, é impossível agora indicar um rumo para a razão. Ademais, é neste período tardio que aparecem as inúmeras entrevistas

concedidas por Horkheimer e transmitidas via rádio, entrevistas com as quais tenta divulgar a Teoria Crítica para um público desconhecedor de seu conteúdo. Nesse sentido, e como chave de leitura desta fase final, será importante lembrarmos-nos que o pessimismo de Horkheimer não parte de um estado de ânimo, não tem por base a consideração de certos valores, uma obrigação moral, um dogma religioso ou um sentimento de decadência, mas se funda em uma visão dolente da vida, visão metafísica a nos dizer que sempre haverá dor, que o mundo é fruto de um parto extremamente complicado e doloroso que deixou sequelas indeléveis. O mundo seria o produto de uma grandiosa dor bem distribuída entre todas as partes que o compõem. Vejamos abaixo.

3.1. PESSIMISMO TARDIO: CONCEITOS AXIAIS

O pessimismo metafísico dos últimos anos está colorido por um matiz de conceitos cuja unificação gravita em torno da proposição do resgate, da reafirmação da teologia e da religião em aspectos particulares. Os conceitos axiais desta fase tardia do pensamento de Max Horkheimer são: a ideia cristã do pecado original; as noções entrelaçadas de sofrimento metafísico, amor ao próximo, solidariedade universal, compaixão; o mandamento bíblico da proibição de imagens; o anseio pelo inteiramente outro; e, finalmente, a ideia de um pessimismo teórico e um otimismo prático. Vejamos em que consistem.

A ideia cristã do pecado original é apresentada a nós no Antigo Testamento, livro do Gênesis. Relata a história primitiva da criação do universo e do homem, da queda original e suas consequências. Eis a parcela que nos interessa:

Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. (...). E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: "Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer". Iahweh Deus disse: "Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda". (...). A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que esta árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então

abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; (...). À mulher ele [Deus] disse: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”. Ao homem ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias de tua vida. (...). Com o suor de teu rosto comerás teu pão (...)”. E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado¹⁹.

Eis o relato do paraíso e da queda. Relato das limitações da criatura. A falta cometida pelo casal se estende por toda a humanidade. A falta grave cometida pelo homem e pela mulher se situa na origem; no princípio estigmatizado de toda a humanidade.

Desnecessário, por ser tão evidente, apontar o influxo de Schopenhauer sobre a interpretação de Horkheimer acerca da doutrina do pecado original. Nós carregamos a marca dos erros do passado. Toda a nossa pretensa felicidade está ancorada no sofrimento alheio, no sofrimento de inúmeras criaturas, animais e homens. “A cultura atual é o resultado de um passado terrível” (HORKHEIMER, *Teoria Crítica, ayer y hoy*, p. 120 – tradução nossa). Nós jamais devemos nos esquecer de recordar, de unir aos nossos momentos de alegria uma parcela de tristeza, de melancolia, “a consciência de que temos parte na culpa” (HORKHEIMER, *Teoria Crítica, ayer y hoy*, p. 120). A lógica atual da história que nos conduz ao mundo totalmente administrado nada mais é do que o desdobramento do pecado original. A despeito de todas as críticas feitas por Horkheimer às filosofias que atribuem sentido imanente à história, ele parece adotar, nesta fase final de seu pensamento, uma noção de história “messiânica”. Em uma passagem da entrevista concedida a Helmut Gumnior em 1970, intitulada “O anseio do inteiramente outro”, a ideia de uma história com sentido teológico se torna pouco mais clara:

O grandioso na doutrina de ambas as religiões, da judaica como da cristã, é – e aqui me remeto a uma palavra de Schopenhauer – a doutrina do pecado original. Este determinou a história passada e determina hoje o mundo para os que pensam. Porém esse pecado foi possível somente sobre o pressuposto de que Deus havia criado o homem com uma vontade livre: o primeiro que o homem fez foi cometer esse pecado no paraíso, em razão do qual a história inteira da humanidade deve na realidade entender-se em sentido teológico

¹⁹ GÊNESIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 36-37. Antigo testamento. De acordo com a notação usual de exegetas bíblicos, Gn 2, 8-22; 3, 1-23.

(HORKHEIMER, *El anhelo de lo totalmente otro*, p. 171 – tradução nossa).

Através de uma usurpação, pelo pecado, de um privilégio de Deus, o conhecimento do bem e do mal, isto é, por meio de uma reivindicação de autonomia moral – o pecado do orgulho que atenta contra a soberania de Deus – o homem e, por consequência, a história, estão marcados indelevelmente com uma espécie de maldição: a eterna insatisfação e o eterno mal-estar: a eterna maldição da culpa. A realização plena, a satisfação absoluta, na perspectiva do mundo totalmente administrado e emancipado do reino das necessidades, jamais será alcançada; na perspectiva do sujeito, a realização plena, a satisfação absoluta, guardada e expressada no âmago da religião, poderia, mas não necessariamente, ser alcançada. “E isso o expressamos no luto, na incapacidade de dizer sim a qualquer realização, a qualquer cumprimento, na consciência de que a culpa pesa sobre nós, sobre todos nós” (HORKHEIMER, *Mundo administrado*, p. 187 – tradução nossa). Dizer o que é o bem e o que é o mal; fazer-se senhor de si; julgar o melhor para si; negar seu estado de criatura dependente; negar a alteridade, isto é, a qualidade do que é outro, e afirmar-se a si próprio como princípio; gerar o sofrimento do outro pela inconteste e irrestrita afirmação de si; eis todo o problema resumido na ideia do pecado original²⁰.

Na esteira de Schopenhauer e aparentados à ideia de pecado original estão as noções entrelaçadas de sofrimento metafísico, amor ao próximo, solidariedade universal e compaixão. A crítica ao progresso e à mutação do mundo em mundo administrado, ambas fundamentadas, mas não só, no afã cego da Vontade em objetivar-se, preparam o caminho de Horkheimer rumo a uma filosofia da compaixão. Todas as conquistas e realizações do mundo

²⁰ É interessante recordar os dois pontos que Rafael Cordeiro Silva aponta como fundamentais na doutrina do pecado original reafirmada por Max Horkheimer: “1. O livre arbítrio, traduzido pela possibilidade de comer ou não o fruto da árvore, que vem determinando a história da espécie até os nossos dias. O homem fez mau uso de seu livre arbítrio e, infelizmente, sua vontade esteve sempre voltada para o impulso cego de dominação; 2. O sentimento de culpa. No relato bíblico, ele representa a vergonha que o casal sente por estar nu. Na filosofia de Horkheimer, à luz de Schopenhauer, ele significa a consciência de que o gênero humano, mesmo com o inimaginável progresso alcançado, não pode encontrar na felicidade do presente uma compensação para o horror do passado – horror originado pela vontade cega e indomável. E também culpa pelo horror do presente, por todos aqueles que sofrem, por estarem à margem das realizações mais progressistas do gênero humano” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 232).

administrado, advindas do crescente poder da técnica, não eliminariam a competição entre os indivíduos, nem tampouco suas dores e sofrimentos. O fato de que a razão em sua forma instrumental triunfou sobre o mundo e, enquanto instrumento, está vazia de quaisquer traços de solidariedade e comunhão, faz com que Horkheimer proponha novos conceitos de solidariedade e compaixão como substitutos da moralidade – moralidade que o mundo administrado dispensa. É em algumas entrevistas e conversações emitidas por radiodifusão que a ética da compaixão e a solidariedade universal tornam-se um pouco mais claras, pois “esse papel mais público exigiu uma forma menos esotérica de expressão e frequentemente induziu Horkheimer a tomar um tom mais otimista do que ele estava inclinado em outros trabalhos ou em textos não publicados” (STIRK, *Max Horkheimer: a new interpretation*, p. 179 – tradução nossa).

Em entrevista concedida a Paul Neuenzeit em 1969 e intitulada “A função da teologia na sociedade”, Horkheimer amplia a noção marxista de solidariedade, restrita somente à classe proletária, transformando-a em uma concepção universal:

O conceito de solidariedade, pelo contrário, está, ao meu modo de ver, estreitamente ligado ao de amor ao próximo. Posso imaginar-me – e existem já indícios disto – que os homens se unam entre si pelo fato de reconhecerem-se como seres finitos e que daí brote uma solidariedade entre as nações avançadas e as atrasadas. Como em um sonho atrevido, parece-me que poderia dar-se uma situação na qual se desenvolvesse uma forma de pensamento ligada à teologia na qual os homens contemplarão como tarefa sua unir-se e trabalhar juntos para que ninguém tivesse já que passar fome, para que todos tivessem um lar decente, para que nas nações pobres não dominassem já as epidemias. Os homens tratariam de solucionar conjuntamente, como seres finitos, seus problemas e de fazer a existência não só mais larga, mas também mais bela. Atrevo-me a ir inclusive mais longe e a pensar que ao fim a solidariedade poderia estender-se também às demais criaturas (HORKHEIMER, *La función de la teología en la sociedad*, p. 157 – tradução nossa).

Eis aqui, em resumo, toda a filosofia da compaixão de Max Horkheimer. Há um grande destaque e insistência sobre a condição finita dos homens, dos seres em geral. Condição de contingência que permitiria fundamentar atividades específicas que gestariam ações compadecidas mitigantes da condição referida. Paralelo ao vigor insaciável da sociedade de mercado burguesa vigoraria uma solidariedade social universal que gravitaria em torno de uma

relação conjunta de tratamento da natureza com a intenção de satisfazer todas as necessidades básicas individuais: fome, abrigo, saúde, etc. Ademais, a solidariedade universal, atenta ao desamparo físico e metafísico dos homens, promoveria não só a existência que desfruta estritamente do necessário, mas promoveria a vida em sua dimensão Estética, a vida finita dos seres como objeto estético – não só viver bem, mas viver bem e de modo belo. Portanto, a solidariedade, em uma de suas facetas, brotaria da consciência de nosso desamparo, do fato de que os homens são finitos, que inevitavelmente sofrem, e que, seja em qualquer estado de coisas ou em qualquer modo de se organizarem, de modo necessário serão sempre confrontados com a perspectiva da morte própria e alheia. É esse panorama que unificaria os homens na construção de um mundo melhor e livre de sofrimentos vãos. A afirmação do próprio eu, bem como a negação dos outros indivíduos seriam superadas pela ética da compaixão. No entanto, “o sofrimento passado nunca poderá ser remediado ou compensado e a natureza sempre conterà um elemento de sofrimento” (STIRK, *Max Horkheimer: a new interpretation*, p. 197). Ser capaz de entristecer-se diante de todo e qualquer sofrimento, cultivar a solidariedade com e na tristeza: cerne do sofrimento metafísico, núcleo de todo pessimismo metafísico²¹.

Sob o pano de fundo de um resgate da teologia, que não é senão a projeção de um desejo por justiça, nós nos encontramos com os conceitos, de certo modo inseparáveis e que se deduzem logicamente um do outro, do mandamento bíblico da proibição de imagens bem como com o conceito do anseio pelo inteiramente outro. A lei ou proibição está gravada no livro sagrado do Êxodo, no Decálogo, e diz o seguinte: “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra”²². Jogando com a tradição judaico-cristã na qual foi formado, Horkheimer retira daí a ideia de que não se pode representar o absoluto de modo positivo. A proibição de não representar ou mesmo imaginar Deus, o Absoluto, estabelece uma relação crítica com a

²¹ Notemos que os conceitos de sofrimento metafísico, amor ao próximo, solidariedade universal e compaixão não sofrem uma diferenciação sistemática sob a pena de Horkheimer. Daí a nossa opção por uma exposição entrelaçada de tais conceitos.

²² ÊXODO. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 130. Antigo testamento. De acordo com a notação usual de exegetas bíblicos, Ex 20, 4.

realidade, relação negadora da realidade que permite a abertura, o aparecer para nós, sem, no entanto designá-lo diretamente, do Absoluto, do Outro, do Bem, pois “pertence a minha filosofia a convicção de que sobre o Absoluto, não-relativo, não se pode afirmar nada” (HORKHEIMER, *La función de la teología em la sociedad*, p. 153). Parece-nos claro, portanto, que o uso que Horkheimer faz da proibição divina implica logicamente a noção do Outro. No bojo da negação (da proibição) está contida a afirmação do Outro. Daí não se retira, todavia, a afirmação ou a prova da existência de Deus: a certeza da existência de um deus ou a crença em outro mundo melhor do que este após a morte, ou seja, toda certeza configurada como dogma, seria a religião tomada em seu mau sentido. O mandamento “pode somente suscitar a *esperança* de que exista um Absoluto. Em vista do sofrimento do mundo, em vista da injustiça, é certamente impossível crer no dogma da existência de um Deus todo-poderoso e infinitamente bom” (HORKHEIMER, *El anhelo de lo totalmente otro*, p. 166). Ao contrário, a religião tomada em seu bom sentido seria a religião eivada por dúvidas, seria a religião que cultivaria uma fé duvidosa que não promoveria certezas, consolos, redenções. “Assim, a religião no bom sentido é a negação do mundo tal como ele é e ao mesmo tempo o anseio de um ‘outro’ distinto desse mundo” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 235).

O fato é que a teologia, bem como a religião, sob a figura do mundo positivo totalmente administrado está sendo eliminada do horizonte dos indivíduos, seja pela liberalização da religião, ao conceder demasiado espaço às crenças científicas, seja pelo desaparecimento daquilo que chamamos sentido, que circularmente só pode ser garantido por uma dimensão teológica da existência. Em resumo: o teológico desvanece, extingue-se. Em vista disso, Horkheimer empreende uma espécie de resgate da consciência teológica, afirma o vigor necessário do sentimento religioso. Questionado sobre o que significaria a teologia diante desse quadro Horkheimer replica que:

De modo algum responde aqui teologia à ciência do divino, e muito menos à ciência de Deus. Teologia significa aqui a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é a verdade absoluta, que não é o último. Teologia é – me expresso conscientemente com grande cautela – a esperança de que a injustiça que atravessa este mundo não seja o último, que não tenha a última palavra. (...). Eu diria antes: expressão de um anseio, do anseio de que o carrasco

não triunfe sobre a vítima inocente (HORKHEIMER, *El anhelo de lo totalmente otro*, p. 169).

O mundo é, portanto, aparência. O mundo não é absoluto, mas é sim determinado pela estrutura de nossas capacidades cognitivas. É desse modo, portanto, que a epistemologia de Kant e Schopenhauer, lida por Horkheimer, permite manter a porta aberta para o anseio inesgotável por um Outro. O pensamento positivista, que vê no fenômeno o último, a realidade pura e simplesmente, e que de certa maneira justifica o horror por assim proceder, não possui a última palavra. “E, para curar-se dessa cegueira, necessário se faz contrapor ao pensamento positivo imperante o anseio pelo inteiramente outro próprio da teologia” (CHIARELLO, *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 167). Tal anseio expressa, assim, a insatisfação com o destino da vida na terra. Ele permite vislumbrar outra realidade social distinta daquela que já é, visão, entretanto, bastante desfocada, turva, enevoadada. Este anseio por uma justiça perfeita, anseio de justiça consumada, “não pode ser realizada jamais na história secular, pois, ainda quando uma sociedade melhor haja superado a injustiça presente, a miséria passada não será reparada (...)” (HORKHEIMER, *El anhelo de lo totalmente otro*, p. 173).

Nesse sentido, o quadro sinóptico que aqui se traça em relação à teologia e à religião, ou seja, “como forma de crítica e resistência contra a lógica da dominação e da autoconservação” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 239), permite a Horkheimer apontar algumas tarefas que a teoria crítica ainda poderia realizar:

A teoria crítica (...) tem uma dupla tarefa: ela quer, por uma parte, designar aquilo que deve ser mudado; porém, por outra, ela quer também dar nome àquilo que deve ser conservado. Tem por isso a tarefa de assinalar o preço que devemos pagar por esta ou essa medida, por este ou esse progresso (HORKHEIMER, *El anhelo de lo totalmente otro*, p. 175).

É tarefa e função social da filosofia a crítica do existente, a crítica do estabelecido. O objeto da crítica é o todo, a atual configuração da sociedade, a relação entre a existência particular dos sujeitos e o andamento geral das sociedades.

Chegamos enfim às ideias, que parecem coroar e unificar todas as outras, do pessimismo teórico e do otimismo prático. Como forma de resistência às tendências dissolutas da história, Horkheimer apregoa a necessidade de preservação daqueles bons momentos do passado. Restaria ao pensador crítico apontar aquilo de mau que hoje vigora na tentativa de, por meio de juízos comparativos, estabelecer quadros contrastantes entre o passado e o presente em que a intenção seria justamente a sustentação, frente ao progresso abrasador, dos bons aspectos do passado. A sociedade boa, o futuro melhor, apareceria para nós, ainda que com contornos não tão claros e distintos, a partir dessa designação do mal, das injustiças que povoam o presente. “Então, não se trata de uma nostalgia romântica; é muito mais uma postura defensiva que se apresenta como força de resistência, sustentada com certo ceticismo em relação às possibilidades futuras” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 243). Aclara-se, deste modo, a figura de um pessimismo teórico que, incrédulo e desligado de qualquer referencial teórico, vê a impossibilidade de se pensar uma teoria crítica que contenha a perspectiva de uma transformação social. Mesclado ao pessimismo teórico está o otimismo prático, pois agora a pretensa transformação social se restringe ao sentimento, ao anseio que propugna uma prática otimista por possíveis condições melhores de existência, embora o mal esteja disseminado por toda a terra:

Meu pessimismo se entende melhor se se assume com ele o pensamento que eu sempre tenho expressado [...], o lema: pessimista na teoria, otimista na prática; esperar o mau, e não obstante intentar o bom. O qual vale também para a teoria crítica: expressar o mal e tratar de mudá-lo na práxis (HORKHEIMER, *Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno*, p. 219 – tradução nossa).

3.2. BREVE PANORAMA SOBRE A FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA E O SIGNIFICADO DO PESSIMISMO

Arthur Schopenhauer nasceu em Dantzig no ano de 1788 e morreu em Frankfurt no ano de 1860. Concluiu sua principal obra, *O mundo como Vontade e como representação*, aos 30 anos de idade, no ano de 1818. O restante de sua produção bibliográfica configura-se como uma variação em torno da obra

magna. A obra em questão está unida em quatro livros e um apêndice dedicado a criticar a filosofia kantiana. O primeiro deles trata do mundo como representação, ou seja, é construído sobre uma teoria do conhecimento que leva em consideração a representação submetida ao princípio de razão suficiente²³, representação que é o objeto da experiência e da ciência. Autodeclarado discípulo de Kant, Schopenhauer, logo no início deste primeiro livro, afirma: “O mundo é minha representação”. Trata-se aqui do estudo do mundo enquanto representação submetida ao princípio de razão, como dito. Schopenhauer mantém a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. Todo o mundo, enquanto representação, fenômeno, está sob o jugo do princípio de razão, isto é, do espaço, tempo e causalidade. Tempo, espaço e causalidade são as condições de possibilidade segundo as quais o mundo aparece para nós. Nada escapa ao referido princípio: exceto a Vontade²⁴. Além disso, a frase de abertura do primeiro livro espelha o desvio de duas maneiras tradicionais de construir uma teoria do conhecimento: realismo e idealismo. O realismo pressupõe como nó inicial o objeto e dele deduz o sujeito; o idealismo, por sua vez, opera de modo inverso ao realismo. Em suma, para o realismo o sujeito se origina do objeto, já para o idealismo o objeto se origina do sujeito. Schopenhauer, ao contrário, pressupõe os dois polos como simultâneos: pensar o sujeito é pensar o objeto e vice-versa. A noção de representação envolve toda essa simultaneidade entre sujeito e objeto, representação submetida ao princípio de razão e que tem o corpo como ponto de partida do conhecimento. O corpo humano é o ponto inicial a partir do qual o

²⁰ Ferrater Mora, em seu dicionário de filosofia, lembra-nos que “correspondendo a uma distinção entre quatro tipos de objetos, a saber: 1) objetos físicos ou materiais – ou representações empíricas intuitivas completas no sentido kantiano –; 2) concepções, isto é, ideias abstratas ou universais; 3) espaço e tempo ou objetos de intuição pura – também no sentido kantiano –, e 4) vontades individuais, Schopenhauer distingue em sua obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813) quatro tipos de razão suficiente ou quatro formas desse princípio: o princípio segundo o qual tudo o que ocorre nos objetos físicos ou materiais pode ser explicado; o princípio segundo o qual há uma razão para que determinada proposição seja verdadeira; o princípio segundo o qual toda propriedade relativa a números ou figuras geométricas é explicável em termos de outras propriedades, e o princípio segundo o qual há sempre uma razão pela qual alguém faz o que faz. Esses princípios ou formas do princípio de razão suficiente são respectivamente os do devir (enquanto devir real), do conhecer do ser (conceitual) e do agir. Correspondem a quatro formas de necessidade, que são, também respectivamente, a necessidade física, a lógica, a matemática e a moral” (MORA, *Diccionario de filosofia*, v. 2, p. 713).

²⁴ Quando se falar em Vontade com “V” maiúsculo estaremos nos referindo a uma Vontade mais geral, à coisa-em-si. Quando se falar em vontade com “v” minúsculo estaremos nos referindo à vontade individual, à objetivação da vontade no fenômeno homem, por exemplo.

entendimento pode formar suas imagens, suas representações. O entendimento se junta, assim, aos sentidos para que o acesso ao conhecimento se faça possível. Sensações não amparadas pelas formas do entendimento (tempo, espaço e causalidade) são vazias, e conceitos ausentes do material sensório não são possíveis. O mundo externo, portanto, é minha representação, que não passa de uma atividade intelectual: a realidade externa nasce e desaparece comigo, pois não há sujeito sem objeto e vice-versa.

O segundo livro trata do mundo como Vontade, bem como de sua objetivação. “Toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE” (SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, p. 168). Tem-se aqui uma metafísica da natureza. O mundo não se reduz ao fenômeno, é determinado também pela Vontade que por sua vez determina todo fenômeno. A Vontade é o mais íntimo, núcleo tanto do particular quanto do geral, está fora do domínio do princípio de razão – é o infundado, o sem razão. Só a Vontade é livre, livre das formas do fenômeno, é atemporal e indestrutível. Ademais, há diversos graus de objetivação da Vontade: graus que transitam entre o inorgânico, o orgânico e o animal, até seu desenlace como vontade individual no homem, vontade que pode ou não tomar consciência de si. Desse modo, da Vontade derivam-se o reino mineral, vegetal, animal e os homens; porém, a Vontade mesma não deriva de nada, é um abismo. Se o espaço confere multiplicidade aos objetos; se o tempo torna tudo fugaz; se a causalidade fornece necessidade aos acontecimentos; a Vontade, ao contrário, por furtar-se dessas formas, é una, atemporal e livre, é a substância da natureza enquanto os fenômenos são meros acidentes seus. Ademais, a Vontade é algo autodiscordante, está em conflito consigo própria, o que se reflete em suas manifestações: ódio, guerras, dores, sofrimentos. Porém, tanto homem quanto natureza são amor e ódio ao mesmo tempo: construção e destruição que se devem à natureza íntima do mundo, emanção dessa discórdia essencial.

O terceiro livro trata da representação independente do princípio de razão, da Ideia platônica, do objeto da arte. Considera-se aqui a metafísica do belo. Entramos no terreno da estética, em que o sujeito, segundo Schopenhauer, intui os arquétipos imortais das coisas, as ideias modelos dos

fenômenos expostos na natureza. Assim, o sujeito, puro observador da natureza límpida, pode desfrutar de modo desinteressado deste conteúdo natural. É nesse movimento passivo de contemplação que o puro sujeito do conhecimento consegue acessar outra realidade, uma realidade mais profunda, realidade além dos fenômenos. Durante esse instante, que não passa de um instante, o indivíduo encontra-se livre dos desígnios da vontade, funde-se ao objeto de contemplação e esvai-se, assim, a distinção entre sujeito e objeto. Há uma suspensão de todo sofrimento. Mas rapidamente o sujeito é lançado novamente ao seu estado existencial normal. A negação da vontade durante todo o estado estético é apenas momentânea. Nesse sentido, a vida no interior do tempo é sofrimento, pois o tempo é modelo da finitude, é o provedor das ilusões. Fazer a roda do tempo cessar, portanto, só é possível na contemplação estética da Ideia, do belo. Sem interesse algum o sujeito contemplativo se eleva sobre o tempo e o espaço onde o objeto se situa, eleva-se sobre o mundo imediato, empírico, dissolvendo-se na intuição estética da beleza do objeto. O indivíduo comum dotado de um corpo cheio de necessidades é deixado de lado, entra em cena, como já dito, o puro sujeito do conhecimento, destituído de vontade a contemplar outro universo, a eternidade e suas formas cristalinas e verdadeiras. A filosofia schopenhaueriana advoga, portanto, por um mundo povoado de belezas onde há uma única recompensa: a arte, e por meio dela, a reconfiguração desse momento único, fora do tempo e espaço, na realidade temporal fenomênica. Por fim, Schopenhauer estabelece uma hierarquia entre as artes, reflexo daquela outra expressada pela Vontade. A arquitetura maneja as Ideias naturais mais elementares: luz, gravidade e resistência. Está na base da pirâmide: reflete a discórdia da Vontade consigo mesma. A jardinagem, escultura e pintura de animais avançam alguns patamares. A jardinagem trabalha com as Ideias dos vegetais, superiores às pedras arquitetônicas. Deve-se conservar no jardim a espontaneidade que a natureza forneceu: reflexo da Vontade ainda inconsciente esforçando-se para atingir a vida. Logo após a jardinagem tem-se a escultura e pintura de animais, reino superior ao vegetal. Animais pintados ou esculpidos representam a eternização desses mesmos animais, provocando espécie de satisfação metafísica para quem contempla. Em seguida, a escultura e pintura humanas estão além da escultura e pintura de animais

porque representam a espécie mais elevada: o homem. A pintura de um rosto humano representaria não este ou aquele rosto particular, mas a face da essência da humanidade: a Vontade objetivada em seu ponto culminante por meio dos seres racionais. A escultura e a pintura, no entanto, são artes estáticas. A poesia, com seu dinamismo musical, coloca-se em patamar superior às artes plásticas. Ela também espelha a objetivação da Vontade em seu grau supremo, o humano, porém, expõe isso com imagens variadas que se entrelaçam e alternam-se a todo instante, sem deixar de ser verdadeiras: as tragédias são bons exemplos disso. A música, finalmente, paira acima de toda hierarquia artística. Ela não expõe nenhuma ideia, nem imagem: refere-se diretamente à coisa-em-si: é mensagem direta e imediata do núcleo das coisas. A música seria o ponto metafísico por detrás da realidade física.

O quarto e último livro trata do caminho rumo ao conhecimento de si, caminho em direção à afirmação ou negação da vontade de viver. Constrói-se aqui uma metafísica da ética. O núcleo deste livro gravita em torno da afirmação ou negação de si. A compaixão, como parte solidamente integrante no interior da ética schopenhaueriana e ligada à afirmação ou negação de si, significa a supressão da diferença entre Eu e o outro. A negação da identidade em prol da alteridade. O sofrimento alheio faz com que o sujeito retire o centro de si neutralizando desse modo seu egoísmo e abrindo-se assim às dores do mundo. Fonte de toda ação não egoísta, portanto, é a compaixão. Porém, ao negar um Eu específico, a compaixão afirmaria aquele outro Eu objeto da ação compassiva e a vontade não se negaria por completo. Diante desse aparente paradoxo o sujeito, no qual a vontade já tomou consciência de si, pode escolher afirmar totalmente ou negar totalmente a vontade. Afirmar a vontade de vida, por um lado, seria contribuir com o ímpeto cego da Vontade, com a continuação perpétua dos sofrimentos. Negar a vontade de vida, por outro lado, seria estender a compaixão ao mundo inteiro, identificar-se no sofrimento com todas as criaturas existentes. Seria necessária para isso a total supressão dos desejos e interesses, a extrema indiferença estoica presente na figura dos santos ascetas. Estar no mundo sem nele participar: eis a ação ética por excelência. Schopenhauer ainda menciona dois outros elementos componentes de sua ética: Eros e Agapé; variantes de um único elemento: o amor. O sentimento da paixão amorosa que se expressa cotidianamente em

todos os lugares tem seu fundamento em Eros, o impulso sexual. A paixão amorosa se resume ao impulso sexual determinado, direcionado e específico. Eros é o impulso mais vigoroso presente nos humanos. Sua meta final é a constituição da próxima geração, objetivo sempre precedido de furor, sofrimento, barulho, angústia e aflição. A posse do ser amado indica os desígnios da espécie humana em reproduzir-se por meio da afirmação da Vontade, que se vale dos mecanismos da sexualidade para objetivar-se. Em dado momento o indivíduo é desvalorizado e até mesmo sacrificado em prol de algo mais fundamental – a perpetuação da espécie, a ideia de humanidade. A relação sexual sempre está por trás do encontro entre duas pessoas de sexos opostos: dar à luz uma criança que perpetuará a Vontade de vida: o amor paixão, erótico, afirma a Vontade de vida. Em vista disso, o amor constitui-se como ilusão. O amor é trabalho não pago (ou bastante mal remunerado) a favor da reprodutibilidade da espécie: Eros é instinto sexual a serviço da permanência da humanidade. Por outro lado, o filósofo nos apresenta outra variação do amor: é o amor caridoso, compassivo, amor compaixão. Ao invés de afirmar, o amor compassivo (Agapé) nega a Vontade. É o amor dos santos, de Jesus o Cristo, amor fraterno representado na imagem da santa ceia. Cristo não amou a si ou alguém em específico, mas amou caritativamente toda a humanidade e sacrificou-se por ela. Embora Eros também seja um amor autêntico, Agapé lhe é metafisicamente superior, pois tenciona evitar o sofrer, aplacar as dores da existência, e não perpetuá-las como reprodução da espécie, ao modo de Eros. Portanto, como visto acima, a compaixão é o único fundamento da ética: evita o egoísmo e a crueldade.

Amparados pelo estudo de Jean Lefranc tentaremos ainda determinar brevemente qual o significado do pessimismo em Schopenhauer. O significado do pessimismo schopenhaueriano se relaciona principalmente à crítica do teísmo ocidental. Schopenhauer foi de fato o descobridor do pessimismo: “não somente introduziu a palavra na filosofia, mas fez do pessimismo uma tese de alcance crítico, a contrapartida da teoria leibniziana do melhor dos mundos possíveis” (LEFRANC, *Compreender Schopenhauer*, p. 29). De fato, este é o pior dos mundos possíveis, porém, a escolha entre pessimismo e otimismo não se resolve na listagem das inúmeras misérias humanas tampouco evocando pretensas alegrias que supostamente compensariam os pesares. É a própria

base, o fundo da existência que é sofrimento (essência, mas também aparência). Toda experiência comum confirma o caminhar de fracasso em fracasso, de insatisfação em insatisfação. A insatisfação é essencial ao desejo e, no entanto, a maioria de nós se recusa a reconhecer este dado, parecendo, desse modo, que a infelicidade seja evitável, embora claramente não seja. “O ser humano não sofre *malgrado* a esperança, mas sofre *pela* esperança e na expectativa do melhor em que se renova o desejo, ou seja, a insatisfação” (LEFRANC, *Compreender Schopenhauer*, p. 31). A insistência de Schopenhauer no fator sofrimento não se liga a nenhum desencanto que chega com a idade ou a alguma espécie de prazer doentio, mas com o sentido de toda a vida, que somente se desvela na contemplação do sofrimento. Ao contrário, as teodiceias filosóficas otimistas também nos oferecem uma visão geral do mundo, porém uma visão vista do alto, ou seja, visões belamente encadeadas que nos poupam das contrariedades do real. Tais teodiceias não resistem à experiência da dor. “O otimista pensa, contra o testemunho da experiência individual, que bem sabe que nenhuma dor é jamais compensada” (LEFRANC, *Compreender Schopenhauer*, p. 32). Desse modo, o pessimismo de Schopenhauer nos parece antes uma forte tese metafísica do que um simples julgamento histórico. O filósofo ainda pensa que todas as filosofias que precederam a sua são fundamentalmente otimistas, e o pessimismo fora somente uma ideia religiosa, uma ideia cristã – até sua época. Nesse sentido, “o pessimismo de Schopenhauer é a exata contrapartida da doutrina do melhor dos mundos possíveis” (LEFRANC, *Compreender Schopenhauer*, p. 36). Assim como os sistemas de mundos leibnizianos configuram uma ontologia otimista, a totalidade do pessimismo schopenhaueriano configura uma “cosmologia do menor ser” antípoda a essa ontologia. A crítica à doutrina de Leibniz é também crítica ao teísmo ocidental. Leibniz parece apenas traduzir as crenças do Antigo Testamento, sua filosofia aparenta ser uma justificativa da criação do Deus da Bíblia. Seu otimismo é inseparável do teísmo, já o pessimismo, o pior dos mundos possíveis, dispensa qualquer criador ou espírito transcendente para ser aquilo que é: “derrubar o otimismo significa derrubar, ao mesmo tempo, toda a mitologia da criação que servia de apoio para o sistema leibniziano” (LEFRANC, *Compreender Schopenhauer*, p. 38).

A influência de Schopenhauer sobre a história do pensamento faz sentir-se até os dias de hoje. Constituindo-se como uma vasta escola²⁵, o pensamento de Schopenhauer estabeleceu um sólido influxo sobre algumas cabeças, entre elas encontram-se, para citar algumas: o músico Richard Wagner, Nietzsche, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer, Tolstoi, Thomas Hardy, Thomas Mann, Marcel Proust, Wittgenstein, Turgueniev, Beckett, Borges, Cioran, Freud e, entre eles aquele que é de nosso sumo interesse, Max Horkheimer. Listemos rapidamente alguns pontos de contato, que já foram e ainda serão destacados neste trabalho, entre os dois pensadores. 1º: o triunfo da razão instrumental, formal, subjetiva, no mundo moderno, e que nos conduzirá, segundo Horkheimer, ao mundo totalmente administrado, seria a expressão do cego afã por bem-estar, do cego desejo em satisfazer as necessidades básicas, do cego instinto por sangue e guerra, ou seja, expressão da Vontade postulada por Schopenhauer como fundamento do mundo. 2º: o mundo administrado descarta o individual e coloca no andor o ídolo coletivo. Ponto de contato com Schopenhauer que sustenta serem os desígnios da espécie e não do indivíduo que governam as coisas na história, governam inclusive os próprios indivíduos mesmo quando pensam que mantêm a plena posse consciente sobre a finalidade de suas ações: eis mais uma vez o ardil da Vontade. 3º: a crítica ao progresso, que seria novamente manifestação da Vontade. 4º: as duas modalidades da razão (subjetiva e objetiva) postuladas por Horkheimer espelham as duas faces do mundo postuladas por Schopenhauer. 5º: Horkheimer desenvolve uma ética da compaixão aparentada à ética schopenhaueriana. Poderíamos continuar exaustivamente com a catalogação dos pontos de contato da filosofia tardia de Horkheimer com

²⁵ Flamarion C. Ramos afirma que “os estudos de Domenico Fazio e do *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola* da Universidade de Salento (Lecce/Itália) sobre o conceito *Schopenhauer-Schule* estabeleceram a importante distinção entre a escola schopenhaueriana em *sentido estrito* e a escola schopenhaueriana em *sentido amplo*. Ao primeiro grupo pertencem aqueles que formavam aquilo que o próprio Schopenhauer considerava a sua escola, composta por quem teve uma relação direta com ele de colaboração e se apresentavam como seus discípulos. Ao segundo grupo pertencem aqueles que depois da morte do filósofo, em 1860, desenvolveram obras inspiradas em sua filosofia em diversas direções: seja construindo novas metafísicas baseadas nos fundamentos da doutrina schopenhaueriana, seja desenvolvendo em direções originais um ou outro aspecto particular de seu pensamento, seja trabalhando no âmbito da pesquisa sobre o pensamento de Schopenhauer fixando, difundindo, ou defendendo seus princípios, em suma todos aqueles que se disseram schopenhauerianos ou foram considerados schopenhauerianos” (RAMOS, *Tragédia sem redenção: o pessimismo absoluto de Julius Bahnsen*, p. 112).

o pensamento único de Schopenhauer, mas paremos por aqui e passemos aos próximos tópicos em que tais pontos se desdobrarão mais claramente.

3.3. AS CONFERÊNCIAS NA SCHOPENHAUER GESELLSCHAFT

Como esclarecido acima, a partir da metade da década de 1950, na assim chamada filosofia tardia de Horkheimer, há uma maior aproximação de seu pensamento com o pessimismo metafísico de Arthur Schopenhauer. Dizemos maior aproximação porque “na verdade, o primeiro livro de filosofia efetivamente lido por Horkheimer foi *Aforismos para a sabedoria de vida*, de Schopenhauer, que Pollock lhe dera (...)” (JAY, *A imaginação dialética*, p. 87). Durante essa época tardia Horkheimer profere, na Sociedade Schopenhauer de Frankfurt, uma série de cinco palestras que dialogam diretamente com o pensamento de Schopenhauer. São elas: *Schopenhauer e a sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961), *Religião e filosofia* (1967), *Pessimismo hoje* (1969) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* (1971). Passemos, então, à análise geral dos textos aqui listados.

– **Schopenhauer e a sociedade (1955).** Há aqui uma espécie de indicação das origens da sociedade burguesa. Horkheimer inicia o texto dando corpo a uma arqueologia filosófica sobre a pré-história da sociedade burguesa. Sua tentativa será a de mostrar como alguns filósofos trataram a ideia de sociedade. O Renascimento marca o início da modernidade bem como o início da exigência de justificação das relações sociais, pois é a época histórica em que desaparece a certeza da harmonia, do equilíbrio natural entre os homens. O Renascimento marca a ruína da ordem hierárquica. Surge, assim, um interesse filosófico em relação aos chamados Estados Nacionais: “a nova filosofia contrapunha diretamente o Estado à pessoa singular” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 119 – tradução nossa). Maquiavel e Hobbes, em seus escritos filosóficos, opõem os donos do poder aos demais indivíduos – o Estado sobrepõe-se aos indivíduos, *deve* sobrepôr-se a eles. Porém, a ideia de um “ser social” somente surgirá na idade da ilustração, no século XVIII com o Iluminismo. Há, então, uma oposição entre Rousseau e os filósofos das luzes. “Rousseau funda o mito da nação” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 120), a ideia da pátria como um ser próprio infuso em todos os

indivíduos. A pátria, a nação (constituída pela vontade geral), é agora uma “segunda natureza” que atua nos indivíduos como uma “energia viva”, mostrando-lhes um novo caminho. As virtudes do estado de natureza aniquiladas agora ressurgem como “virtude social, amor ao ser geral, à pátria” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 120). Rousseau, portanto, desenvolve uma filosofia a partir da ideia de sociedade. Kant promove a ideia da “sociedade justa” que subjaz aos seus escritos práticos e de filosofia da história. Saint Simon e Hegel separam a sociedade do Estado. Transformam a sociedade em um objeto singular de estudo. A sociedade é “uma esfera mediadora, com estrutura e energia própria”, estrutura “entre o Estado e os indivíduos, assim como entre estes entre si” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 120). Todo indivíduo está, pois, determinado pela sociedade, bem como pela natureza e o Estado. Já em Marx, teoria da sociedade e filosofia são a mesma coisa. Em Comte a teoria da sociedade se desprega da filosofia e se transforma em ciência particular suprema. “Começa o período positivista da sociologia e do pensamento em geral” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 121).

Schopenhauer faz referências frequentes à vida social, à sociabilidade, ao mundo como mascarada geral:

– Nosso mundo civilizado, porém, é uma grande mascarada. Nela encontramos cavaleiros, padres, soldados, doutores, advogados, sacerdotes, filósofos e o que mais! Mas eles não são o que eles representam: são simples máscaras, sob as quais, via de regra, escondem-se especuladores financeiros (*moneymakers*). Contudo, também há um que toma de empréstimo a máscara do direito ao advogado, unicamente para malhar adequadamente algum outro; outro escolheu, para o mesmo fim, a máscara do bem público e do patriotismo, um terceiro a da religião, da pureza da fé. Com finalidades diversas, muitos já botaram a máscara da filosofia, e mesmo também da filantropia etc (SCHOPENHAUER, *Sobre a Ética*, p. 50-51).

Quando fala da sociedade burguesa como conjunto, Schopenhauer pensa como os ilustrados: do mesmo modo que as partículas da matéria são governadas por leis mecânicas, a sociedade também tem suas próprias leis naturais: as relações entre os indivíduos estão governadas por certas leis psicológicas. São os mecanismos psicológicos do medo e da agressão que mantêm os indivíduos em sociedade. Daí a conclusão de que o ser social

possui fundamento invariável, pois a educação diz respeito somente ao entendimento e não ao caráter. O estudo não torna um homem bom ou mau. Assim, Horkheimer deduz que por não atentar para as relações e conexões entre a psique humana e a totalidade social “Schopenhauer acreditou na permanência inacabável e no caráter natural de uma sociedade essencialmente repressiva” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 121).

Ademais, os séculos XIX e XX confirmam, de certo modo, a ideia de uma sociedade essencialmente repressiva por intermédio de um Estado forte que reprime as intenções de mudança e reformas. A história da economia moderna participa na fama negativa de Schopenhauer. O pessimismo dos povos modernos parece ter parte de sua origem nos desdobramentos econômicos, pois a consolidação da técnica e o desenvolvimento da indústria, que se relacionam com a dinâmica econômica, “não proporcionou a existência mais ditosa que se esperava” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 122). Entre 1850 e 1914 o contexto das relações entre os homens e entre os Estados leva a um clima de intranquilidade geral, “insegurança ativa”, principalmente na Alemanha. Devido à concorrência exterior e às exigências interiores há a criação de um exército e uma marinha, além de um Estado forte. Dá-se origem às grandes coalizões, à corrida de armamentos e aos blocos de poder. O sistema colonial, a concorrência e as crises internas e externas “originam na subconsciência dos povos o desengano e a resignação. A filosofia pessimista se converteu na racionalização do inquietante estado da realidade” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 122). O pessimismo torna-se uma espécie de consolo que toma o lugar das promessas não realizadas pelo progresso técnico.

Schopenhauer conduz-se na contramão dos pensadores do iluminismo e de suas crenças exacerbadas no poder da razão e na perfeição dos homens. Além disso, recusa toda filosofia da história dotada de sentido (a história é cega e ausente de finalidades feito seu fundamento: a Vontade), despreza os movimentos históricos, e na ausência de uma teoria social proclama a insensatez das movimentações e diligências históricas. Desse modo, a consequência lógica do pessimismo filosófico é a “consagração do existente, (...) a argumentação racional a favor do *status quo*” (HORKHEIMER,

Schopenhauer y la sociedad, p. 122), e não a favor da subversão, da correção do atual estado de coisas ou da revolução. Mas é “no intransigente nominalismo de Schopenhauer” (p. 123) – isto é, na noção segundo a qual as ideias gerais não existem, e os nomes que pretendem designá-las são meros sinais aplicados aos indivíduos – que se funda sua grandeza, diz Horkheimer. Schopenhauer não passa por cima dos indivíduos. Nega o coletivo (o mito rousseauiano), mas atém-se aos indivíduos singulares, a suas paixões e necessidades, à sua luta para viver, à sua miséria, mesmo asseverando que a vontade de felicidade é cega e irrealizável: “embora toda felicidade individual apareça como a exceção, a infelicidade em geral constitui a regra (SCHOPENHAUER, *Sobre a Ética*, p. 147). Apesar de Kant, juntamente com Rousseau, identificar que a prosperidade dos indivíduos não aumentou e que não parece ser a meta da história, ele e seus sucessores justificaram a história e suas barbaridades por intermédio de amplas construções teóricas. Ao contrário, Schopenhauer não encobre a realidade. O seu repelir a subversão “não está motivado filosoficamente” (p. 123). Tinha medo de ficar refém da realidade, sem renda ou montante algum. Tal posição jamais cultivaria afetos doces em relação à realidade social. Schopenhauer era, antes ou também, um comerciante, interpreta Horkheimer. Porém, subjaz ao pessimismo e ao desdém em relação à ordem adequada das coisas, o interesse pelo caminho do sujeito enquanto indivíduo singular. Toda essa desconfiança da reforma e da revolução, no entanto, não glorifica o existente. Mesmo que, ou por causa de, a razão do comerciante, a razão astuta, esteja bem presente em Schopenhauer, o mundo é tratado como aparência e o processo de formação de um indivíduo não deve ser realizado às custas dos demais, pois não se conquista nada já que o mundo é aparência, mero fenômeno. Tudo isso faz com que o filósofo não converta a crueldade em ídolo, não encubra o sofrimento das vítimas com alguma espécie de lenitivo, uma “historização do ser” (p. 124), apesar de destacar a “inevitabilidade do padecer e da baixeza e sublinhar a inutilidade do protesto” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 124). Não há interpretação positiva da crueldade. A filosofia pessimista, nas palavras de Horkheimer, parece poder indicar a passagem para algo melhor.

Outro fato é que Horkheimer parece encontrar mais um ponto de contato entre seu pensamento e o de Schopenhauer quando este se preocupa em defender a “religião por razões pragmáticas e enquanto ética popular” (HORKHEIMER, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 125). Está mais preocupado com a pessoa particular, com o destino da alma, com a morte e o pecado original. Ademais, há elementos sociais na filosofia de Schopenhauer que aparecem por detrás do pessimismo. Há relatos sobre a “terra de Jaujá” (ou país de Cocanha), construções sobre o bem social. Mas o próprio Schopenhauer afirma que não é seu propósito escrever utopias. Assim, os diagnósticos negativos, em geral, cumprem um melhor papel do que aqueles relatos positivos e otimistas, pois acabaram por se realizar na história recente, em que o aumento das forças produtivas não eliminou totalmente a miséria. Pelo contrário, o progresso proporcionou novas penas. Schopenhauer também fala no presente, sobre o nosso presente. Tem clareza dos custos do progresso. O progresso não traz tantos benefícios quanto pensamos. O desafogo da vida em aparência proporcionado pelo progresso impõe novas obrigações – o ócio perde lugar para o tempo livre: o tédio vigora. A energia psíquica do indivíduo é cercada, limitada, e a vida na totalidade exige muito dos indivíduos, consome muito deles. Os homens desaprendem a resistência: esse é o núcleo da filosofia schopenhaueriana, diz Horkheimer. Logo, a ideia de Schopenhauer da “compensação do progresso mediante novas penas” (p. 128) encontraria rico amparo no presente. A dialética entre indivíduo e sociedade, bem como o reconhecimento da força do singular contra todas as tendências totalizantes advindas do progresso e seu caráter irracional: eis o potencial crítico de Schopenhauer.

– **A atualidade de Schopenhauer (1961).** O texto se inicia com uma breve lembrança de uma das teses sustentadas por Horkheimer: a técnica moderna (o progresso) promove ao esquecimento aqueles que lutaram para pôr fim às desgraças dos demais. Esboça um rápido panorama decadente da sociedade atual: o pensamento que se refere ao Outro foi cooptado. O fugaz consumo e descarte de bens se aplica a todas as esferas da vida. A crítica, a arte negativa e a resistência são simples ornamentos desta última fase da sociedade. Ao contrário, a obra de Schopenhauer evita a adequação ao tempo presente melhor do que a obra de outros filósofos, pois não é adequada,

conveniente, útil para a educação: “(...) ser tão pouco apropriada para a educação, inclusive da gente acadêmica: desdenha demasiadas ideias favoritas dos empregados da formação e ensino, e não proporciona nem a decisão, nem a postura, nem o denodo para existir; (...) sua obra não promete nada;” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 132 – tradução nossa). Há um instante luminoso de renúncia no pensamento de Schopenhauer quando da descrição da dureza da existência, momento claramente inadequado às relações públicas. Na construção de seus argumentos, o negativo se encontra pouco encoberto por sentidos aparentes, daí seu pensamento não conduzir facilmente à resignação e à incorporação ao *status quo*. Schopenhauer, de certo modo, previu o progresso, o melhoramento das forças produtivas na história, porém estava consciente também de suas consequências: a entrega cega à pressa, à aceleração da vida e os desdobramentos de tudo isso no “caminho pacífico das coisas” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 133); tinha consciência da dialética do progresso, diz Horkheimer. Não louvou nem o Estado nem a técnica. Ampara-se sobre a tese segundo a qual o desenvolvimento das capacidades humanas fundamenta-se nas necessidades: a fome, o instinto de poder e as guerras são os grandes fomentadores das ciências. Não há nenhuma astúcia da razão que justifique a crueldade do passado em uma síntese feliz. O horror do passado não é compensado pelos pretensos sucessos do presente: “(...) o sangue e a miséria são inerentes ao triunfo da sociedade, e o resto é pura ideologia” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 133).

A história confirma a mirada lúcida de Schopenhauer. Aquela solidariedade europeia do século XIX desapareceu. Adentramos em uma nova fase: a fase da “concorrência sem escrúpulos entre os povos” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 133). Com a concorrência exacerbada ao limite, a técnica passa ao primeiro plano do palco e anuncia a corrida armamentista cuja consequência é a era das guerras mundiais. Schopenhauer nos esclarece, segundo as palavras de Horkheimer, do que se trata:

(...) os interesses materiais, a luta pela existência, pelo bem estar e pelo poder formam o motor; a história, o resultado. Schopenhauer não racionalizou filosoficamente a experiência do horror e da injustiça que se dá até nos países que estão governados do modo mais

humano. Teve medo ante a história (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 134).

As reviravoltas políticas lhe causavam aversão, principalmente aquelas fundamentadas em exaltações nacionalistas. Schopenhauer era contra o nacionalismo exacerbado, e previu suas consequências na história como um “pessimista clarividente” (p. 135). Seu terror ante o nacionalismo é sinal de seu vigor no presente. Denuncia a história universal como aquilo que não muda e permanece sempre igual e, no entanto, não passa por cima das múltiplas formas que assume a injustiça social peculiar a cada época. Diz que as condições corrompidas, depravadas e desmoralizantes da sociedade se fundam na ânsia pelo supérfluo, o que é manifestamente expressão da barbárie. O refinamento alegado pela civilização, que não é senão ânsia do supérfluo e que não faz ninguém feliz é, novamente, manifestação da barbárie presente.

“O juízo de Schopenhauer sobre a situação histórica se funda em sua filosofia teórica” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 136), na distinção entre coisa em si e fenômeno, ideia e cópia. O progresso técnico, em vista de sua teoria, é tomado como aparência, mero fenômeno. Ademais, a mentalidade técnica, promotora da ideia de progresso, transforma a teoria do conhecimento kantiana, base para a teoria do conhecimento schopenhaueriana, em modelo manufatureiro, modelo da empresa – as sensações como matéria prima adentram o ânimo (máquina) e logo está pronto o produto conceitual. A filosofia racionalista é substituída, minada pelo pensar científico. Os conceitos abstratos isolados dos fatos não geram mais nenhum efeito. Os fatos detêm todo o privilégio. Conceitos que transcendem os fatos são eliminados pela crítica empirista. Mas, frente ao empirismo puro, Schopenhauer mantém o dualismo, porém sem endeusar o em-si, o ser. Como consequência teórica, o princípio do mundo para Schopenhauer não é o bom, o bem, a razão. O filósofo não sustenta a razão humana como princípio das ações. O positivamente infinito, o incondicionado não nos diz o que fazer. O que subjaz às ações não é a razão, mas o desejo insaciável. O em-si, o ser real, a essência é o “incoercível, o afã de bem estar e de prazer que nasce novamente após toda satisfação” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 139). Contrariamente a Kant, Schopenhauer afirma ser

possível conhecer o ser permanente e verdadeiro, a coisa em si que subjaz a todas as outras coisas: a Vontade insaciável. O entendimento serviria apenas de ferramenta no trato do homem com a natureza e do homem com outros homens: “A necessidade e o empenho insaciável, que se inflama sempre novamente, forma o conteúdo da história e determina a relação do homem com a natureza” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 139). Nesse sentido, Schopenhauer acha suspeito identificar a história sangrenta com aquilo que deve ser, e nem mesmo a máxima iluminista de uma humanidade vindoura como imagem do bem supremo poderia ser uma compensação para o sofrimento. Quanto mais esclarecido é o pensamento, quanto mais lucidez ele guarda consigo, mais ele deve combater a miséria, mas nada faz com que isso seja o “sentido último do ser, o fim da pré-história e o começo da razão” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 140). Os inteligentes devem combater o horror até que ele cesse. Em vista disso, Schopenhauer propõe uma ética da compaixão. Essa ideia foi apropriada por Horkheimer, mas criticada em alguns pontos. Horkheimer nota que a renúncia de si como suspensão da vontade egoísta é uma felicidade negativa, não positiva, embora em vista da crueldade deste mundo a ideia de felicidade para Schopenhauer não passe de uma ilusão arquitetada pela razão.

Com isso, Schopenhauer nega a reconciliação proposta por Hegel. Não reconhece a consistência de um sistema que abarca todo o mundo e, por conseguinte, não diviniza o ser. A ideia de sistema é desacreditada e, então, o mundo passa a carecer de justificação filosófica. A doutrina de Schopenhauer estabelece o fim de uma justificação filosófica do mundo. O mundo não é a expressão de um verdadeiro espírito e a crença na verdade está agora abalada. “Como poderia subsistir a verdade eterna se o fundamento do mundo é perverso?” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 143); se seu fundamento é a Vontade cega? A metafísica da vontade coloca a noção de verdade contra a parede. No entanto, o pensamento de Schopenhauer é atual, diz Horkheimer: “agora é seu tempo em tal medida que a juventude o sente intuitivamente como próprio. Esta sabe da contradição da verdade autônoma e isso a irrita profundamente” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 143). Com a porta aberta, o positivismo lógico entra em cena triunfante e desbanca a filosofia. O pensamento torna-se mera função, uma ocupação. A

problemática da verdade conduz ao positivismo: “não é preciso ocupar-se da verdade filosófica, porque não existe” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 144). Porém, essa é uma conclusão que os escritos de Schopenhauer evitam tirar, embora sua filosofia expresse a suspensão da verdade em relação a todos os âmbitos, o que conduz a certa impotência. Da Vontade não se retira a verdade, daí o positivismo ter maior razão diante da metafísica tradicional. No entanto, a metafísica teológica ainda conserva certa dose de razão diante do positivismo, pois sua linguagem eleva-se além das promessas de eficácia apregoadas pelo positivismo. Sem a reflexão sobre a verdade e aquilo que ela garante não é possível pensar em algo contrário ao positivismo, isto é, na miséria humana, no desamparo, na falta e na tristeza que caracterizam de maneira geral os homens.

Segundo Schopenhauer, a filosofia não estabelece programas de ação, mas critica todos os programas propostos. O pensador deve recusar as ideologias coletivistas: nacionalismo, socialismo, etc. Não se pode fazer de um fim determinado uma finalidade absoluta, pois desse modo desaparecem outras esferas de referência, outras possibilidades: seja os preceitos divinos, a moral, as relações interpessoais etc. Portanto, a recusa da ideologia coletivista, do Nós tornado ídolo, é parte integrante da filosofia pessimista. Além disso, a juventude atual entende a “ideia como uma racionalização” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 145), aceita somente a habilidade prática. Daí não terem nada para contrapor ou não terem nenhum motivo para se opor à sugestão das massas. A conveniência e a resignação os fazem adotar o comportamento da massa. Há uma sensação geral de falta de sentido, solo fértil para a crença falsa e novas ilusões. Para resistir a tal sensação, diz Horkheimer, é necessário uma “nostalgia pelo que é distinto” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 145). Nesse sentido, os ensinamentos de Schopenhauer são importantes na atualidade. Pois denunciam os ídolos e recusam ver sentido na teoria que apresenta o que já existe. Ao expressar o negativo (a vontade cega como o fundamento do mundo) Schopenhauer deixa a nu o real motivo da solidariedade entre os homens: o desamparo, a finitude, a consciência da própria miséria. Uma “solidariedade graças à desesperança” que acaba por “apoiar o temporal frente ao eterno” e engendrar a “comunidade dos desamparados” (HORKHEIMER, *La actualidad de Schopenhauer*, p. 146);

Isso é a moralidade. Por fim, Horkheimer destaca rapidamente a relação de Schopenhauer com a religião: religião sem dogmas, solidariedade (amor) que brota a partir da consciência do abandono. Assim, Schopenhauer afirma que sua...

ética, (...), tem fundamento, propósito e objetivo: ela demonstra, em primeiro lugar teoricamente, o fundamento metafísico da justiça e do amor à humanidade e então mostra o objetivo para o qual estes últimos, quando perfeitamente realizados, devem conduzir ao final. Ao mesmo tempo, reconhece francamente o caráter reprovável do mundo, e aponta para a negação da vontade de viver como o caminho para sua redenção. Ela corresponde assim efetivamente ao espírito do Novo Testamento, enquanto as outras todas correspondem ao espírito do Antigo e, conseqüentemente, redundam teoricamente no mero judaísmo (no rude e despótico teísmo). Nesse sentido, poder-se-ia denominar minha filosofia a própria filosofia cristã (...) (SCHOPENHAUER, *Sobre a Ética*, p. 176).

Horkheimer conclui o texto apontando para a decadência da religião, sua perda de espaço para a ciência e a técnica, bem como para os substitutos nacionalistas. Professa uma descrença em relação ao Islam, pois é uma religião que favorece a conquista. Sendo assim, Horkheimer acredita que a doutrina de Schopenhauer está à altura dos tempos atuais.

– **Religião e Filosofia (1967).** Horkheimer inicia sua conferência recordando Paul Tillich: teólogo protestante que tentou unir em seu pensamento filosofia e religião. Advogava em prol do amor ao próximo e de um socialismo religioso. O amor ao próximo e o respeito seriam uma parcela integrante da totalidade social justa. Após essa breve recordação do amigo e pensador, Horkheimer lança seu diagnóstico: “A política que não envolva, ainda que seja muito indiretamente, a teologia, será em última instância um negócio (...)” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofia*, p. 66 – tradução nossa). Na época em que vivemos, os pressupostos da teologia são deixados de lado, são excluídos não só da economia e da política, mas também de outros âmbitos, por exemplo, a arte de vanguarda. A tarefa da filosofia, então, não é se adequar ao pensamento que vigora na atualidade (o neopositivismo e a ontologia positiva, por exemplo), mas expor, denunciar “a desintegração da religião e as conseqüências disso para a civilização ocidental” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofia*, p. 67). O modo europeu de pensar está estreitamente ligado às noções teológicas. Seus conceitos desfrutam de um privilégio no

interior da língua. O Renascimento, no entanto, considerado enquanto a nova ciência, começa a minar as noções da teologia (o alto e o baixo perdem seu sentido, por exemplo). Noções como a de criação, superior e inferior, uno e múltiplo, finito e infinito, corpo e espírito, encontram-se abaladas, rachadas. Aquela ordem hierárquica teológica existente e que não podia separar-se da linguagem foi fraturada. A estratégica movimentação científica reduz o pensamento à mera forma funcional de instrumento:

Aquilo que transcende os fatos no sentido de uma significação eterna se torna ilusão insustentável, converte-se em campo da livre especulação, em uma explicação do universo que deixou de ser atual e que corresponde a etapas anteriores do desenvolvimento humano (HORKHEIMER, *Religión y Filosofía*, p. 68).

Com o progresso, a linguagem que vai além dos fatos brutos (em certo sentido, teológica) é tomada como mera especulação, campos de trabalho de uma imaginação criadora de fantasias. O acordo, a paz entre Ciência e Fé, a separação feliz entre os dois campos origina a “resignação da teologia” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofía*, p. 68). A ciência moderna, fundada em um programa de dominação total da natureza, promove a racionalização da sociedade. Prefere deixar a verdade absoluta (que não se adéqua à sua investigação exata e, portanto, é quimérica) nas mãos dos clérigos e artistas. À filosofia está reservado o seu cantinho, o retiro da especulação acadêmica, é mais uma disciplina dentre as outras disciplinas. A religião também não escapa aos processos de racionalização, é mais uma disciplina sob o regime da divisão do trabalho que não demonstra ser necessária ao modo como opera o saber atual, o saber técnico. Tudo isso é sinal de retrocesso civilizacional. Civilização que fora anteriormente marcada por uma concepção de mundo religiosa.

A partir do Renascimento se intensifica o embate entre a nascente ciência e a teologia. Desse modo, à filosofia atribui-se o encargo de amparar a teologia, enquanto doutrina cristã, por meio de uma metodologia racionalista bem próxima ao modo pelo qual opera a ciência. A teologia e suas máximas devem conciliar-se com a ciência “como verdades racionais” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofía*, p. 69). Os esforços da filosofia em harmonizar religião e ciência ficam expressos nos pensamentos de Descartes, Leibniz, Hume e Kant.

Tais pensadores têm fortes vínculos com a ciência rigorosa, bem como com a legitimação dos postulados religiosos fundamentados pela razão. Ao contrário, Lutero despreza a razão e os intentos racionalistas para salvar a religião. Já a “obra de Schopenhauer”, diz Horkheimer, “constitui o último grande intento filosófico de salvar o núcleo do cristianismo” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofía*, p. 70). Schopenhauer diz que a religião é um modo alegórico de inculcar certas verdades no povo, que de outro modo não teriam acesso a tais verdades.

Um sistema da primeira espécie, isto é, uma filosofia, tem a pretensão e portanto o dever de ser verdadeiro *sensu strictu et proprio* em tudo o que diz, pois se dirige ao pensamento e à convicção. Uma religião, ao contrário, destinada ao grande número que é incapaz de provar e de pensar por si mesmo, não poderia jamais apreender as mais profundas e difíceis verdades *sensu proprio*, e tem, por isso, apenas a obrigação de ser verdadeira *sensu allegorico*. A verdade não poderia aparecer nua ao povo (SCHOPENHAUER *apud* RAMOS, *Sobre a Ética*, p. 29).

Ademais, o pessimismo metafísico de Schopenhauer nos revela a relação entre o aquém e o além, entre o transitório e o permanente, entre condicionado e incondicionado. Kant diz ser impossível conhecer uma realidade independente do sujeito. Schopenhauer nega seu mestre. Afirma que aquilo que se apresenta no mundo é fruto do absoluto e dele participa, é fruto da Vontade cega e insaciável. Não se experimenta a vontade da mesma maneira que se conhece o fenômeno. A Vontade não é perceptível no espaço, no tempo ou nas relações de causalidade, isto é, não está dentro da esfera do princípio de razão. Não é forjada pelo entendimento, nem deduzida ou construída de modo perspicaz. Assim, está claro, para Horkheimer, que a intenção de Schopenhauer em salvar a fé cristã se constrói com argumentos que contradizem tal fé, pois “melhor que o que é, seria o nada” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofía*, p. 73): eis o princípio que justifica a moral cristã para Schopenhauer. Se a realidade não é obra de um ser bondoso, mas de uma vontade cega, então cada qual tem motivos de identificação, de solidariedade com o próximo, pois todos partilham das mesmas ilusões e culpas, todos são arrastados pela vontade, seja na alegria ou na tristeza. O “espírito do evangelho” é, assim, afirmado por Schopenhauer, e não os dogmas cristãos.

Horkheimer, portanto, reitera a inseparável relação entre a imagem cristã-teológica de mundo e a civilização ocidental. Se a linguagem não remete a algo transcendente, as questões morais se tornam questões de gosto e capricho. Quanto mais o mundo se torna totalmente administrado mais a moral vai perdendo sua importância, pois as escolhas e decisões peculiares aos sujeitos são transformadas em reações precisas ante sinais precisos. O mundo administrado dispensa a moral. Além disso, o ambiente para o desenvolvimento do indivíduo fica amplamente reduzido, pois as relações entre eles, mas não só, estão determinadas pelas grandes empresas. Nesse sentido, a religião reduz-se aos tentáculos das instituições da igreja e das congregações, com a finalidade de manter os homens juntos e ocupados, durante seu tempo livre, de maneira agradável, bem como com o intuito de neutralizar o isolamento. Novamente: o retrocesso de todo pensamento que ultrapasse a realidade empírica (os fatos) afeta a linguagem: “as formas mais exatas de comunicação se adequam melhor à ciência e à administração”. Tem-se uma “transição rumo a sistemas mais eficazes de comunicação (...)” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofía*, p. 76). Assim se forma o panorama de uma sociedade a caminho da administração total. Nesta sociedade, a religião como recurso para assinalar um mais além mais justo não é possível, pois no mundo administrado o existente é absoluto. “Um sistema de reações adequado à etapa da técnica formará parte da natureza humana” (HORKHEIMER, *Religión y Filosofía*, p. 76). Em vista disso, a tarefa da filosofia consistiria em expressar o processo de decadência geral e seus desdobramentos. Tarefa paradoxal, pois se expressaria a decadência mediante uma linguagem que sofre seus efeitos.

– **Pessimismo hoje (1969).** O pessimismo não brota do nada e, feito todos os movimentos de pensamento, ele tem uma história. Tem uma longa tradição que se inicia com o pessimismo antigo de Hegesias (século III A.C). Discípulo da escola epicurista/cirenaica, Hegesias era chamado de aquele que persuade à morte. Advogava a favor do suicídio e negava a existência da felicidade: foi expulso de Alexandria por ensinar sua filosofia. O pessimismo, então, segue uma tendência histórica. “A filosofia pessimista coincidia com a ciência e a religião, e até mesmo com a metafísica” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 23 – tradução nossa). A oposição entre o

pensamento secular e religioso (isto é, a diferenciação dos vários campos do saber) se desenvolve principalmente a partir do Renascimento. Esse embate entre investigação científica e teologia só se solidifica com os descobrimentos da moderna astronomia que permitem fundar uma nova imagem de mundo. Porém, como ciência e teologia eram necessárias para sustentar a sociedade (e nisso Schopenhauer está de acordo) foi feito um esforço por parte de toda a filosofia moderna para conciliá-las, harmonizá-las. Os dois campos foram validados e, no entanto, tornaram-se independentes entre si. De um lado a mentalidade científica (positivista) com seus métodos particulares: o campo do saber. De outro lado a religião, fundada noutra forma de exatidão que não se submete à prova: a palavra de Deus e a autoridade da escritura sagrada: o campo da fé. Um dos motivos fundamentais da filosofia moderna foi a tentativa, infrutífera, de entender Horkheimer, de “harmonizar com a ciência os conceitos básicos da religião, sobretudo o conceito de Deus” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 34). Exemplos desta tentativa foram Descartes, Leibniz e Kant. A história da filosofia nos mostra que tal intenção conciliatória entre ciência e religião não se realizou no plano teórico. Com o fracasso dessa intenção desaparece “o sentido da vida procedente do transcendente, o objeto de anseio (...)” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 36). Com o progresso da ciência se dissolve o sentimento teológico. Isso afeta a “preferência não-teológica” (p. 36) diante do bem e do mal, bem como de outros valores. As escolhas se tornam questão de gosto e capricho, ou simples reações a sinais. A ausência de um sentido religioso reduz as cabeças ao mero pragmatismo: o *diferente* fica impossibilitado.

O positivismo é, portanto, o vitorioso. “A liberalização da religião [isto é, o esforço da própria religião em diminuir a oposição entre ela e a ciência] creio que é a confissão de que fracassou a reconciliação teórica” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 36). Schopenhauer tira as consequências disso. A vida é maldade, é sofrimento, daí a união com os que sofrem, o afastar-se do amor-próprio, do bem individual... “O pessimismo é a negação da vontade de viver” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 37). Tal visão negativa do mundo faz Schopenhauer afirmar a doutrina do pecado original. Doutrina que se confirma e reafirma cotidianamente na maneira pela qual agem os homens. A doutrina em questão afeta tanto a coletividade quanto

os homens individualmente: “são inseparáveis do pecado original; a vida agradável pressupõe a maldade passada e presente” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 37). Eis o pecado de Adão e Eva, transmitido a todos os seus descendentes, que nascem em estado de culpa. Nesse sentido, Horkheimer sustenta a tese segundo a qual àquele pensamento que quer ultrapassar e refugiar-se em algo além da mentalidade positivista científica, só lhe restará o pessimismo como “última verdade metafísica”, ou seja, o pensamento de Schopenhauer. Ademais, o pessimismo metafísico de Schopenhauer é afeito às ideias religiosas (cristãs, budistas, hinduístas). A Vontade enquanto vontade individual só é má quando se afirma, isto é, quando se dirige a outros seres. Não é má quando se identifica, no sofrimento, com outros seres: a dor nos une. O caminhar de todas as coisas de volta à Vontade em si assemelha-se à ideia budista do retorno de todas as coisas ao todo indeterminado.

A decadência da religião, sua desintegração pelo progresso técnico, pelo pensamento exato e preciso, tem como consequência o reforço do pessimismo. Tudo aquilo, toda esperança que não seja pragmática é tomada como ilusão. O progresso técnico liquida o amor, a arte, a poesia, além de promover a especialização do saber sem jamais promover uma síntese. Em suma, o pensamento racional distinto da mentalidade instrumental ficou atrasado ante o progresso da ciência, e a educação, enquanto compreensão do todo, desaparece a passos largos juntamente com o indivíduo, que se torna uma engrenagem da sociedade, pois perdeu sua autonomia. Desse modo, o pessimismo encontra suas razões de acordo com a evolução social. O destino do indivíduo perde importância tanto para a filosofia quanto para a religião: sua individualidade é sem importância em relação à coletividade: o indivíduo é conduzido pelo funcionamento da sociedade. Horkheimer imagina, assim, um futuro regulado, uma sociedade administrada que se impõe sobre o indivíduo, sociedade em que a ideia de cultura perde seu sentido. No entanto, em vista desse panorama, o pensador resistente pode tentar salvar alguns aspectos da cultura, bem como algumas virtudes (essenciais para Schopenhauer): “a compaixão e o gozar com o bem alheio, e inclusive o anseio, que não é moderno, por algo diferente deste mundo” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 40). O antigo pessimismo, portanto, vê-se reforçado não

apenas pela “sangrenta Idade Média e o terrorismo atual, mas também pela visão do desenvolvimento da sociedade” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 40). Ainda que as revoluções e o progresso técnico produzam ordens materialmente mais justas, a capacidade de ser feliz não será estendida a todos os oprimidos: superar o reino das necessidades não significa necessariamente a extinção de toda dor e sofrimento. Assim, para Horkheimer, o pessimismo de Schopenhauer não é tão radical quanto permitiria a atual situação, pois ele ensina que o retorno à Vontade universal (daqueles que sabem vencer o egoísmo) é uma redenção. E isso é um consolo! Em vista da miséria e da injustiça, presente e passada, resta ainda um anseio. Anseio que poderia unir os homens em solidariedade não dogmática. Aqueles unidos em solidariedade fundada em seus anseios comuns poderiam indicar aquilo que deve ser mudado ou conservado. “Com o pessimismo teórico poderia unir-se uma prática otimista que, sem esquecer o mal universal, tenta, apesar de tudo, melhorar o possível” (HORKHEIMER, *El pessimismo en nuestro tiempo*, p. 41). Aqueles unidos em solidariedade não considerarão seu julgamento uma verdade absoluta, pois sabem da relatividade de seus julgamentos. O pessimismo, portanto, poderia resultar produtivo.

– **O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião (1971).** Logo de início Horkheimer sublinha que a obra de Schopenhauer é tomada como exemplo de pessimismo pela filosofia moderna, embora tenha parentesco com o cristianismo e os princípios do evangelho. Coloca em dúvida a metafísica, quer ela indique o bem como fundamento (teologia cristã), quer ela indique o mal e o nada (como a metafísica da Vontade). O fato é que a percepção humana não pode ir além dos fatos da percepção humana, “mesmo que seja o anseio de origem teológica por outro mundo que não este” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 116). Na sequência, Horkheimer destaca novamente a decadência da religião e a tentativa da filosofia moderna de conciliá-la com a ciência (Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant). Schopenhauer também tentou conciliar ciência e religião e, no fundo, “não era meramente pessimista” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 117). Preocupa-se com o destino da alma além-morte, com o sofrimento e o justo retorno à unidade absoluta de acordo

com a “substância moral do indivíduo, a sua medida em compaixão e simpatia, ou a seu ódio nessa vida” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 117). Toda essa trama conceitual aponta para a necessidade de uma justiça eterna em que o mal e o sofrimento não sejam definitivos. Para tanto, e apesar de toda ciência, “trata-se de preservar o pensamento de um transcendente, de um incondicionado, não como dogma, mas como motivo espiritual que une os homens” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 117-118). Schopenhauer tem, portanto, consciência da função da religião, de sua função ética.

O pessimismo de Schopenhauer cultiva certa relação com o positivismo, com o pensamento científico. Tanto do conhecimento científico quanto de sua filosofia pessimista resultam a nulidade humana. Para ele a ciência é “um mero juízo empírico sobre o mundo do fenômeno” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p.119) e não alcança a substância metafísica, a Vontade. Ainda assim, sua visão da ciência é mais aproximada do real do que seu juízo sobre a religião, pois o fundamento do mundo não é um Deus bom, mas a insensata Vontade, que os cientistas ignoram. As ciências parecem, para Schopenhauer, mais necessárias do que as religiões, mesmo que estas se configurem como artigo necessário ao povo. Não discorda da metodologia científica da experimentação, observação e verificação, exceto quando se trata da Vontade ou do Nada metafísico. Ademais, o filósofo atenta à miséria do proletariado (feito notado também por Marx), bem como, de modo geral, à miséria humana. No final das contas, diz Horkheimer, “o indivíduo torna-se na realidade tão nulo como Schopenhauer o interpretou” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 120). O indivíduo é apenas um meio necessário para a finalidade da raça humana: “o futuro pertence ao coletivo, fim último da espécie” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 120). Nesse sentido, Horkheimer faz um paralelo entre essas ideias e a ideia da crescente automatização da sociedade e, por conseguinte, ao “declínio do significado social do indivíduo, sua crescente substituíbilidade” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 121), em suma, destaca a inevitável presença de um

mundo totalmente administrado no qual o sujeito é apenas peça descartável. Portanto, “a doutrina de Schopenhauer vai ao encontro da ciência” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 121). Horkheimer sublinha sumariamente as relações da filosofia pessimista com a psicanálise. A psicanálise favorece a resignação do analisado, a adaptação do sujeito à sociedade: “o analisado bem sucedido se torna positivista, pratica a razão instrumental” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 122). De um lado, a filosofia pessimista tende a adequar-se, a resignar-se ao pensamento científico positivo: ainda mais quando o mundo cessa de ser visto como fenômeno, que enquanto tal ainda mantinha a ideia de um outro mundo: agora ele é visto como “estrutura de fatos”. “À medida que o curso atual da sociedade tende a abolir a fé religiosa, os pensamentos de Schopenhauer não são mais pessimistas do que o conhecimento que se limita à pesquisa exata” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 122). De outro lado, no entanto, o nada metafísico de Schopenhauer exige o abandono do egoísmo e a confiança em algo não passível de comprovação, em algo não existente. Schopenhauer ainda é atual: “ele afirma a ciência como único conhecimento confiável” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 124).

Por fim, a visão de Schopenhauer sobre o *Eu* se adéqua às tendências sociais do presente. Para ele, o *Eu* é nulo frente à vontade de viver, frente à Vontade. A sociedade administrada dispensa o *Eu* em prol do coletivo, da espécie. Frente ao progresso tanto a fé quanto o *Eu* estão ameaçados, bem como o anseio pelo outro. Todo pensamento que ultrapasse a prática, o comprovável, o fático, é sentido pelo sujeito como mera especulação. Também a doutrina metafísica de Schopenhauer, que aponta para o transcendente e para o sentido objetivo da compaixão, é questionável. Disso tudo se diz que “o curso presente da sociedade é uma justificação do pessimismo que Schopenhauer pressentia (...)” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 127). A alma se torna automatizada, a humanidade funciona como espécie... Desse modo, “a teoria pessimista de Schopenhauer é um consolo” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 127). A ideia da morte como

desaparecimento do *Eu*, a preocupação em voltar à vida, a ideia da condição finita do homem e demais animais, gera uma identidade entre todos os seres vivos, o que fundamenta a solidariedade humana com todas as criaturas, humanas e não humanas. Schopenhauer fundamenta o amor ao próximo sem tocar nos dogmas religiosos. “Seu pensamento não é, de modo algum, tão pessimista quanto a absolutização da ciência” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, p. 128).

3.4. OS APONTAMENTOS TARDIOS – *NOTIZEN* 1949-1969

No período que cobre os anos entre 1949-1969, Max Horkheimer redigiu um conjunto de notas críticas, algumas delas publicadas como obra póstuma no ano de 1974. Horkheimer participara da seleção dos fragmentos que compuseram o livro, cuja edição coube a Werder Brede²⁶. Essas notas se apresentam de forma bastante peculiar não apenas por mesclarem certos apontamentos em que aparecem traços bem definidos daquele materialismo interdisciplinar da década de 1930 e uma aproximação aos discursos pessimistas de Nietzsche e Schopenhauer, mas também por apresentar-nos, entre as notas que conformam seu conteúdo, múltiplas contradições que estariam presentes nas estruturas mais fundamentais da realidade.

O mais desconcertante é que os apontamentos contradizem-se entre si, pois não estão ausentes do conjunto [de] aforismos que, consoantes aos ensaios e conferências do mesmo período, aludem à virtude e ao potencial emancipador de uma crítica capaz de tornar visível, em sua crueza, a verdade da realidade, e que correspondem, afinal, ao papel que a Teoria Crítica confere a si mesma no exercício da designação do mal, da denúncia. Contudo, para uma outra boa porção dos aforismos de *Notizen*, (...), não há solução possível para as aporias da *Dialética do Esclarecimento*; pesa uma maldição implacável sobre a humanidade, sobre a história, sobre a liberdade, sobre a finitude, sobre a verdade (CHIARELLO, *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 130-131).

Além disso, as notas em questão apresentam três características bem notáveis. A primeira delas é a de configurarem-se como uma espécie de jornal, de anuário. Anuário que se desdobra entre o filosófico e o político e que

²⁶ Os apontamentos não incluídos no *Notizen*, em maior número, vieram a compor o volume 14 de suas obras completas.

“privilegia o fragmento permitindo totalmente, de um polo a outro, interferências e circulações, a investigação inquieta de uma totalidade impossível, sempre em vias de se fazer e se desfazer” (CORNILLE; IVERNEL, *Préface*, p. 11-12 – tradução nossa). A segunda delas é a de construírem-se na tentativa de desvelamento, de traspassamento do véu cotidiano, “de mostrar o entrelaçamento da reflexão sócio-filosófica com os pequenos gestos e pensamentos experimentados e observados no cotidiano” (CORNILLE; IVERNEL, *Préface*, p. 17). A terceira delas, que em parte tangencia e permite a primeira, é a de unificarem-se em uma escrita fragmentária. “A escrita fragmentária das *Notas* implica ao mesmo tempo presença e distância do pensador em relação a elas. Os brancos do texto, seus silêncios não contam menos aqui que seus plenos” (CORNILLE; IVERNEL, *Préface*, p. 23-24). Assim dito, passemos a uma interpretação pessoal liberada de preciosismos teóricos de alguns dos aforismos que compõem a obra. Se aceitarmos a divisão simples entre notas otimistas e pessimistas – sendo as primeiras aquelas que expressam otimismo e esperança em relação à emancipação da razão e da humanidade, da época automatizada, da era da sujeição das massas e da sociedade administrada em geral, e sendo as últimas aquelas que expressam pessimismo em relação às mesmas situações – então selecionaremos para análise apenas estas últimas por serem concordantes com nosso propósito de apresentar a filosofia tardia pessimista de Max Horkheimer.

No aforismo **Expressão e Dor** Horkheimer parece indicar um caminho determinado, ao mesmo tempo em que despreza ou duvida profundamente desta via, que o verdadeiro pensador deve traçar com suas palavras. A escrita aparece ou como elaboração das constatações, como descrição dos fatos que contribuem com a dominação e o aumento da dor, ou como expressão da dor cuja maior causa é a dominação. No entanto, Horkheimer parece tapar toda possibilidade de *eficácia* da expressão pela palavra quando nos diz que “na literatura não científica, resta a escolha entre o mito, o falso – e o lamento, a impotência” (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 31 – tradução nossa). Em uma interpretação mais radical diríamos que *toda* linguagem é falsa, pois está continuamente a esconder a morte das coisas e dos seres. Falsear, esconder, iludir são momentos dialéticos internos à língua. A palavra menos falsa – o que não indica nenhum grau – é aquela que chama a morte, o sofrimento e a dor.

Ao seguirmos a ordem na qual os aforismos aparecem na obra nos encontramos com **Nota sobre a Dialética**. “Na dialética, toda oposição remonta na verdade a uma só e mesma contradição fundamental, ou melhor, toda contradição determinada, no curso da evolução, não é senão uma forma desta mesma contradição decisiva... É a contradição entre a verdade e sua realização” (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 44). Horkheimer parece apontar novamente para aquele projeto ou tarefa que imputava à filosofia no último capítulo da *Crítica da razão instrumental*: a filosofia se acorrenta na relação dialética entre teoria e prática, sua tarefa seria preparar, no âmbito intelectual (teórico), a reconciliação entre espírito e natureza, sujeito e objeto, razão subjetiva e objetiva, na realidade. Da crítica de Hegel e Marx, por pressuporem uma síntese última que de certo modo mascara a miséria humana, Horkheimer extrai uma profunda hesitação em relação à possibilidade de superação da contradição entre verdade e realidade.

Nós, no entanto, não passamos com um gesto tão seguro por cima da morte da criatura, insignificante para pensadores tão grandes; a dialética não é para nós um jogo de cujo resultado possamos estar seguros. É algo sério. Se a contradição não resolve, nós sabemos que todo o esforço do pensamento terá sido vão. E nós assim nos aproximamos suspeitosamente do conceito banido da “tarefa infinita” (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 44-45)²⁷.

Desse modo, pelo tom do aforismo, a contradição fundamental está mais próxima da não reconciliação do que de seu contrário. A tentativa de dar cabo à antítese verdade/realidade se assemelha ao trabalho de Sísifo, à “tarefa infinita” que continuará a gerar muitas dores, penas e pesares que recairão indeterminadamente sobre os ombros da criatura.

Lemos na sequência, em **O fim da palavra**, uma crítica também frequente nos escritos da década de 1940 em diante. “Queixamo-nos de que nós não somos mais capazes de falar. Os homens estão mudos, por mais que possam falar” (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 52). O fim da palavra se une à aparência concreta ou ideologia de que todos possuem o poder da palavra, o que anula a força de todo discurso particular (de todo discurso?). Nada disso é motivo para a censura, mas tal ideologia abre a porta para a censura *patente*,

²⁷ Vale lembrar que os tradutores franceses dos *Notizen* traduziram o verbo alemão *versöhnen* (reconciliar) por *résoudre* (resolver).

sutil e totalitária. Para o vigor do Grande Irmão, concordaria Horkheimer. As palavras tornaram-se instrumento de manipulação, “resultam insípidas, e aqueles que não querem prestar ouvidos não estão tão longe da verdade” (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 52). Nada resulta do diálogo entre indivíduos, suas palavras são impotentes em relação a consequentes transformações do real. A sentença “as palavras estão superadas” é concludente quanto à visão negativa que Horkheimer atribui à função do discurso.

Em **Sobre a essência do homem**, Horkheimer faz uso da relação predador/presa para extrair daí uma consideração negativa e não dialética acerca da natureza do homem:

A sede de sangue dos camponeses e outros cúmplices quando um lobo ou um puma apodera-se de alguma ovelha pela noite, revela sua mal superada avidez de carne crua – a necessidade de rasgar e atacar. Ao qualificar o ladrão animal como “bestial”, nós castigamos no exterior com uma brutalidade maliciosa aquilo que nós não somos capazes de suprimir dentro de nós, o pré-civilizado... Na morte do lobo se cala a própria consciência. (...) e somente os olhos injetados em sangue delatam que ainda há mais em jogo que a dialética da civilização (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 60).

O homem, por mais progresso que possa produzir e desfrutar, ainda guarda consigo a besta, o animal de rapina. Ainda que a cultura domestique as naturezas, o homem permanecerá besta humana, animal de conflito, quando não com outros animais humanos e não humanos, ao menos consigo próprio. O fato, como parece apontar Horkheimer, é que embora a dialética da civilização movimente-se entre estágios antropológicos mais avançados ou recuados, o homem jamais arrancará sua raiz bestial. A dominação e a violência contra o exterior (o subjugamento da natureza) apenas criam uma ilusão de conforto, sossego, consolo, que se põe (sem conflito, no entanto) frente à consciência somente para melhor refleti-la como domínio total. Eis a essência do homem.

O que está em questão na anotação **Vida, pensamento e dinheiro** é fundamentalmente a possibilidade ou não da realização ou mesmo da existência da felicidade na era da técnica moderna.

Fala-se frequentemente da frugalidade, que a era técnica faz passar de moda. Muito justo. A frugalidade em um certo sentido é a condição da felicidade, e mesmo da capacidade de gozo intelectual. Mas nos é

impossível viver frugalmente, porque sem dinheiro, sem cada vez mais dinheiro (...), estamos expostos à brutalidade, à morte, ao terror (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 66).

Em um primeiro momento, a crítica à sociedade tecnológica (à técnica enquanto aplicação da ciência) pode parecer a nós um tanto romântica ou tecnofóbica, e porque a sociedade tornou-se extremamente complexa o filósofo estaria apregoando uma espécie de vida reduzida. Mas Horkheimer não é nenhum tolo, sabe que o mundo técnico não andar­á de marcha a ré. O fato é que o enredar da técnica em todo o tecido social promove em grande parte, ao contrário daquilo que defendem intransigentemente os entusiastas da técnica, a complexidade ilimitada de todas as relações sociais. Por conseguinte, o surgir de novas penas é a consequência da implementação de novas técnicas, que, em geral, são sempre vistas como um contributo ao desafogo da vida. A impossibilidade de viver frugalmente e ainda sim de modo autônomo, frugalidade talvez representada pela figura cínica de Diógenes o Cão, reflete o momento histórico decadente no qual prevalece o interesse egoísta da conservação de si a qualquer custo. A felicidade está impedida de realizar-se por completo: felicidade parcial não é felicidade. Além disso, o dinheiro, tornado um valor em si e não mais uma simples medida intermediária entre as trocas mercantis, estabelece a prisão do sujeito e do pensamento àquilo que está estabelecido. Tentem ser livres e morrerão de fome! É o que nos diz a todo instante a boca impessoal do aparato cuja função é reproduzir vidas danificadas.

A presença da morte e suas ramificações aparecem no breve aforismo **O luto dos humanos**.

A felicidade dos humanos não é mais elevada nem mais profunda que aquela dos animais, em compensação ela é menos inocente. O luto dos humanos em compensação é mais elevado e mais profundo – pelo luto, eles próprios tornam-se mais inocentes (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 72).

O luto enquanto presença da morte, do vazio, faz com que a nulidade, ou melhor, a consciência da nulidade humana seja o elemento de diferenciação do homem. Seria a presença da própria morte, ao contrário do que diz a tradição quando hipostasia a Razão como nota humana contrastante, aquilo que separa, mas ao mesmo tempo inclui, o homem dos demais animais?

Horkheimer estaria aqui tentando sombrear certos exageros de luz, ou apenas iluminando as relações dialéticas entre vida e morte? Elemento distintivo que também os une na consciência do irremediável; tornando-os inofensivos, inócuos, sem culpa, a presença da morte própria ou alheia os tornaria mais solidários em relação a tudo o que morre. Os humanos alcançariam um estado de felicidade enlutada, felicidade escurecida pela constante presença da morte.

História natural nos apresenta a história humana como história de miséria e dominação.

Compreender a história humana como história natural. A evolução demente da técnica resulta da indescritível necessidade de multiplicação própria a esta raça. A técnica correspondente exprime simplesmente a brutalidade com respeito ao resto da natureza. Os homens se querem preponderantes (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 73).

A história humana constrói-se mecanicamente e, embora seus eventos apareçam como distintos para nós, seu fundo será sempre idêntico: a luta animal pela conquista das necessidades básicas, tudo o mais é rodeio cujo fim é a satisfação sexual, a alimentar e a de resguardo ou abrigo. O desdobrar-se ilimitado da técnica bem como o movimento mecânico da história fundamentam-se na miséria humana. O peculiar impulso reprodutor da raça humana amparado por uma técnica cega nada mais é do que o entrelaçamento de fatores naturais e artificiais (culturais?) na tentativa ilusória de superação desta condição de miséria pela concretização da conservação da espécie. Ademais, quanto maior é a sede de sangue, de poder e domínio – que os homens cultivam ao longo da história em épocas específicas – em relação a si próprios e à natureza, mais cruel e refinada é a técnica com a qual se armam para o confronto. Os homens desejam a todo o momento assumir a supremacia sobre aquilo que os cerca, ou seja, sua natureza é o domínio, a brutalidade bestial.

O futuro é sombrio. A época da automatização, da administração total, faz surgir um novo tipo marginalizado: são aqueles sujeitos (no sentido forte do termo) de antontem, sujeitos que não têm o domínio das novas formas de tecnologia da informação, que não sabem operar as caixas pretas automatizadas produtoras de novos significados. Aquele pensamento de grande fôlego, que se expressava através de livros, cartas, partituras etc., foi

substituído por um pensamento reflexo de curto fôlego mais adequado a certos meios cuja operação requer uma elite alfabetizada a partir da cartilha comportamental produtora de estímulos, ou seja, uma elite animal habituada ao – e capaz de dominar (e ser dominada por) – par estímulo/resposta e seus desdobramentos. É o que nos diz, *grosso modo*, Horkheimer em **Os novos analfabetos**:

A época em que saber ler e escrever fora um privilégio não se encontra longe – mesmo na Europa. Hoje em dia, nos parece evidente que isso seja em todo lugar corrente. Contudo, o estilo, a destreza na expressão, a ordenação e a apresentação dos pensamentos permanecem um privilégio. Com o começo da época automatizada tudo isso está posto em questão. Haverá uma elite capaz de apertar botões com precisão e de compreender os aparatos. Nós nos tornaremos novamente analfabetos (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 78).

Uma das frases conclusivas do aforismo: “Nós regressamos sem esperança”, reflete a impossibilidade de fuga frente aos processos de automatização, espelha a decadência inevitável do espírito autônomo capaz de determinar seu próprio destino ante o real.

Um reforço de uma leitura pessimista dos rumos do mundo aparece em **Dialética do esclarecimento (I)**:

Após a época burguesa não tem lugar presumivelmente sua abolição, mas, dada a máxima precisão mecânica do processo de reprodução, a recaída no imediato. Os homens já não se sentem como indivíduos que têm necessidade de um objetivo que transcenda sua existência (...). Os homens não a refletem sobre si mesmos como seres finitos, que não podem ser sem o sentido infinito ou pelo menos algum sentido, mas que são “positivos” sem reflexão – elementos da realidade social. A mediação desaparece. Dialética do esclarecimento (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 86-87).

Não há traços de otimismo aqui. A história não tem um sentido rumo ao melhor, rumo a estados ausentes de dor e sofrimento nos quais a época burguesa dá lugar a algo mais verdadeiro e humano. Segundo a dedução de Horkheimer a partir da observação dos processos de racionalização o quadro que se esboça é o da queda no vazio da imediatidade. Os homens se tornam animais refinados tecnologicamente, mas que vivenciam apenas o imediato. Ou pior: a experiência não pode mais se formar. Não há mais digestão das sensações nem formação da memória enquanto elemento ruminante e, por consequência, construção do Eu. Com a ausência do Eu torna-se impossível a

mediação, os homens se tornam variações de uma função (Homem = $f[x,y]$), “elementos da realidade social”. Alcançamos um estado vazio que nos permite levantar a seguinte questão: é possível viver sem consolo, sem amparo, sem *sentido* (mesmo que ilusório)? O domínio totalitário das naturezas, a conquista do espaço sideral, o desmascaramento do mundo, ao mesmo tempo em que nos saciou, nos lançou ao vazio. Atingimos um estado de niilismo, niilismo da repleção. Somos um buraco oco (e, no entanto repleto) pelo qual tudo passa e esco, caminho canalizado imediato pelo qual passa todo o lixo social.

Encontramos em **Teoria Crítica** um diagnóstico sobre a própria Teoria Crítica:

Logo, eles perguntam sempre: o que devemos nós fazer agora? E exigem uma resposta da filosofia como se fosse uma seita. Estão em perigo e querem instruções práticas. Mas a filosofia, ainda que apresente o mundo em conceitos, corresponde-se não obstante com a arte no fato de que, por causa de sua necessidade interna – precisamente por não interferir nela a intenção – apresenta um espelho ao mundo. Tem – é verdade – uma relação mais estreita com a prática que a arte, ela não fala por imagens, mas de forma literal. Porém não é um imperativo. Os pontos de exclamação lhe são alheios. Ela substituiu a teologia, mas não encontrou nenhum novo céu que pudesse indicar, nem mesmo um céu terreno. Mas não pode, é certo, abandonar sua ideia, e por isso sempre se interroga sobre o caminho que conduz até ele. Como se não tivesse sido precisamente sua a descoberta de que o céu para o qual se pode indicar o caminho não é nenhum céu (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 93-94).

Não há aqui muito a se dizer. Reproduzimos o aforismo com a intenção de marcar o caminho sem saída ao qual a Teoria Crítica chegou. A Teoria Crítica não foi capaz de solucionar as aporias levantadas pela *Dialética do Esclarecimento*. A autocrítica da razão é algo impossível de se realizar em um mundo cada vez mais racionalizado e administrado, em um mundo onde impera a razão instrumental cegamente alçada ao ponto mais alto. A crítica parece perder sua base histórica necessária à sua realização, o que faz com que a Teoria Crítica gire no mesmo lugar.

Em **Democracia e *mass media*** encontramos uma das causas da decadência social:

A democracia na qual os eleitores não são por sua vez esclarecidos e humanos está destinada finalmente a sucumbir aos propagandistas os mais desprovidos de escrúpulos. O desdobramento dos grandes meios de manipulação de massa, imprensa, rádio, televisão ou pesquisas, em correlação e em interação com o recuo da formação,

deve necessariamente conduzir à ditadura e à regressão do humanismo (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 100).

O que se tem aqui é uma visão negativa dos meios massivos de comunicação e sua relação com a propaganda e publicidade. Tais meios são considerados ferramentas de engenharia social que determinam a partir do exterior não só os rumos de uma democracia, mas também, por meio de uma psicologia profunda empregada por propagandistas e publicitários, os destinos, as ações e os pensamentos gerais de todos os cidadãos que eles possam alcançar. A propaganda e outros tipos de sugestão empregada por esses meios de manipulação das massas são formas de dominação sutil que dispensam o chicote e se instalam diretamente no âmago do sujeito danificado. Os homens são tornados espectadores impedidos de conduzirem suas próprias vidas como bem entenderem, são rebanho desgovernado que precisa ser distraído. A manipulação da mente das pessoas, o controle cerebral da população a partir de estímulos informacionais é o que ocorre nas atuais democracias de massa. Vive-se em total menoridade, em época de escravidão moderna e, quando a condição do escravo é confortável, ele não se percebe como escravo. Vivemos de fato em ditaduras travestidas democraticamente.

O espírito europeu e tudo o que carregou consigo algum dia está morto: é o que lemos em **Espírito europeu**:

Deus está morto, escreveram os filósofos do século XIX, Hegel e Nietzsche. Em verdade, é antes o pensamento que está morto. Seu papel histórico – vencer a superstição, desatar as amarras pelas quais a religião mantinha os homens ao serviço das duas primeiras ordens, liberar o indivíduo burguês – chegou agora ao fim, e a perseguição da emancipação, a generalização desta em uma sociedade de abundância que salvasse o indivíduo e sua capacidade intelectual, liquidam-se por um fracasso. O pensamento tem uma função crítica, negativa, libertadora, sem a qual é impossível viver. A alma da grande filosofia, a força da verdade, sua legítima pretensão histórica, são o Esclarecimento e o indivíduo. A sociedade burguesa não pôde evoluir sem deixar o indivíduo mutilado espiritualmente, com o burguês se afunda também o pensamento. Sua morte antecipa sua sombra. Já não existe mais. O espírito subsistente é o instrumento da pesquisa científica, ou antes, um fantasma do espírito destinado a desaparecer (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 107).

O pensamento, compreendido a partir de suas significações históricas e culturais (há outro modo de compreendê-lo?), isto é, enquanto produto social – está morto. Em vez de constituir-se como farol, tornando os homens cada vez

mais senhores de si, recai nas trevas do abismo e desintegra-se. A realização extensiva da emancipação, da autonomia, devido a forças históricas bem determinadas, fracassou. A *tensão*, núcleo de qualquer pensamento que leve realmente este nome, propriedade peculiar ao indivíduo pleno, desfaz-se em frouxidão harmônica positiva com aquilo que há e carrega consigo o indivíduo ladeira abaixo. Indivíduos deteriorados, danificados, lesados, embrutecidos, são o produto final da sociedade burguesa, são as figuras, necessárias, com as quais o indivíduo burguês se apresenta em seu estágio final. O espírito, bem como o indivíduo, seu portador, tornaram-se espectros manipuláveis em laboratório, partículas sujeitas à experimentação e fácil eliminação.

Sem Sentido é mais um aforismo que constata o terror de que nada se sustenta, o terror da própria condenação a partir da corrosão da faculdade de atribuição de sentido:

Toda filosofia da história dotada de um sentido qualquer é sem sentido, produto da angústia dos homens abandonados, meio de dominação, propaganda de cima a baixo. Não há sentido. Já o indivíduo conduz sua vida como um extraviado na selva, por mais sábio que seja; que dizer então dos povos e da humanidade! Na Europa, eles se persuadiram um dia que não deveriam olhar para a natureza boquiabertos, nem inventar nem querer a terra, depois eles reverteram tudo isso, e eles olham boquiabertos, eles inventam, eles querem a terra, a lua e o espaço cósmico, e brincam com o fogo como crianças. Não há uma marcha da história, salvo para conduzir à ruína. Tudo é por sua vez acaso e necessidade, não sentido (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 117-118).

Há aqui uma crítica patente às filosofias da história que atribuem sentido, direção, à história, crítica às filosofias teleológicas tais como as de Hegel e Marx. Essas visões de mundo brotam da condição miserável dos homens. Produzem utopias e fortes ilusões – configuram um sistema de nossas ilusões, um sistema que não se fecha, – um sistema que eternamente se completa. Há também uma crítica velada ao progresso e à técnica, crítica à ambição prometeica do homem. A história é movida por golpes irracionais e o progresso advindo da técnica, ao mesmo tempo em que promove o bem estar e o mitigar das misérias, produz novas penas e inconvenientes, nos lança em caminho vazio sem volta, revela-nos a ruína, o Vazio como único termo que comporta realidade ontológica. Somente ele é o Objetivo (no sentido ambivalente do

termo). Sempre haverá dor. E a sentença “o mundo é injusto” é também um fato metafísico.

A anotação **Fraternité** parece confirmar a impossibilidade de tomarmos outro caminho que não o da administração total:

O processo pelo qual a sociedade de massa tecnificada se impõe como uniformidade dos sentimentos estreitos passa pela necessidade de um controle social sobre todas as ações dos indivíduos. Quando finalmente as ações se rarefazem e cessam, os afetos que as motivam, em última análise, lhes seguem (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 125).

Eis uma das facetas do mundo administrado: o rastreamento das pessoas. De nossas vidas, nossos corpos, nossas expressões intelectuais e sentimentais. Um poder indeterminado e impessoal acumula cada vez mais dados sobre nós sem que nos demos conta, e a questão da liberdade não é mais levantada e discutida a fundo. O controle externo diretivo, a sugestão contínua cuja origem é externa ao indivíduo, é introjetada sutilmente em seu ânimo (o indivíduo se apossa, de modo inconsciente, de um fato ou característica alheia) formatando-o para a administração sentimental. Afetos espontâneos são eliminados, pois não estão expostos facilmente ao controle e manipulação. Aquilo que não pode ser codificado e decodificado, medido e submetido, é eliminado. Ademais, tudo isso gera uma espécie de intranquilidade em que todos vigiam todos. Os homens tornam-se cautelosos uns com os outros, quebram-se aqueles sentimentos fraternos e estreitos de solidariedade, assemelham-se a animais selvagens, cavalos xucros. A técnica enquanto vigilância parece ser a fonte de sua intranquilidade e, ao mesmo tempo, a fonte à qual recorrem pra saná-la.

Em **O mal na História** o maligno faz-se substancial ao caminhar humano:

A marcha do conhecimento exige racionalização, regressão ideológica e eventualmente física dos indivíduos, não menos do que da sociedade como um todo – isto quando não redundando na modificação substancial do sujeito. Com seus refinados telescópios e microscópios, fitas magnéticas e aparelhos radiotelefônicos, os indivíduos tornam-se mais cegos, surdos e inacessíveis; a sociedade, mais inextricável e desesperançada; seus crimes (os recentes e os que ameaçam ocorrer), mais atrozes e sobre-humanos que jamais. Por sobre todo o mundo e até o sol impõe-se o mal radical como dominação sobre todas as criaturas (...). o espírito maligno esqueceu o anseio; ele só conhece o seu contrário, a conformidade com aquilo que já é (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 128).

Novamente o tom sombrio prevalece nas palavras do autor. A relação, necessária, homem/natureza é estigmatizada com o mal. O maligno perpassa todos os orifícios dessa relação, recobre todos os seus interstícios e logo toma conta do todo. O homem parece estar marcado por uma espécie de pecado original transmitido a todos os seus descendentes, que já nascem em estado de culpa. A cegueira em relação ao mal, às ruínas que o progresso deixa atrás de si, configura um fator de esquecimento acerca da parcela maligna naturalmente inerente à técnica moderna que, por sua vez, faz-nos regredir a estágios antropológicos mais primitivos, embora mais refinados. Tornamo-nos afeitos à brutalidade refinada (à produção de bombas atômicas, por exemplo) ao invés de afeitos à refinada brutalidade do sarcasmo, da ironia, etc. Encerrados em um mundo cuja raiz é o mal (promovido e produzido em grande parte pelo mito do progresso), mantemos nossos poros fechados para tudo o que é dor e sofrimento, fazemo-nos alheios a nós mesmos e aos demais, criamos muitas coisas que nos afastam de nós. Por fim, formamos unidade morta com aquilo que já é, elevamos a autoconservação ao valor máximo. Não há saída.

Com o olhar voltado para algo aparentemente pequeno e inofensivo (corriqueiro) como a produção em série de livros de filosofia, **Filosofia em livro de bolso** reflete o declínio intelectual: filosófico, científico, artístico.

A importância que os pensamentos de Kant, de Hegel, de Nietzsche e dos poetas podem ter para o indivíduo é inversamente proporcional ao número de exemplares de seus escritos lançados no mercado. Assim como o destino e o aspecto exterior dos volumes se aproxima ao dos jornais, do mesmo modo a impressão produzida por seu conteúdo se aproxima daquela produzida pela última notícia. E para dizer a verdade, mais sérias são as notícias (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 195).

O que ocorre é um consumo sem digestão, sem reflexão. Quanto mais exemplares produzidos e reproduzidos, maior o fetiche que o livro exerce, maior o caráter instrumental do pensamento. O pensamento é encarado como mercadoria a ser consumida e logo descartada, perde seu feitio formador, perde seu fôlego por tornar-se mais fugaz. Além disso, assemelha-se cada vez mais ao *newspaper*, à notícia (*the News*) mais fresca, isto é, o pensamento é tomado pela ilusão da novidade, pelo fascínio do novo que não é senão o mesmo rearranjado. O pensamento e o modo pelo qual é comunicado torna-se,

então, mera informação. A informação é fato a ser verificado, fato impregnado de explicações que não permite qualquer interpretação ou uso da imaginação. A liberdade de interpretação, como parcela constitutiva do pensamento, está eliminada. Por fim, o pensamento não consegue formar-se enquanto cadeia de raciocínios sólidos, enquanto junção em um todo das peças do quebra cabeça – permanece indefinidamente como peça isolada, danificada, obscurecida por falta de união com as demais peças.

Em **Todos são criminosos** lemos:

A esperança de viver em paz no mundo tal qual ele é, (...) uma tal esperança, pois, é desmentida pelo espírito que reconhece o mundo pelo que ele é: a perpetuação da opressão. A espécie humana que devora outras espécies animais, os povos que deixam outros povos expostos à fome enquanto os sôtãos de trigo estão plenos a estourar, as gentes honoráveis que vivem na proximidade das prisões onde os pobres vegetam no fedor e na miséria porque eles quiseram melhorar sua sorte ou não puderam superar suas dificuldades, todos são criminosos, se a infâmia objetiva denomina-se crime (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 201).

Toda esperança é ilusória frente ao mundo intimamente estruturado por dores, sofrimentos e opressões. Eis o mundo como é: um vale de lágrimas. E todos nós somos, *a priori*, criminosos enquanto aderimos ao menor ato sequer, enquanto nos movimentamos paralelamente – não parece haver caminho obliquo – à perpetuação da opressão. Oramos em prol da Desgraça. O mal está no movimento, não há saída. Todos trabalham para a objetivação da infâmia, mas, sobretudo, para sua exponenciação enquanto ancorada no atual sistema de produção da vida.

Vã esperança nos mostra que:

A esperança de introduzir a justiça na sociedade desenvolvida, civilizada, é em si contraditória. As mesmas leis econômicas que fazem os grandes maiores e os pequenos menores, ainda que a maioria destes últimos obtenham mais de comer, velam para que a técnica progrida em desvalorização do que os pequenos têm a oferecer, considerando-o por assim dizer como abstrato. A economia poderia também se desenvolver favorecendo a autonomia dos indivíduos. O fato de que isso não ocorra significa a impossibilidade de chegar à justiça de outro modo que não seja aumentando a injustiça (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 202).

A filosofia parece não poder mais, ao contrário daquilo que Horkheimer projetava no último capítulo da *Crítica da razão instrumental*, introduzir a razão

e, por conseguinte, a justiça no mundo. Parece não poder mais atuar como corretivo da história. Ademais, estamos afogados no mar da economia. Ela é o grande condicionamento, estamos submetidos a todos os seus aspectos. Cada vez mais atados por suas amarras e guiados por suas diretrizes, encontramos impedidos de governar a nós mesmos, retirados do direito de regerem-nos por leis próprias, isto é, a economia, mesmo enquanto dado perene imprescindível, não estimula a autonomia do indivíduo. Assim, todo ato de resistência ao mal ou tentativa de promoção do bem redundará em seu contrário. Não há final justo, redenção com a qual tudo se resolveria. O final, pressupondo que exista um final, é antes sóbrio do que claro.

A morte como tema fulcral por excelência aparece em **Contra o recalçamento da morte**:

Uma humanidade mais verdadeira, eu suspeito, viveria infinitamente mais consciente da morte. Tudo se mostraria sob a luz dela, sem por isso ter um gosto amargo, só como um elemento relativizante, que poria as coisas em seu lugar. O recalçamento que caracteriza o estado presente suscita uma falsa estimação das riquezas, o contentamento estúpido, os ares de importância para as futilidades inchadas. Não que isso signifique rejeitar o prazer. Ao contrário. Assim como o amor romântico adquire sua doçura por sua relação com a morte, a vida acede à experiência da vida no acolhedor pensamento da morte. Não há lugar, longe disso, para absolutizar no desespero os conteúdos perecíveis: é o que resulta, inversamente, do recalçamento. E em um estado superior a humanidade verdadeira repetia o rito ancião em que a vida, buscando esquecer a morte, cai justamente sob seu chicote (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 216).

O mundo administrado é higiênico, quer a morte distante. Afastamos (ou recalcamos) a morte de nós em um duplo sentido: individual e social. O medo de encarar a própria morte, o narcisismo extremo e outras angústias, fazem-nos crer em nossa própria imortalidade, fazem-nos cultuar a eterna juventude, isto é, fazem-nos reprimir a morte individual. Socialmente, o modo pelo qual os grupos observam e experimentam a morte oscila juntamente com os processos históricos. De uma morte mais familiar, mais presente (por exemplo, na Idade Média), passamos à morte mais distante, mais isolada, nos dias de hoje. Em épocas mais afastadas a morte era coisa pública, hoje é algo a ser escondido, sobretudo das crianças. Tudo isso gera consequências destrutivas: o consumo exagerado e sua consequente produção de lixo; a manipulação da morte e do modo pelo qual se morre; a produção de um aparato ideológico construtor de

otimismo social que engendra conformismo geral. Em suma, afirmar a vida apenas por afirmar mostra peculiar desespero, revela a decadência como caminho pelo qual a vida vai enveredando.

Em **O fim do amor individual**, o amor, temática mais abordada em todos os tempos, não poderia deixar de aparecer aqui enquanto parte dos sintomas de decadência que configuram nossa época:

Quem ama quem, ou ainda ama, ou não ama mais e por quê, tudo isso fazia outrora o conteúdo de peças teatrais, de novelas, de romances, que eram as obras-primas. Hoje em dia, o amor social está socialmente ultrapassado, embora não abolido. O que importa para alguém deve dizer respeito a ele mesmo, e em nossos dias é no máximo a carreira, o sucesso, o poder, o resto é acessório. A relação sexual pode desempenhar um papel, porém ela mesma já não é um fim que signifique mais que somente ela mesma, é porque os obstáculos estão afastados, o amor é insosso, deserotizado; ele estaria maduro para ser programado (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 231).

O amor vive sua fase final: amor enquanto consumo. As relações afetivas no mundo administrado obedecem aos princípios do consumismo, assemelham-se a outras mercadorias que fascinam exibindo características que prometem grandiosidades sem esforço, estão caracterizadas pelo uso e pelo descarte compulsivos. Os próprios sujeitos amorosos tornam-se mercadorias transitórias, objetos cujo fim é a obtenção de prazer. Os vínculos amorosos não são mais fundamentados em ética alguma, a não ser a famigerada ética da conveniência e eficiência. O amor é marcado por curta duração, sobriedade, frieza, afastamento, insegurança, frouxidão dos laços, ou seja, o amor foi deserotizado e agora é manipulado, é oferecido aos indivíduos como mercadoria que deve mantê-los em plena satisfação, impedindo que os desejos conflitantes internos a qualquer sujeito se voltem contra a ordem estabelecida, contra o mundo tal qual é: do amor não nasce a resistência, mas o conformismo.

Vivemos o ocaso, tudo caminha rumo à decadência e não poderia ser diferente com a filosofia. Lemos em **A marcha da filosofia**:

A marcha da filosofia, desde a vasta doutrina universal teórica e prática até a miserável disciplina especializada, é a repetição da marcha da religião e da teologia. Nos dois processos se produz a mesma coisa, o desaparecimento de uma relação consciente do ser humano com a totalidade, e mesmo de uma preocupação séria pela vida e o universo. Tudo se dissolve em conhecimentos e reações

parciais, sem reflexão sobre qualquer relação das partes com aquilo do qual fazem parte, salvo acerca “da ciência” como profissão. O caminho rumo ao nada – verdadeiramente porque não resta nada de outro. O humano torna-se realmente um animal – talvez um animal complexo, mas hábil. Talvez (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 260-261).

A filosofia marcha rumo à morte. Agoniza mas não morre. Reduz-se à mera administração do pensamento, a uma repartição das coisas profundas do espírito. Seus grandes temas – Deus, cosmos, corpo, espírito, sujeito, objeto, etc. – revelam-se como ilusões, recreações para os desenganados, não significam mais nada, são palavras amontoadas sobre palavras e nenhum arejamento da linguagem parece animar a filosofia moribunda. A fragmentação do pensamento, sua compartimentação, fá-lo com que seja dragado para fora da vida entendida como totalidade e realocado de modo indiferente no interior do aparato. Ausência de reflexão e sentido evidente acerca das relações entre as partes e o todo, entre indivíduo e sociedade, é fato estabelecido por múltiplos processos de racionalização. Tudo desemboca no aparato apático. O homem danificado regressa ao estado animal de rapina cujo entendimento é útil apenas enquanto órgão de sobrevivência, de adaptação.

À maneira de uma conclusão reproduzimos aqui a anotação **Antinomias da Teoria Crítica**:

A teoria crítica hoje em dia deve se referir pelo menos ao que é chamado progresso, a saber, o progresso técnico e seus efeitos sobre os humanos e a sociedade. Ela denuncia a dissolução do espírito e da alma, a vitória da racionalidade, sem negá-la simplesmente. A teoria crítica reconhece que a injustiça é idêntica à barbárie, mas que a justiça é inseparável desse progresso tecnológico pelo qual a humanidade evolui rumo a uma espécie animal refinada, que rebaixa o espírito à posição de um fenômeno próprio ao seu período infantil. Imaginação, nostalgia, amor, expressão artística tornam-se momentos de infantilidade. Hoje em dia já o comprovam não somente as ciências da natureza, mas também a psicanálise (HORKHEIMER, *Notes Critiques*, p. 265).

A Teoria Crítica estancou. Seu papel é unicamente a denúncia do mal, da injustiça geral. Ela não tenciona propor nada, apenas refletir sem ilusão acerca do progresso técnico e seus desdobramentos, reflexão que mescla certa sabedoria, amargura e melancolia. Resta-lhe a constatação da antinomia do progresso: o progresso nos conduz ao justo mundo administrado onde, apesar da justiça, haveria escassez de liberdade, ou seja, é impossível alcançar a

justiça sem cercear a liberdade dos homens. Não há saída: o fundamento metafísico do mundo é mau, e quem o encara nos olhos petrifica-se.

3.5. PESSIMISMO: CONGÊNITO OU ADQUIRIDO?

De fato, Horkheimer é sim um pessimista metafísico, mas resta-nos ainda uma última questão. Alguns comentadores de sua obra levantam o seguinte problema: o pessimismo de Max Horkheimer seria algo que o acompanharia desde sempre, que estaria disseminado ao longo dos seus mais variados escritos ou, ao contrário, seu pessimismo seria algo específico, pontual, próprio de um momento bem determinado em sua biografia intelectual? Ou seja, haveria uma ruptura, uma passagem, uma evolução de temas não tão pessimistas a temas declaradamente pessimistas? Limito-me aqui a reproduzir, de modo sucinto, as passagens em que estão expostos os posicionamentos de alguns comentadores em relação à questão.

Maurício Garcia Chiarello posiciona-se, sem maiores explicações, da seguinte forma:

Na verdade, elementos do materialismo schopenhauriano fazem-se sentir *desde os primeiros escritos* de Horkheimer e, mesmo na fase materialista dialética da década de 30, *já deixaram de estar atuantes* (CHIARELLO, *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 194 – grifo nosso).

Na sequência, Chiarello passa à exposição do que chama de “uma revalorização do materialismo de Schopenhauer” (p. 193) por parte de Horkheimer a partir da década de 1940. Para ele, então, o pessimismo horkheimeriano seria algo congênito. Por sua vez, Juan José Sanchez, na tentativa de fundamentar a tese segundo a qual o pessimismo de Horkheimer não é um pessimismo resignado, também de modo breve sem grandes explicações, afirma quê:

O pessimismo de Horkheimer é antes devedor, *desde um princípio* e de modo notável nestes últimos escritos, do materialista Schopenhauer e está claramente sob o signo da resistência e da solidariedade (SANCHEZ, *Introducción: religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer*, p. 19-20, tradução e grifo nosso).

Flamarion Caldeira Ramos, no mesmo sentido dos comentadores anteriores e segundo as indicações de F. Werner Veauthier que postula um motivo pessimista presente em todas as fases do pensamento de Horkheimer – motivo que não é senão “o interesse no sofrimento humano, em sua causa e na possibilidade de sua supressão” (RAMOS, *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 100) –, sustenta que:

(...) posições fundamentalmente pessimistas formam desde o início um elemento constante no pensamento de Horkheimer, por mais que se queira ver o pessimismo da fase tardia como uma radical mudança em relação às posturas críticas da década de 30 (RAMOS, *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 100 – grifo nosso).

Daí em diante, Ramos nos aponta cinco posições, disseminadas ao longo da biografia intelectual de Horkheimer, em que o motivo pessimista estaria presente. São elas: 1ª: Durante a década de 1930 estariam presentes elementos pessimistas que se referem “ao caráter infundado da busca da felicidade, do sofrimento da natureza, das dores do passado e da transitoriedade do presente” (RAMOS, *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 100). 2ª: Durante a década de 1940 com a redação de *Dialética do Esclarecimento* e *Eclipse da Razão* “a ideia do esclarecimento, essencial para o processo emancipatório é considerada como um fracasso e Horkheimer afirma a posição pessimista de um declínio latente da razão” (RAMOS, *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 102). 3ª: Durante a redação dos apontamentos tardios nos quais nota-se “uma expansão do sentimento de desilusão com as promessas emancipadoras da atividade de crítica e transformação da sociedade” (RAMOS, *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 103). 4ª e 5ª: Durante o final da década de 1960 em que estariam presentes posições pessimistas que revelariam “uma confirmação do processo contínuo de reificação que acarreta na decadência da cultura burguesa e que se expressa na perda do sentido da autoridade e da família, e de valores como o amor e o respeito (...)”, bem como “uma abertura a temas que escapam da crítica social, e se aproximam da filosofia da religião e da

teologia” (RAMOS, *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 106). Ramos advogaria, portanto, ao lado de um pessimismo congênito.

Gérard Raulet, no entanto, parece fugir ao esquema preto ou branco. Não há para ele pessimismo congênito ou adquirido, mas uma ida e vinda entre o pontual e não-pontual, entre claros e escuros:

Esta primeira confrontação com os textos torna difícil a afirmação de uma evolução de Horkheimer do otimismo ao pessimismo; o pessimismo adquire um sentido crítico atual no seio de um otimismo abalado mas tenaz. (...). Em outros termos, convém *renunciar à ideia de uma evolução da Teoria Crítica quanto a sua estrutura epistemológica*, evolução que traduziria a passagem do otimismo (...) ao pessimismo, para conceber otimismo e pessimismo em sua *simultaneidade dialética* (RAULET, *A quoi peut bien servir Schopenhauer?*, p. 460-462 – tradução nossa).

Não há, portanto, uma distinção estanque entre isto ou aquilo, não há separação marcadamente sólida ou fixa entre pontos apenas pessimistas ou otimistas nos escritos de Horkheimer, mas sim a dialética entre otimismo e pessimismo. Raulet joga, desse modo, com o recurso temporal da simultaneidade ao invés da figura temporal da sucessão.

Rafael Cordeiro Silva posiciona-se de modo patente ao lado da ideia de um pessimismo que fora adquirido em um momento específico:

O pensamento de Horkheimer vai, a partir do final da década de 1950, se aproximando gradativamente do pessimismo. Assim, o pessimismo e os motivos metafísicos se impõem crescentemente em seus escritos tardios (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 209).

Os motivos de tal reviravolta rumo ao pessimismo seriam as aporias com as quais a Teoria Crítica se encontra (por exemplo, a aporia entre progresso e barbárie), bem como a relação mais estreita que Horkheimer estabelece com o pensamento de Schopenhauer, o que faz com que conceitos de feição pessimista e que conformam uma visão negativa de mundo apareçam bem distribuídos em seus textos tardios. “Acredito, sim, poder situar uma ruptura na fase tardia de Horkheimer, que coincide com o reavivamento do interesse por Schopenhauer e com a reivindicação de validade da verdade da religião” (SILVA, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 241). Finalmente e no

mesmo sentido, com uma posição bem aparentada à de Silva, encontra-se Molinuevo:

Os trabalhos sobre materialismo, metafísica e moral dos anos 30, reafirmam e desenvolvem as teses anteriormente expostas. Até o ponto em que – ao menos no que foi publicado – não é possível constatar a inserção implícita ou explícita do pessimismo metafísico de Schopenhauer no materialismo de Horkheimer. Pelo contrário, a revisão das teorias tradicionais o leva a uma meditação sobre o final da filosofia sob sua forma idealista, a sua transformação em crítica da economia política e à proposta da Teoria Crítica como teoria emancipatória da sociedade. A aparição ou “reaparição” de Schopenhauer tem lugar quando a Teoria Crítica entra definitivamente em crise e mitologicamente pertence mais ao “ontem” do que ao hoje (MOLINUEVO, *El tardío pessimismo metafísico de Horkheimer*, p. 126 – tradução nossa).

Conclui-se, portanto, pela existência de três posicionamentos fundamentais: 1º: o pessimismo de Horkheimer seria algo congênito: Chiarello, Sanchez e Ramos se encontrariam neste terreno. 2º: o pessimismo de Horkheimer seria algo adquirido: Silva e Molinuevo estariam situados aqui. 3º: o pessimismo de Horkheimer não seria nem congênito nem adquirido, mas dialético não-pontual: Raulet posicionar-se-ia neste campo.

4. CONCLUSÃO

A título de conclusão, faremos uma breve síntese do trabalho que tem o dever de espelhar a relação que Max Horkheimer estabelece como o pessimismo metafísico de Arthur Schopenhauer. Em *Razão e autoconservação*, um dos textos mais ácidos escritos por Horkheimer durante a década de 1940, a relação entre razão instrumental e Vontade é algo que está subentendido nas entrelinhas. A razão esvaziou-se de todo sentido, reduziu-se ao cálculo eficaz que eleva o benefício próprio (a autoconservação) à principal categoria social. A estreita vontade de autoconservação é imposta aos indivíduos a partir do exterior, seu critério e padrão é a razão formal (vontade cega em objetivar-se). O tom do ensaio é de total desilusão. Parece que a razão perdeu a capacidade de indicar os passos rumo a uma autossuperação que vá além da simples reprodução da mera vida. A razão burguesa está indissociavelmente atada à dominação.

Na tentativa de esclarecer, mas não só, a relação entre razão e dominação, Horkheimer faz publicar em 1947 o livro *Eclipse da razão*. No primeiro capítulo, “Meios e fins”, Horkheimer constrói um completo quadro contrastivo entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva, este ligado aos ideais metafísicos, aos conceitos fundamentais da metafísica ocidental, aquele ligado à ideia de instrumento, de utilidade, de vontade e dominação cega. No quarto capítulo, “Ascensão e declínio do indivíduo”, Horkheimer nos mostra que a crise da razão, entendida e experimentada apenas como vontade cega, afã por dominação, também é a crise do indivíduo. Mapeia a ascensão e o declínio do indivíduo ao longo da história, suas perdas no âmbito da espontaneidade e da reflexão capaz de transcender os fatos. Conclui que a racionalidade instrumental, vontade carente de sentido, governa o mundo, é ela que subjaz à forma reificada pela qual se apresenta a nós a época atual. No quinto capítulo, “Sobre o conceito de filosofia”, Horkheimer traça um esboço de algumas tarefas que a filosofia ainda pode se conceder. Como a razão foi reduzida à mera ferramenta de repressão, ao domínio totalitário das naturezas, uma das tarefas da filosofia seria ensaiar a reconstituição e reconciliação entre Eu e natureza. Nesse sentido, a tarefa da filosofia seria preparar, no âmbito intelectual

(teórico), a reconciliação entre espírito e natureza – sujeito e objeto, razão subjetiva e objetiva – na esfera da realidade (prática).

Dialética do esclarecimento, escrito em parceria com Adorno, é um dos textos mais lúcidos de Horkheimer. Aqui os autores se chocam com uma aporia aparentemente insolúvel: a autodestruição do esclarecimento. Será possível frear o processo implacável de autodestruição da razão, bem como seu estrito parentesco com a dominação, com a cega vontade? A resposta a essa questão, a fuga de tal aporia, como vimos no subitem 2.3, não é de fácil gestação, pois o esclarecimento parece tornar inevitável a dominação. Nesse mesmo sentido, o ensaio *A filosofia como crítica da cultura* expressa o abandono daquele projeto de reconciliação esboçado no capítulo final de *Eclipse da razão*. O ensaio parece ser a declaração textual de pessimismo, afirmação de que a razão instrumental, enquanto cega vontade de dominação, triunfou sobre o mundo.

A crítica da razão instrumental iniciada durante a década de 1940 prepara o solo para o pessimismo metafísico dos últimos anos, que tem seu início por volta dos anos de 1957/1959. Faz-se sentir a influência de Schopenhauer, especialmente pela associação manifesta textualmente entre razão instrumental e Vontade (cega e insaciável). O que há é o predomínio sem volta da cega razão instrumental, é impossível agora apontar uma direção a ser tomada pela razão. Os próprios conceitos axiais que colorem esse pessimismo tardio (por exemplo, a ideia cristã do Pecado Original; sofrimento metafísico, amor ao próximo, solidariedade universal, compaixão; o mandamento bíblico da proibição de imagens; o anseio pelo Outro; pessimismo teórico e otimismo prático) tangenciam a noção de Vontade, o fundamento do mundo para Schopenhauer. *O mundo como Vontade e como representação* é uma das principais obras, senão a principal, a amparar o pensamento tardio de Horkheimer, bem como o destaque schopenhaueriano sobre o sofrimento, motivo condutor que Horkheimer também inclui com maior ênfase em seus escritos tardios. As relações entre razão instrumental e Vontade também figuram tanto nas cinco conferências proferidas por Horkheimer na Sociedade Schopenhauer de Frankfurt, da qual era membro associado, quanto nos apontamentos tardios do autor, publicados em livro no ano de 1974. Nestes, Horkheimer se mostra bastante duvidoso em relação ao futuro das sociedades

ocidentais. Critica veementemente a ideia de progresso e aponta as novas penas que ele geralmente traz consigo. Aponta para um futuro doloroso e, no entanto, estável, ao qual nomeia o *mundo administrado*. Naquelas, Horkheimer tenta revelar qual a verdadeira função do pessimismo, mas a noção de função merece aqui uma explicação. Estudar o pessimismo em sua função não é meramente apresentá-lo na perspectiva da utilidade, do uso ou da serventia, isto é, tomá-lo como instrumento a partir de um pensamento restrito ao instrumental. Ao contrário, a tentativa de determinar a função do pessimismo, seja em relação à sociedade, à religião ou à filosofia, é a tentativa de tratá-lo como algo mais: como o orgânico, o corpo vivo que viceja no interior da sociedade, da filosofia, da ciência, etc. Função aqui é, portanto, mais função orgânica do que função instrumental. Assim, tendo como base os títulos das conferências de Horkheimer, podemos propor, *grosso modo*, que essas conferências tencionam responder às seguintes questões: qual é a função do pessimismo em relação à sociedade? Em relação à religião, à filosofia e à ciência? Qual é a função do pessimismo hoje? Como se dá a atualidade do pessimismo? Questões que esperamos poder ter esclarecido de modo satisfatório com a apresentação das referidas conferências no subitem 3.3.

Por fim, chegamos à conclusão que Max Horkheimer, como apregoado na introdução deste trabalho, foi de fato um pessimista. Não nos importa tanto quanto é importante aos comentadores aqui citados se o pessimismo de Horkheimer foi um pessimismo congênito ou adquirido. A nós nos satisfaz o fato de que Horkheimer cultivou certo pessimismo em algum momento, não importando qual, de sua trajetória intelectual. Ao mesmo tempo, nós não desprezamos de modo algum a discussão que gira em torno da questão de um pessimismo congênito ou adquirido, pois estamos conscientes de que a depender do modo como se observa, ou melhor, a depender da maneira como se situa o pessimismo de Horkheimer em determinada fase específica de seu pensamento, pode-se extrair desse posicionamento do pessimismo horkheimeriano distintas chaves de leitura de toda sua obra, ou seja, dependendo de onde o leitor situe o pessimismo de Horkheimer ele lerá a obra com diferentes olhos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CACCIOLA, Maria L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.

CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DUARTE, Rodrigo. A razão e o razoável: Horkheimer e a crítica ao pragmatismo. In: PINTO, Paulo R. M. et al. (Org.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1988, P. 251-261.

ESTRADA, Juan A. La Prevalencia de Schopenhauer sobre Marx en la Teoría Crítica de Horkheimer. *Pensamiento*, Granada, v. 45, p. 43-55, 1989.

_____. La “última” Teoría Crítica de Max Horkheimer. *Pensamiento*, Granada, v. 43, p. 241-257, 1987.

FLUSSER, Vilém. *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer. Tradução de Maurício Chiarello. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 21, n. 42, p. 273-293, jul./dez., 2007.

HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

HORKHEIMER, Max. A filosofia como crítica da cultura. In: ADORNO, Theodor. W.; MARCUSE, Herbert.; HORKHEIMER, Max. *Cultura e sociedade*. Tradução de Carlos Grifo. Lisboa: Presença, 1970, p. 119-158.

_____. *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Edición de Juan José Sanchez. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Crítica de La Razón Instrumental*. Tradução de Jacobo Muñoz e apresentação de Juan José Sánchez. Madri: Editorial Trotta, 2002.

_____. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchôa Leite. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. El anhelo de lo totalmente otro. In: SÁNCHEZ, Juan José (Ed.) *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Max Horkheimer. Madri: Trotta, 2000, p. 165-183. Fragmento.

_____. El pesimismo en nuestro tiempo. In: _____. *Sociedad en transición*. Tradução de Joan G. Costa. Barcelona: Península, 1976, p.33-41.

_____. Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno. In: SÁNCHEZ, Juan José (Ed.) *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Max Horkheimer. Madri: Trotta, 2000, p. 215-219. Fragmento.

_____. La actualidad de Schopenhauer. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Sociológica*. Tradução de Victor Sánchez de Zavala, Madrid: Taurus, 1986, p.131-147.

_____. La función de la teología en la sociedad. In: SÁNCHEZ, Juan José (Ed.) *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Max Horkheimer. Madri: Trotta, 2000, p. 153-160. Fragmento.

_____. La teoría crítica, ayer y hoy. In:_____. *Sociedad em transición: estudos de filosofia social*. Tradução de Joan G. Costa. Barcelona: Península, 1976, p. 55-70.

_____. Mundo administrado. In: SÁNCHEZ, Juan José (Ed.) *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*. Max Horkheimer. Madri: Trotta, 2000, p. 185-188. Fragmento.

_____. *Notes critiques (1949-1969): sur le temps present*. Tradução de Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Paris: Payot, 2009.

_____. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião. In: RAMOS, Flamarion C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 12, p. 99-128, jul-dez, 2008.

_____. Razón y autoconservación. In:_____. *Teoría Crítica*. Tradução de Juan J. del Solar B. Barcelona: Barral, 1971, p. 141-146.

_____. Religión y filosofía. In:_____. *Sobre el concepto de hombre y outros ensayos*. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1970, p.66-77.

_____. Schopenhauer y la sociedad. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Sociológica*. Tradução de Victor Sánchez de Zavala, Madrid: Taurus, 1986, p.119-129.

_____. Sobre el concepto del hombre. In:_____. *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1970, p. 7-36.

_____. Sobre el concepto de la razón. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Sociológica*. Tradução de Víctor Sánchez de Zavala. Madri: Taurus, 1986, p. 201-212.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JEPSEN, Per. The end of emancipation? Pessimism and Critical Theory in the late Horkheimer. Disponível em: http://www.academia.edu/593200/The_end_of_emancipation_Pessimism_and_critical_theory_in_the_late_Horkheimer

JONAS, Hans. Por que a técnica moderna é um objeto para a ética. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. *Natureza Humana*, São Paulo: Educ, v. 1, n. 2, 1999.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? In:_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A monadologia*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MOLINUEVO, José L. El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer. *Revista de Filosofía*. 3ª época, v.1, 1987-88, p.115-126.

MORA, Ferrater J. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1965. 2 v.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Tradução de Gemma Muñoz-Alonso Lopez. Barcelona: Anthropos, 1989.

RAMOS, Flamarion C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 12, p. 99-128, jul-dez, 2008.

_____. Tragédia sem redenção: o pessimismo absoluto de Julius Bahnsen. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, São Paulo, n. 2, p. 11-121, 2º semestre de 2015.

RAULET, G. À quoi peut bien servir Schopenhauer? Remarques sur le pessimisme de l'Ecole de Francfort. *Dialogue: Revue Canadien de Philosophie*, V.XX, n.3, septembre, 1981, p.458-484.

_____. L'évolution de Max Horkheimer vers le pessimisme? *Archives de Philosophie*, Paris, n.49, p.249-274, 1986.

SCHECTER, Darrow. *The critique of instrumental reason from Weber to Habermas*. New York: Continuum, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SILVA, Rafael C. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

STAUDT, Leo A. Da metafísica do belo à arte como mercadoria. *ethic@*, Florianópolis, v.11, n.2, p.199-210. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p199>

STIRK, Peter. *Max Horkheimer: a new interpretation*. Lanham: Barnes & Noble Books, 1992.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Vera A. Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.