

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

MARCELO LACERDA FERREIRA

SENSIBILIDADE PARA UMA SOCIEDADE ADMINISTRADA:  
moral e religião em Max Horkheimer.

UBERLANDIA – MG

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

MARCELO LACERDA FERREIRA

SENSIBILIDADE PARA UMA SOCIEDADE ADMINISTRADA:

moral e religião em Max Horkheimer.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História, Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva

UBERLANDIA – MG

2018

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

---

F383s      Ferreira, Marcelo Lacerda, 1991-  
2018      Sensibilidade para uma sociedade administrada [recurso eletrônico] :  
moral e religião em Max Horkheimer / Marcelo Lacerda Ferreira. - 2018.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Modo de acesso: Internet.  
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.1>  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Horkheimer, Max, 1895-1973. 3. Filosofia e religião.  
4. Teoria crítica. 5. Razão. 6. Condições morais. 7. Compaixão. I. Silva,  
Rafael Cordeiro, 1963-, (Orient.). II. Universidade Federal de  
Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL); à Universidade Federal de Uberlândia, pela formação.

Agradeço a meus familiares, pelo apoio e paciência durante esses anos.

Agradeço à Chicó, pela motivação sempre presente.

Agradeço ao Prof. Rafael Cordeiro Silva, pela orientação, pela compreensão, pela correção detalhada do texto. Ao Prof. Sertório de Amorim e Silva Neto, pelas sugestões na qualificação. Aos membros da banca examinadora. Ao meu colega João Paulo, pelos diálogos.

Agradeço ainda a Max Horkheimer, por sua filosofia.

A compaixão e o amor são as mais altas virtudes, eu quero passar minha vida a seu serviço, quero me esforçar pelo conhecimento e pela beleza e – apesar deles – quero estar orgulhoso disso!

Horkheimer, Janeiro de 1916.

## RESUMO

O trabalho investiga a questão principal do aumento da importância da religião dentro da filosofia de Horkheimer a partir da perspectiva pessimista da impossibilidade de um plano prático de mudança social, pois, no mundo administrado, prevaleceu a totalização da razão técnica, que levou ao declínio do indivíduo livre. A religião, a solidariedade, a compaixão, são conceitos que progressivamente vão tomando lugar de destaque na filosofia tardia de Horkheimer. Esse movimento foi interpretado muitas vezes como resignação ou apagamento da sua filosofia. Contra essa posição, queremos apresentar, nesse trabalho, que esses aspectos aparentemente novos na filosofia do autor são coerentes com a chamada “primeira” fase do seu pensamento. Subjaz um aspecto moral por toda a trajetória intelectual de Horkheimer. Em um texto publicado em 1933, intitulado *Materialismo e Moral*, Horkheimer identifica que a moral diz respeito ao impulso de felicidade do indivíduo. Daí coloca dois desdobramentos inerentes à moral. O primeiro é a compaixão, quando o indivíduo percebe que a sua felicidade implica a felicidade do outro; segundo, a política, que visa a construção de uma sociedade em que a felicidade seja consequência natural das ações conjuntas dos indivíduos. Isto posto, essa dissertação investiga dois momentos de inflexão da filosofia de Horkheimer. A primeira significou a falência do projeto da moral política dos anos 1930 que propunha a necessidade de uma sociedade com vista à realização de uma felicidade social. Após perceber a impotência da razão contemporânea, Horkheimer constrói a crítica à razão instrumental. Percebe então a impossibilidade de realização de uma sociedade racional, pois esta foi tentada historicamente e resultou no quase desaparecimento do indivíduo autônomo. A partir daí exploramos a segunda inflexão, quando a crítica da razão dá lugar a um anseio religioso por uma realidade menos injusta e má. Por isso, retomamos o conceito de religião formulado na década de 1930 e a forma como ele se desenvolveu em sua filosofia tardia. Com isso, entende-se que a religião na filosofia tardia do autor é uma recolocação da moral em seu sentido compassivo como única forma de superação da sociedade administrada.

Palavras-chave: Horkheimer. Teoria Crítica. Moral. Razão Instrumental. Religião.

## ABSTRACT

This work investigates the key issue of the increase of importance of religion inside Horkheimer's philosophy starting from the pessimistic perspective of the impossibility of a practical plan for social change and the path of spread of the technical reason with the free individual's decline. Religion, solidarity, compassion, they are concepts that progressively take a prominence place in the late philosophy of Horkheimer. This was interpreted sometimes as resignation or annulment of his philosophy. Against this, we want to present in this work that those aspects seemingly new in the author's philosophy they are coherent with the "first" phase of his thought. In the completely intellectual path of Horkheimer underlies a moral aspect. In a text published in 1933, entitled *Materialism and Moral*, Horkheimer identifies that the moral has a tendency to the individual's happiness. Thus, there is two inherent unfolding to the morals. The first is the compassion, when the individual notices that his happiness implicates the happiness of the other; second, the politics, which seeks the construction of a society in which happiness is a natural consequence of the individuals' united actions. Therefore, this work investigates two moments of inflection of the philosophy of Horkheimer. The first meant in the failure of the moral project in the 1930s that proposed the urge of a society in order to accomplishment of a social happiness. After noticing the impotence of the contemporary reason, Horkheimer builds the critic to the instrumental reason. He notices the impossibility of accomplishment of a rational society then, because this was attempted historically, and it resulted in the almost the disappearance of autonomous individual. From then on, we explored the second inflection when the critic of the reason gives place to a religious longing for a less unjust and bad reality. Therefore, we retook the concept of religion, formulated in the decade of 1930, and how it develops in his late philosophy. Thus, we consider that the religion in the author's late philosophy is a relocation of the morals in his compassionate sense as the only form of overcoming administered society.

Keywords: Horkheimer. Critical theory. Moral. Instrumental reason. Religion.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1. MORAL .....	13
1.1 Materialismo .....	14
1.2 Surgimento da Moral .....	15
1.3 Crítica à moral kantiana .....	18
1.3.1 Contradição da falta de base histórica da moral kantiana .....	22
1.4 A moral materialista.....	23
1.4.1 Materialismo e história .....	23
1.4.2 Práxis.....	28
1.4.3 Política .....	28
1.4.4 Compaixão .....	31
2. ASPÉCTOS E CONSEQUÊNCIAS DA CRÍTICA À RAZÃO INSTRUMENTAL .....	34
2.1 Passagem para a crítica à razão e a virada para uma perspectiva pessimista .....	34
2.2 Capitalismo de Estado.....	40
2.3 Estado Autoritário .....	42
2.4 <i>The End of Reason</i> .....	46
2.5 <i>Eclipse da Razão</i> e a razão subjetiva.....	51
2.6 Perda da vida íntima: cultura de massa .....	56
2.7 Razão objetiva .....	58
2.8 Indivíduo .....	59



<b>2.9 Reason Against Itself .....</b>	<b>61</b>
<b>2.10 Perspectiva para uma sociedade racional .....</b>	<b>62</b>
<b>3. A VALORIZAÇÃO DA RELIGIÃO.....</b>	<b>64</b>
<b>3.1 Sobre a religião no percurso filosófico de Horkheimer .....</b>	<b>66</b>
<b>3.1.1. Surgimento da religião .....</b>	<b>66</b>
<b>3.1.2 Trajetória histórica da Religião .....</b>	<b>67</b>
<b>3.2 Mundo Administrado.....</b>	<b>74</b>
<b>3.3 Religião na filosofia tardia de Horkheimer .....</b>	<b>76</b>
<b>3.4 Schopenhauer.....</b>	<b>81</b>
<b>3.5 A última filosofia de Horkheimer? .....</b>	<b>82</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>87</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>91</b>

## INTRODUÇÃO

Em entrevistas dadas na última década de sua vida, Horkheimer apresenta uma preocupação inflexível quanto aos rumos que tomava a marcha da sociedade que, segundo ele, inexoravelmente levaria a um mundo totalmente administrado. Um mundo em que tudo funciona perfeitamente, em que a miséria material já se tivesse resolvida, mas que não trouxe consigo um aumento da liberdade individual. É um mundo em que os homens não seriam diferentes de abelhas ou formigas. Nesta sociedade – que ainda hoje podemos nos perguntar se está em vias de se consolidar – o imperativo é de adaptação, despida de toda crítica à realidade tal como é dada. Ao ser perguntado sobre o que se pode fazer, responde Horkheimer que resta o anseio, com fundamento na religião, de que essa realidade não seja última, que as vítimas da injustiça não sejam esquecidas. A leitura destas linhas pode despertar, no mínimo, certo estranhamento para o leitor familiarizado com seus livros mais conhecidos, como *Eclipse da Razão* e *Dialética do Esclarecimento* – este último escrito conjuntamente com Adorno, uma das mais importantes obras de filosofia do século XX. A partir daí surge a questão: como se concilia a ideia de um pensamento que de início se funda no materialismo e ao fim ressalta a religião como saída para uma sociedade de relações mecânicas e indivíduos cada vez mais iguais? Em outras palavras, como se justifica o aumento, aparentemente súbito, do valor da religião na filosofia de Horkheimer?

Para a presente pesquisa, vamos retomar um texto do filósofo, publicado em 1933, intitulado “Materialismo e Moral”. Este escrito é relevante em sua filosofia, visto que apresenta um projeto moral para a teoria crítica da sociedade de seu tempo. Horkheimer desenvolve o texto para alicerçar bases morais do seu materialismo em contraste com o idealismo. A principal divergência com a filosofia idealista se refere à sua falta de base sócio histórica para uma teoria da mudança social. Por sua vez, a moral materialista tem dupla raiz: o indivíduo e a sociedade. Em outros termos: por um lado a moral é compassiva, por outro é política. Suas reflexões se guiarão pelo apelo à melhora da vida individual – em sua relação com outros indivíduos e com a sociedade. A filosofia de Horkheimer é movida, sobretudo, pelo impulso de compaixão com aqueles que têm seu direito à felicidade frustrado.

A sensibilidade com o sofrimento do outro, guardada no sentimento moral do materialismo do filósofo será constante por toda sua obra. Filho de um industrial, ele teve sempre presente desde sua formação uma sensibilidade com a dor e a miséria humana. A leitura de Schopenhauer, quando ainda tinha 16 anos, despertou nele a compaixão enquanto núcleo da

moral. Tendo vivido durante a Primeira Guerra Mundial e suas consequências dolorosas<sup>1</sup>, o pensador se viu atravessado por uma culpa diante do contraste entre sua felicidade e suficiência material, e o sofrimento reinante. Em um trecho de seu diário, em 1918, escreve Horkheimer: “milhões de garotos se contorcem em arame farpado para que as pessoas protegidas pelo Estado possam beijar, ser felizes, e cultivar a si mesmas. O Estado protege de animais selvagens e homens. A guerra demonstra o que eu soube a vida inteira: a vida é assassinato”<sup>2</sup>. Conservando esse inconformismo, posteriormente, resgatará a *culpa* no conceito de pecado original, como forma de impulso de solidariedade que pode unir os homens frente ao próprio sofrimento e, também, frente a sua felicidade erigida sobre a infelicidade do passado em geral. A sensibilidade com o sofrimento ligará todas as etapas do seu pensamento, desde o materialismo com perspectivas revolucionárias, até sua reaproximação à religião.

Para trabalhar a questão sobre a função social que resta à religião, na filosofia de Horkheimer, deve-se perpassar pela trajetória do conceito de religião e, principalmente, de moral em sua filosofia. Acredita-se com isso que há um lugar privilegiado da moral dentro da filosofia crítica, que se expressa no seu projeto. Tendo isso em mente, podemos lançar luz para a compreensão da chamada “surpreendente valorização da religião” – termo usado por Sanchez<sup>3</sup> – que se verifica nos escritos tardios da obra de Max Horkheimer. Destarte, quer-se sustentar que a reflexão sobre a moral seria o fio condutor para as aparentes mudanças dos rumos tomados pelo pensamento do autor.

A divisão dos três capítulos do presente trabalho se dá a partir da perspectiva metodológica de duas importantes transições entre três grandes momentos na teoria de Horkheimer em ordem cronológica.

O primeiro momento se caracteriza por textos em que está presente a perspectiva de uma prática social, embora não muito bem delineada, em vista de construção de uma sociedade racional. Esta etapa identifica-se com o momento em que Horkheimer assume a direção do Instituto de Pesquisa Social e comanda pesquisas interdisciplinares a partir de 1931. Após isto, vem a primeira inflexão de sua teoria, marcada pelo abandono da confiança na possibilidade de luta social e na responsabilidade da razão para dar os contornos de uma nova sociedade emergente, mais justa e livre. Historicamente, essa primeira mudança do seu pensamento se

---

<sup>1</sup> Horkheimer, inclusive, serviu o exército durante a guerra.

<sup>2</sup> HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*, Vol. 1, p. 359-60 *apud* ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 40. Doravante, as citações das obras completas de Horkheimer serão abreviadas (GS) seguidas do respectivo volume e página.

<sup>3</sup> SÁNCHEZ, Juan José. *Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer*, p. 12.

conecta à ascensão do nacional-socialismo na Alemanha e o consequente exílio dos principais membros do Instituto de Pesquisa Social nos Estados Unidos. Os textos dessa transição são compreendidos entre 1939 e 1942. A segunda fase será a da crítica da razão e seu principal aspecto é denunciar a totalização da razão técnica e suas consequências. Os textos da década de 1940, principalmente *Eclipse da Razão*, reconhecem a impotência de se definir uma práxis transformadora. Ganham maior importância reflexões sobre os efeitos da instrumentalização da razão sobre o indivíduo.

Enquanto a primeira inflexão se dá, principalmente, por causas históricas, a segunda é motivada pelas consequências do próprio pensamento de Horkheimer. De fato, não se trata de uma mudança radical em seu pensamento mas sim por um lado, de um aprofundamento no pensamento pessimista, com o aparecimento constante de Schopenhauer – cujas obras foram o primeiro contato de Horkheimer com a filosofia – em seus textos; por outro, está a valorização da religião como forma de saída para superar o destino sombrio de um mundo completamente administrado. Portanto, o terceiro momento é o da filosofia tardia de Horkheimer.

No primeiro capítulo tratamos da moral em Horkheimer. Em seu texto “Materialismo e moral” (1933), quer o autor investigar as bases da moral kantiana, idealista, e, ao lançar os fundamentos do seu materialismo, observar o que há de verdadeiro na moral deste filósofo. Horkheimer conclui que, no âmago de uma moral, não se encontram mandamentos, mas compaixão pelo outro e anseio por um futuro feliz. Partindo-se de que o homem tem um impulso natural à felicidade, há no anseio moral um futuro em que todos sejam felizes – plano político da moral – e a compaixão por aqueles que não são, por aqueles que sofrem. A compaixão está carregada de solidariedade com todos os outros seres.

Deste modo, tanto em sua teoria da moral como na da religião está a preocupação com o sofrimento do indivíduo. Para a memória, para a compaixão, daqueles que definitivamente não poderão compor uma humanidade feliz, pois estão mortos – e quanto a estes não há reparação – não há consolo. Por isso o sentimento moral é necessário. Entretanto, se se pensa realizável, quando não se leva em conta o sofrimento ocorrido, nem suas bases históricas, a moral possui o risco de se tornar idealista.

No segundo capítulo, será central a crítica à razão e suas consequências. O pensamento de Horkheimer acerca da moral será alterado a partir da década de 1940, quando a confiança em uma estruturação racional da sociedade está perdida. A prática não pode ser definida, e a moral como política é inviabilizada. Influenciado por Pollock, a compreensão da modificação do capitalismo monopolista para um capitalismo de Estado desperta Horkheimer para as consequências sociais de uma economia controlada de cima. Ao pesquisar as raízes deste

resultado, Horkheimer encontra o processo de instrumentalização da razão, que se segue de uma incapacidade de ela definir objetivos a serem perseguidos pelo homem e de pronunciar a própria verdade, pois se ocupa unicamente com a articulação de meios e fins. Como efeito necessário desse processo, apontar-se-á para um futuro administrado. Nesta sociedade futura, a função do indivíduo no sistema encerra a própria noção de sua essência. A adaptação é o único imperativo que guia a vida do homem em sociedade.

No terceiro capítulo, tratamos da filosofia tardia de Horkheimer e sua relação com a religião. O primeiro texto de Horkheimer sobre o assunto é datado de 1935, chamado “Pensamento sobre a religião”. A partir dele o autor constrói a sua ideia de religiosidade como instância de rejeição do mundo injusto; a construção de um ideal perfeito, pressupõe a crítica ao presente. Neste momento de sua filosofia, a religião não é tomada como tendo função produtiva no interior da teoria crítica. Posteriormente, o anseio, a esperança que Horkheimer depositara na moral será transferida para a religião. No entanto, a característica política da moral é rechaçada e a compaixão será própria da religião, à medida que a visão de um futuro totalmente administrado se consolida como fatal em seu pensamento. Daí a esperança em uma solidariedade universal, que retoma aquela culpa de que a felicidade do indivíduo é atravessada por um passado infeliz.

## 1. MORAL

Desde os primeiros escritos de Horkheimer – ainda que não filosóficos propriamente – há o impulso que ressoará ao longo de sua atividade enquanto pensador. A preocupação pelo outro e os horrores da vida no capitalismo tardio serão o pano de fundo de sua filosofia crítica. Essa preocupação se expressará, também, no amor e na compaixão. Esta última será um conceito importante em sua filosofia, de forma que se tornará, ela mesma, compassiva.

Os escritos de Horkheimer são um apelo à sensibilidade, que – ao que entende Juan José Sanchez<sup>4</sup> – seria o fruto de uma *consciência infeliz* de Horkheimer ao perceber a contradição fundamental proveniente da experiência da própria felicidade erigida sobre o sofrimento de outros. Este seria o ponto de partida de uma teoria que não perderá do seu horizonte intelectual a finitude e o sofrimento humano. Sua filosofia se contrapõe à absolutização do *status quo* e à consequente sensação de normalidade da dominação e da opressão – e contra qualquer forma de racionalização da dor e do sofrimento. Se estendendo à história, Horkheimer não aceita a consolidação da (filosofia da) história em que o carrasco saia vitorioso sobre suas vítimas ou que sequer as vítimas sejam lembradas. Essa sua tese – com raiz em Schopenhauer – será recorrente por toda a sua filosofia até o fim de sua vida.

Dentre várias leituras, a de Schopenhauer foi que a despertou essa sensibilidade em Horkheimer, quando ainda era adolescente. Essa leitura alavancou nele a percepção "para o sofrimento alheio, para a desgraça dos outros, que se converterá em um permanente móbil, em impulso moral de seu pensamento, e também em critério de seu sentido e verdade"<sup>5</sup>. A partir daí surge uma espécie de pessimismo que, juntamente com os horrores da Primeira Guerra Mundial, ele desenvolve, principalmente quanto à questão da tendência à destruição dos homens, em vez do amor. Horkheimer encontra na compaixão o impulso capaz de superar o sofrimento, pois é o instante de reconhecimento e revolta contra a dor do outro. É quando o sujeito, ainda que feliz, não admite a própria felicidade quando outro não o é.

O pensamento de Schopenhauer, à falta de sentido da existência e ao sofrimento generalizado do homem, encontra saída na negação da vontade de viver. Mas Horkheimer, ao contrário, como comenta John Abromeit, "transformou a rejeição do mundo filosoficamente fundada, que ele descobriu nos escritos de Schopenhauer, em uma

---

<sup>4</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 224.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 224.

crítica do mundo como ele é. Ele nunca desistiu totalmente da possibilidade de mudança”<sup>6</sup>. Nos escritos dos anos 1930, o filósofo frankfurtiano não admite uma saída que esteja circunscrita ao indivíduo. A sua teoria materialista é ao mesmo tempo uma crítica ao dado e uma abertura para uma práxis efetiva de alteração social por meio de um planejamento racional da sociedade.

O comprometimento crescente de Horkheimer com os princípios éticos da compaixão e amor não o levou, no entanto, a abandonar uma visão do mundo fundamentalmente pessimista. O seu pessimismo [...] não tomou forma de uma rejeição schopenhaueriana do mundo; em vez disso, ele assumiu a forma de um realismo crítico, de uma recusa de levar em conta qualquer tipo de ilusão<sup>7</sup>.

Horkheimer retira a preocupação com o sofrimento do outro e a compaixão do sistema metafísico de Schopenhauer e os incorpora à sua filosofia materialista. Por isso, mesmo com o desenvolvimento de sua perspectiva materialista, ele não abandona seu comprometimento com o amor, a compaixão e preocupação com a felicidade dos homens e o horror pelo sofrimento humano. Pois, como adverte Abromeit, "Horkheimer viu não somente compaixão, mas também amor, como meio de resistir ao cinismo e desespero em um mundo trágico"<sup>8</sup>.

Neste primeiro capítulo, vamos apresentar alguns aspectos da filosofia de Horkheimer dos anos 1930 sob a ótica da moral e da possibilidade de transformação social.

## 1.1 Materialismo

O contato de Horkheimer com o materialismo e as teorias marxistas ocorreu a partir da década de 1920, dentro do círculo de pensadores que fundaram o Instituto de Pesquisa Social. Na década de 1930, já com o Instituto de Pesquisa Social consolidado, Horkheimer delineia sua compreensão do materialismo dentro da sua própria filosofia, bem como de sua teoria crítica em diversos textos publicados em revista e depois reunidos nos dois volumes do livro *Kritische Theorie*. Dentre eles, usaremos especificamente “Materialismo e moral”, de 1933, como fio condutor deste capítulo. Neste texto se encontra a exposição da teoria moral burguesa e sua relação com o materialismo.

No presente trabalho, temos como dado que, independentemente do período a ser tratado, toda a filosofia de Horkheimer continuará materialista. A sua construção teórica estará

---

<sup>6</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 47.

<sup>7</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 48.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 48.

correntemente respaldada nas relações materiais dos homens. Talvez a constatação mais básica em sua filosofia, e que não se deixa fazer esquecer, é o fato de que os homens reais, em contraposição a uma noção hipostasiada de homem, sofrem.

Com isso, ao delinear a função do materialismo, e analisar a sua atividade histórica, Horkheimer estabelece que “constatar o conjunto do sofrimento e assinalar as relações dolorosas, que geralmente parecem escondidas da luz da consciência pelo aparelho ideológico, pode ter um efeito libertador”<sup>9</sup>. O materialismo tem a função de trabalhar por uma consciência mais clara e livre.

Neste capítulo, vamos tratar da moral que ocorre como algo essencial para a teoria materialista de Horkheimer, que tem como motivação central a libertação do indivíduo e a felicidade em geral.

Neste percurso, Horkheimer trabalhará com a contraposição entre materialismo e idealismo, porquanto reconhece que, a partir de sua perspectiva histórica, parece ser definitivo o antagonismo entre eles, constituindo-se como duas formas de proceder<sup>10</sup>.

## 1.2 Surgimento da Moral

A moral, segundo Horkheimer, é uma criação moderna. Para ele, a moral, tal como ela foi tratada a partir da modernidade, tem pressupostos materiais que, na Idade Média, ainda não existiam<sup>11</sup>. Antes dela, houve um princípio de autoridade, que determinou a relação do indivíduo com o mundo por meio de instâncias (filosóficas, jurídicas ou religiosas) que ditavam modos de comportamento. Embora o mencione em “Materialismo e Moral”, Horkheimer não desenvolve no texto o funcionamento deste princípio. Ao que indica o autor, quando da vigência desse princípio, do indivíduo não era exigida autonomia frente ao comando de suas ações. Embora tenha surgido o princípio de autoridade, o “critério medieval da tradição aprovada pela Igreja indica um conflito moral”<sup>12</sup>. A mediação entre instintos humanos e as “cândidas emoções” não foi suficientemente realizada pela fé religiosa inquebrantada.

---

<sup>9</sup> HORKHEIMER, Max. Da discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea, p. 134.

<sup>10</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e metafísica, p. 34.

<sup>11</sup> Em suas palavras: “Desde o Renascimento, acrescentou-se à filosofia uma nova categoria de virtude: a moral. Não tem muita coisa em comum, nem com as ideias éticas dos gregos, que diziam respeito ao melhor caminho para a felicidade, nem com a ética religiosa da Idade Média. Apesar de existirem ligações entre ela e estes fenômenos, a mais nova problemática moral tem suas raízes nas características da ordem burguesa” (Materialismo e moral, p. 61). A moral, aqui tratada é, portanto, diferente do tratamento da Ética pelos gregos, em especial Aristóteles.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 59.



Com o fim do princípio de autoridade medieval, junto com a alteração das bases materiais da sociedade, o indivíduo estaria livre para tomar decisões de forma autônoma, sem a direção ou mediação de autoridades. No entanto, essa aparente liberdade que se abre ao indivíduo moderno não indicou um salto imediato em liberação dos povos.

Das barreiras das velhas relações de propriedade sancionadas por Deus os homens estão livres. As novas valem como natureza, como manifestação de algo em si, que não se discute, e se subtrai à influência humana. Justamente neste fato filosófico, de que o indivíduo não é compreendido na sua interligação entre sociedade e natureza, mas abstratamente e é alçado a um ser puramente espiritual, um ser que agora deve pensar e aceitar o mundo como princípio eterno, mesmo que seja como expressão de sua própria essência verdadeira, reflete-se a imperfeição de sua liberdade: a impotência do indivíduo numa realidade anárquica, dilacerada por contradições e desumana<sup>13</sup>.

Junto com a desigualdade material gerada pelas novas formas de produção da vida social, somente as camadas mais altas tinham as bases espirituais para adotarem princípios morais sob os quais deveriam tomar decisões<sup>14</sup>. Para as massas se exigiu uma norma espiritual que ajustasse o indivíduo dentro de um Estado laico – já que não haveria o intermédio da Igreja. Era preciso, ainda, encontrar raízes metafísicas para o comportamento humano que seriam universalmente válidas, e também que fundamentassem uma ação que transcendesse as necessidades vitais do indivíduo. Neste quadro, uma moral racional, segundo Horkheimer, surge com fins de dominação das massas, tal como era o princípio de autoridade na Idade Média.

Surgiram as primeiras formulações modernas sobre a moral. Como dito, a moral, enquanto objeto da filosofia, é relativamente recente, aparece a partir da Renascença, é um fenômeno propriamente burguês. Por isso, as raízes da moral e da ordem burguesa se confundem, pois nascem do mesmo solo histórico. “A moral faz parte daquela forma determinada das relações humanas que estas adotaram, por causa da condição econômica da era burguesa”<sup>15</sup>.

Na era burguesa, o princípio de busca do interesse próprio se encontra presente em toda a manifestação da vida social. Horkheimer postula que isso é uma “lei natural” – válida no período burguês para todos os indivíduos – que se constitui pela perseguição de vantagens

---

<sup>13</sup> HORKHEIMER, Max. Autoridade e família, p. 199-200.

<sup>14</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 60.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 78.

individuais – que se traduzem em vantagem econômica<sup>16</sup>. Sua raiz estaria no instinto de propriedade que, segundo Horkheimer, é fundante para a coesão do todo social, porquanto é dado que “cada um procura cuidar de si mesmo, da melhor maneira possível”<sup>17</sup>. Deste modo, a coesão da sociedade se mantém, pois os indivíduos produzem mutuamente o que outros precisam. Tal ajuste à sociedade se impõe a todos os indivíduos<sup>18</sup>. Segundo este princípio, todos os âmbitos da vida dos homens são regidos de forma que eles perseguirão o interesse pessoal acima de qualquer outra coisa. Entretanto,

a busca do interesse próprio na sociedade burguesa não levou automaticamente a uma totalidade ou à preservação do melhor interesse de todos. Pelo contrário, ela desencadeou uma *bellum omnium contra omnes*, que, se deixada em seu curso “natural”, levaria ao caos, barbarismo e autodestruição<sup>19</sup>.

A moral burguesa idealista, levando em conta a perseguição dos próprios interesses, estará circunscrita ao indivíduo. “Quando a história da moral foi ligada essencialmente com a formação da individualidade burguesa, também o seu conteúdo foi essencialmente concatenado com o indivíduo; assim, a moralidade mesma é algo individual.”<sup>20</sup> Sob esse aspecto, os filósofos idealistas fundamentaram a moral por meio da criação de axiomas, cujo fundamento seria a própria razão – característica humana que, ao que entendem, apresenta-se como universal. O seu fundamento histórico e espacial não é condicionante para as ações individuais dentro dos sistemas morais destes filósofos. A sociedade burguesa é a sociedade sem mais.

A filosofia moral idealista adquire a fê em sua incondicionalidade pelo próprio fato de não se referir a um momento histórico. Não toma partido. Por mais que suas convicções correspondam ou favoreçam a um grupo de homens que historicamente lutam entre si, ela não prescreve qualquer tomada de posição<sup>21</sup>.

Esses sistemas morais reivindicam validade generalizada dos seus princípios, ou axiomas morais. Mas não se referindo a um momento histórico, sua universalidade é duvidável. Há um descompasso entre evolução histórica e preceitos morais “supra históricos”. “Nos últimos séculos, a vida exigiu, tanto da religião como da moral, uma capacidade de assimilação

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>17</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 63.

<sup>18</sup> Este impulso, lei reinante desde o início da sociedade burguesa, segundo o qual a autoconservação é “a lei e a medida de cada coisa”, a partir dos escritos década de 1940, terá maior enfoque dado por Horkheimer, pois reconhecerá que mesmo o uso da razão na sociedade industrial é moldado unicamente para esse fim.

<sup>19</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 239.

<sup>20</sup> SCHNÄDELBACH, Herbert. Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus, p. 59.

<sup>21</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 61.

demasiada para que normas conceitualmente estruturadas pudessem conservar apenas a aparência de eternidade"<sup>22</sup>. Filósofos do Iluminismo quiseram suplantam a moral religiosa por uma terrena, com fundamento que não ultrapassasse os limites da razão do indivíduo. O suposto caráter de eternidade da moral é preservado – embora ela se se ancore no sujeito moral, mantém-se uma objetividade da moral que prescinde do indivíduo para existir.

Além disso, tendo em vista a lei natural que rege as ações humanas, o indivíduo não encontra correlação entre suas ações e o interesse do todo social, pois suas ações se limitam a busca do interesse próprio. A vida em sociedade não é a confluência dos interesses individuais, e a ação do indivíduo de forma alguma persegue a realização de um bem comum. Com isso, a formação da moral burguesa culmina com Kant e a formulação do imperativo categórico – que tenta resolver a falta de compatibilidade entre a ação baseada no interesse individual e o interesse coletivo – por meio da chamada *ação por dever*.

### 1.3 Crítica à moral kantiana

Primeiramente, é necessário dizer que Kant ocupa um lugar especial na filosofia de Horkheimer. Ora é fonte de sua própria filosofia, ora objeto de crítica, ora ambos. Importante ressaltar, Horkheimer escreveu sua tese de doutoramento sobre Kant, em 1922<sup>23</sup>. A sua tese de habilitação também foi sobre Kant, em 1925<sup>24</sup>.

No início dos anos 1930, podemos identificar a crítica de Horkheimer à moral kantiana dentro da tensão filosófica entre materialismo e idealismo. Nessa esteira, está o texto “Materialismo e Moral”, de 1933. Nele, o autor delinea as proximidades da moral idealista e materialista, bem como suas incompatibilidades. Sanchez<sup>25</sup> indica que Horkheimer não somente critica a filosofia moral de Kant, como também reconhece na moral idealista um fundamento de verdade. Ou ainda, como Abromeit nomeia, Horkheimer analisa seus aspectos afirmativos e repressivos. Já Schnädelbach chega a dizer que a teoria crítica de Horkheimer é em alguns pontos herdeira da filosofia idealista<sup>26</sup>.

Nesse texto, Horkheimer coloca Kant tanto como expressão máxima da moral burguesa, como um espelho da situação socioeconômica de seu tempo. Embora, como se mostrará, Kant

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>23</sup> Título: “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft”. JAY, M. *The Dialectical Imagination*, p. 6.

<sup>24</sup> Primeira publicação de Horkheimer, sob o Título: „Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie”. JAY, M. *The Dialectical Imagination*, p. 44.

<sup>25</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 225.

<sup>26</sup> SCHNÄDELBACH, Herbert. Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus, p. 67.

tenha uma pretensão universalista para a sua teoria moral, de modo que sua validade não possa ser constrangida nem no espaço nem no tempo, ela expressa uma sociedade, com suas respectivas relações econômicas, bem definida.

A exposição da moral Kantiana tem como propósito, em um primeiro momento, a sua crítica, em que Horkheimer aponta para o problema de coesão entre o interesse individual e o geral, para os problemas da racionalidade e da universalização, para a falta de base histórica e a ausência de um conceito de sociedade. Em um segundo momento aponta-se o que deve ser conservado dessa moral, especificamente o impulso à felicidade e anseio de um futuro melhor, isto é, seus aspectos humanos.

Tendo por base somente o indivíduo, a moral idealista não leva em conta as nuances sociais que configuram o campo de aplicação da ética e da lei moral. O juízo ético, segundo Kant, é formado *a priori* no sujeito, com base puramente formal. A ação moral é movida por uma vontade que “terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material”<sup>27</sup>.

Embora a teoria de Kant se limite à conformação moral do indivíduo, ela deixa transparecer e pressupõe a própria ideia de sociedade, ainda que não teorizada. Isso deixa claro o caráter idealista da filosofia do autor da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Uma vez que o meio social não é colocado como um problema, presume-se que tudo está em ordem. Ao idealismo kantiano subjaz uma sociedade harmoniosa, fruto de uma consciência igualmente harmoniosa dos indivíduos, de modo que o espírito dos indivíduos é o parâmetro social de Kant. Toda a sua moral toma como pressuposto um indivíduo autônomo, livre e racional que age não conforme a sua vontade, mas segundo o dever de agir moralmente, independentemente de seu interesse. Nisso consiste o imperativo categórico: realizar a sua ação de tal modo que ela possa se transformar em uma lei universal<sup>28</sup>.

Os indivíduos que Kant implica são isolados. Devem seguir o imperativo moral e julgar por si próprios a moralidade de suas ações<sup>29</sup>. Mas essa moralidade, em Kant, somente pode ser atingida com a universalidade do postulado criado na ação daquele indivíduo. Mas como confiar esse trabalho a um indivíduo confuso em uma vida caótica?

A crítica de Horkheimer ao pensamento burguês de Kant edifica-se na supervalorização do indivíduo e da subjetividade em prejuízo da sociedade. Pois Kant supunha que o indivíduo

---

<sup>27</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 31.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>29</sup> “Todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão”. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 48.

poderia harmonizar a sua vontade com a da sociedade a partir de sua subjetividade. Contudo, o indivíduo na sociedade burguesa vivia uma confusão interior, ao não reconhecer a relação entre a sua vontade própria e o interesse geral. Por sua vez, o imperativo categórico não consegue resolver esse descompasso. Horkheimer toma cada um dos exemplos de Kant apresentados na *Fundamentação da metafísica dos costumes* como exemplos da “impotência da boa vontade”.

O engano do imperativo categórico está na indiscernibilidade entre o interesse pessoal e a necessidade social. A razão é insuficiente para determinar a ligação que existe entre o que os indivíduos desejam para si mesmos e o meio que compõem. As ações individuais não têm uma finalidade consciente, mas sim abstrata no todo social. Por isso, o indivíduo vive em um conflito moral, ao não compreender a correlação de sua ação no todo. A preocupação do indivíduo não ultrapassa o que lhe é próprio. Os indivíduos isolados são como mônadas<sup>30</sup>. Por isso, no contexto social, os interesses dos indivíduos e os interesses sociais coincidem somente de forma confusa. O todo se desenvolve assim como um produto natural, sem que as partes que o compõem tenham controle sobre o seu desenvolvimento.

A vida das pessoas resulta cega, acidental e péssima pela atividade caótica dos indivíduos, das indústrias e dos Estados. Esta irracionalidade se exprime no sofrimento da maioria dos homens. O indivíduo totalmente absorvido pela preocupação consigo mesmo e com o que é ‘seu’ não só impulsiona a vida do todo sem consciência clara, mas causa, com seu trabalho, tanto felicidade como miséria dos outros; nunca se poderá esclarecer até que ponto e para quais indivíduos seu trabalho significa uma coisa ou outra. A preocupação com a comunidade não permite uma relação inequívoca com o próprio trabalho<sup>31</sup>.

A diversidade dos interesses dos indivíduos tem uma base material. As diversas condições de propriedade, diz Horkheimer, têm relação direta com a pluralidade dos interesses, pois os homens se confrontam igualmente com uma diversidade de potências econômicas, as quais não indicam um plano de ação a eles. Por isso, ainda havendo autonomia, poderia o

---

<sup>30</sup> O termo mônada, trazido da filosofia de Leibniz, aparece em vários textos de Horkheimer como uma imagem do indivíduo na sociedade burguesa. No texto “Autoridade e família”, Horkheimer explana a forma como Leibniz desenvolve este conceito, que surge no âmbito da metafísica, mas que tem suas raízes na base material que se consolidava: “[O conceito de indivíduo] foi enunciado com clareza pela primeira vez por Leibniz: um centro metafísico de força, fechado em si mesmo, dissociado do resto do mundo, uma mônada absolutamente solitária, reduzida a si mesma por Deus. Seu destino, segundo Leibniz, está instalado nela mesma, seu grau de desenvolvimento, sua felicidade e infelicidade remontam à dinâmica de seu próprio interior. Ela própria é responsável por si; o que ela é e o que lhe acontece depende da sua própria vontade e do juízo divino. Mediante esta separação entre o indivíduo, a sociedade e a natureza, separação intimamente ligada às outras dualidades filosóficas de pensar e ser, essência e aparência, corpo e espírito, sensibilidade e razão o conceito de indivíduo livre que o pensamento burguês contrapõe à Idade Média foi concebido como entidade fixa. O indivíduo tem de atuar por conta própria”. Cf. HORKHEIMER, Max. *Autoridade e família*, p. 199 e ss.

<sup>31</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 63.

indivíduo burguês decidir livremente sobre seu negócio.

A moral idealista necessita juntar o interesse pessoal e o geral com base em um indivíduo isolado. Portanto, somente em uma sociedade em que o papel do indivíduo seja racionalmente colocado é que o imperativo categórico poderia seguir o mesmo plano, tanto do indivíduo quanto da sociedade. Neste quadro, a ação individual encontraria relação direta com a produção geral de felicidade.

Além disso, na ética de Kant, há uma sobreposição do dever ao interesse particular do indivíduo. Ele deve agir de determinada forma, mesmo contra suas inclinações mais profundas. O imperativo categórico

deixa o indivíduo numa certa inquietude e incerteza. Em sua alma se desenrola um conflito entre o interesse pessoal e a vaga percepção do interesse geral, entre a utilidade individual e a universal. Não dá para ver, porém, como seria possível entre ambos uma decisão racional por critérios. Nasce uma reflexão infinita e uma preocupação contínua que é fundamentalmente invencível. Já que esta problemática que se passa no interior do homem emana necessariamente do seu papel no processo social de vida, a filosofia kantiana, tal qual seu fiel espelho, é a expressão perfeita do seu tempo<sup>32</sup>.

Conforme Horkheimer, a moral kantiana não é capaz de resolver o conflito interno do indivíduo. O imperativo categórico não faz senão confundir mais ainda o sujeito moral. Pois, mesmo que todos seguissem à risca a moral kantiana, o sofrimento dos indivíduos frente a sua finitude não cessaria.

Ademais, "o imperativo categórico, nesta sociedade de indivíduos isolados, se acha na impossibilidade de realizar-se com pleno sentido"<sup>33</sup>. A contradição está em que a "moral burguesa leva à abolição da ordem que primariamente a torna possível e necessária"<sup>34</sup>. Ela possui características burguesas, entretanto a sua realização resulta em uma sociedade que nega a própria ordem. Ou seja, a referida moral burguesa abarca a contradição de tender a abolir os seus pressupostos de surgimento.

A moral de Kant, segundo Horkheimer, abarca tanto o indivíduo livre quanto o próprio fim da moral. Pois ela "baseia-se na diferença entre interesse e dever"<sup>35</sup>. Entretanto, Kant sustenta uma visão utópica de um futuro igualmente burguês, pois, por um lado, mantém os mesmos pilares da sociedade burguesa de seu tempo. Mas, por outro lado, adverte Horkheimer,

---

<sup>32</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 63.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 68.

uma alteração social leva à alteração de antigos pressupostos. É o que ele chama de elemento utópico da filosofia de Kant. Por isso, é impossível a realização da moral kantiana e a subsistência da sociedade burguesa. Somente uma análise das verdadeiras possibilidades da sociedade poderia superar essa utopia. “Para anular o caráter utópico da ideia kantiana de uma condição perfeita é necessária uma teoria materialista da sociedade”<sup>36</sup>.

### 1.3.1 Contradição da falta de base histórica da moral kantiana

Por um lado, a moral idealista de Kant é uma expressão da ideologia burguesa, pois não somente não reconhece a sua fundamentação material, mas também não se atenta à separação entre indivíduo e sociedade<sup>37</sup>. Por outro, há na moral kantiana uma denúncia da própria irracionalidade que ela legitima, enquanto guarda um impulso moral transformador. Mas, para Horkheimer, esse impulso se realizou sem que houvesse um salto qualitativo na vida dos indivíduos, isto é, sem que o sofrimento fosse superado<sup>38</sup>.

Com isso, Horkheimer observa que a moral de Kant não reconhece o seu fundamento material, nem ressalta o vínculo do indivíduo à sociedade. A fundamentação última na razão é como uma secularização do teísmo, sem o qual não subsiste nenhuma metafísica. Por isso, ela é falaciosa<sup>39</sup>. Esta é uma debilidade de Kant. Sua fundamentação abandona, aparentemente, qualquer aspecto teísta. “Horkheimer denuncia energicamente todo intento de fundamentação última racional da moral como uma ilusão e um sarcasmo aos homens de cuja história de sofrimento brota o genuíno impulso moral, que esse intento pretende derivar, como exigência absoluta, da pura razão ou do céu platônico”<sup>40</sup>.

Sanchez nota que Horkheimer não quer abolir toda relação da moral com a racionalidade. O que está em jogo para o filósofo é desmascarar a tentativa de identificação da moral com a racionalidade que encobre a sua base material e o sofrimento real dos homens. O que não se pode esquecer é a revolta contra a injustiça e o impulso de felicidade incutido nos homens. O impulso moral não pode ser desvinculado da história. Embora ele não possa ser fundamentado, pode ser compreendido a partir de suas raízes materiais. Neste ponto, segundo Sanchez, há uma correspondência histórica entre a moral e a religião. Em suas palavras, “a

---

<sup>36</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 70.

<sup>37</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 225.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 226.

moral tem suas raízes no mesmo solo, na mesma história de sofrimento da qual brotaram os anseios de felicidade, a ‘exigência de justiça plena, consumada’, que um dia tomaram corpo e se guardaram na religião”<sup>41</sup>.

Horkheimer retoma a pretensão universal do idealismo para mostrar a sua raiz histórica e sua temporalidade. Ao estabelecer o núcleo temporal do imperativo categórico kantiano, Horkheimer faz uma análise da sociedade burguesa. Ele quer destacar a irracionalidade do todo social, o que pretensamente refuta os intentos idealistas. Desta forma, quer fundamentar uma moral materialista, ou por que não, quer dar fundamento moral à teoria crítica. O núcleo da sua tese é que a moral tem um depósito de esperança em um futuro, na construção de uma humanidade feliz e na realização do potencial individual<sup>42</sup>.

## 1.4 A moral materialista

### 1.4.1 Materialismo e história

Como já aludido anteriormente, a principal crítica de Horkheimer à moral burguesa é a falta de um momento histórico para sua realização, bem como a própria rejeição de uma análise atenta por parte dos filósofos idealistas, e principalmente Kant, sobre as condições e consequências desta moral. Ou seja, trata-se de enxergar a condicionalidade histórica da moral. “A moral não é de modo algum descartada do materialismo como sendo mera ideologia, no sentido de falsa consciência. É tida como um fenômeno humano, que não pode ser dominado enquanto durar a era burguesa”<sup>43</sup>. Acrescenta Rios que o materialismo de Horkheimer “tampouco reivindica a moral burguesa como solução porque, no caso suposto de que todos os indivíduos respeitem o imperativo categórico, nada mudaria”<sup>44</sup>. Kant não previa uma práxis histórica aliada à moral para a sua realização, para a coesão entre o imperativo categórico e o interesse coletivo. Neste sentido, no texto “Egoísmo e movimento de libertação”, de 1936, Horkheimer comenta que “a moral idealista, que obstrui a visão, não é algo a se descartar, mas a se realizar historicamente, e por isso não cabe eliminá-la hoje”<sup>45</sup>.

Visto que o idealismo compreende a razão como um fim em si, ela é encontrada de

---

<sup>41</sup> SÁNCHEZ, Juan José. *Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer*, p. 227.

<sup>42</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 229.

<sup>43</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 65.

<sup>44</sup> RIOS, Rubén H. *Horkheimer: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2013, p. 45.

<sup>45</sup> HORKHEIMER, Max. *Egoismus und Freiheitsbewegung*. GS, 4, p. 159.



modo equânime nas pessoas e no mundo em si mesmo. Por isso, chega até mesmo a defender uma racionalidade no curso da história. Entretanto, o materialismo somente aceita a razão dentro dos limites da intervenção humana<sup>46</sup>. Ele rejeita qualquer racionalização da história. Ademais, Horkheimer identifica um pessimismo inerente ao materialismo, frente aos horrores da história que não podem ser desfeitos<sup>47</sup>. A concepção materialista da filosofia da história não encontra redenção para vítimas do passado. Apesar de seu aparente pessimismo, quando a visão materialista de Horkheimer se volta ao presente e ao futuro, esse pessimismo não se deixa manifestar, de modo que o materialismo guarda em si um momento de esperança.

O sentimento moral – conceito que Horkheimer, ao seu modo, resgata de Kant – surge do sentimento básico de solidariedade entre os seres finitos que sofrem. É como um estado psíquico, que não se fundamenta racionalmente. Horkheimer diz que esse sentimento moral difere da lei moral burguesa de busca do interesse próprio, bem como é alheia à aquisição de propriedade. Schnädelbach aponta para a diferença entre esse sentimento moral de Horkheimer e o de Kant:

A diferença entre as inclinações (*Neigungen*) para a “lei natural” e o sentimento moral é também o núcleo racional da distinção de Kant entre a ação por pura inclinação e a por dever, mas Horkheimer recusa a forma como Kant retorna as qualidades morais do sentimento moral para um efeito afetivo psicológico inexplicável da pura racionalidade. O que faz ser moral o sentimento moral é o que nele transcende a inclinação para a “lei natural” das condições existentes<sup>48</sup>.

Sanchez identifica a moral de Horkheimer – isto é, a moral materialista – como predominantemente *eudemonista*, porquanto tem como impulso moral básico a aspiração à felicidade<sup>49</sup>. A sua busca deve ser aceita como um fato natural<sup>50</sup>. “Uma das características mais importantes do materialismo, segundo Horkheimer, é o reconhecimento da busca pela

<sup>46</sup> Ademais, em um texto de 1932, “Hegel e o problema da metafísica”, Horkheimer critica a filosofia da identidade que, em sistemas metafísicos, admite a unidade entre pensamento e ser. O homem, o pensamento e mesmo a razão são pensados juntamente com o todo social que é dado historicamente. Ao rejeitar a totalidade hegeliana, defende uma pesquisa do particular, a partir de seus condicionantes históricos, pois “o pensamento de diversos homens pode coincidir: mas, por isso, não é cabível considerá-lo como um processo superior e unitário, como ocorre na filosofia idealista. Não existe ‘o’ pensar puramente, mas sempre apenas o pensamento determinado de determinado indivíduo, que está certamente co-determinado pela situação social total”. HORKHEIMER, Max. Hegel und das Problem der Metaphysik. p. 301.

<sup>47</sup> Id., Materialismo e metafísica, p. 43.

<sup>48</sup> SCHNÄDELBACH, Herbert. Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus, p. 64.

<sup>49</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 228. Esta definição também está em Schnädelbach, op. cit, p. 62. E ainda, neste sentido, Rios identifica a moral de Horkheimer como eudaimonista. Cf. RIOS, Rubén H. *Horkheimer: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2013, p. 43.

<sup>50</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e metafísica, p. 57.

felicidade como uma justificação legítima para o comportamento humano, que de fato não precisa de nenhuma outra legitimação filosófica”<sup>51</sup>.

A moral materialista é eudemonista, mas não no sentido utilitarista ou pragmático, que gira em torno do próprio sujeito – agora de novo suspeitosamente atual – mas no melhor sentido materialista do direito de todos à felicidade que dá a primazia ao direito pendente dos excluídos dela. O sentimento moral é, dizíamos, um sentimento voltado sobre os outros<sup>52</sup>.

A moral, como entende Horkheimer, é, portanto, assentada no direito humano à felicidade. A partir daí, a moral dá ensejo a uma práxis de realização de si própria, de modo a unir os homens pela felicidade, não pelo sofrimento. Mas essa práxis não pode ser compreendida como concreta e dominante. Neste sentido, observa Sanchez que, no pensamento de Horkheimer, nunca se encontram unidas a moral e o poder ou a felicidade e o poder.

A ética materialista de Horkheimer é uma ética material, não formal, uma ética do bem e da vida boa, mas não por isso é uma ética da *Sittlichkeit* dominante, senão, muito ao contrário, uma ética da felicidade pendente. E por isso, é – distante tanto das éticas formalistas como das neoaristotélicas conservadoras – uma ética política<sup>53</sup>.

Horkheimer concorda com Kant no fato de a moral ter suas forças orientadas para o futuro<sup>54</sup>. Não numa inteligência terrena, mas na esperança de um além que se encontra o fundamento da moral<sup>55</sup>. “O sentimento moral tem algo a ver com o amor”<sup>56</sup>. O anseio comum por felicidade constitui o amor entre os indivíduos de serem membros de uma humanidade feliz. Trata-se de uma esperança para o futuro, de um mundo melhor. Este amor não tem a ver com propriedade ou com a “lei natural” da época burguesa, não é sobre ter posse do outro amado, como pensou Kant e mesmo Freud. Tampouco se leva em conta o outro como sujeito econômico ou com determinada posição social. Mas sim de encará-lo como membro de uma humanidade feliz. O direito à felicidade dos homens não precisa ser ulteriormente justificado. É a libertação da lei natural burguesa. “Uma expressão do sentimento moral não é o bastão do sargento, mas o final da Nona Sinfonia”<sup>57</sup>.

Não existe um campo de valores eternos, nem preceitos morais obrigatórios<sup>58</sup>. As

---

<sup>51</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 237.

<sup>52</sup> SÁNCHEZ, Juan José. *Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer*, p. 228.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>54</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 77.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>58</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 75.

inclinações dos homens mudam de acordo com o processo social. Por isso, não cabe uma tabela de virtudes e atitudes que são morais sem mais. A moral materialista, tendo seu núcleo histórico, não dogmatiza seus princípios, nem dita comandos afirmativos universais. É, antes, negativa. É a rejeição da existência percebida como ruim, injusta. Conjunto à experiência material de injustiça e infelicidade, agrega-se ao sentimento moral o de revolta e solidariedade com os que estão injustamente excluídos da felicidade. Tendo isto em vista, este impulso moral distancia Horkheimer do idealismo, pois este é cego para o sofrimento real das pessoas. Embora o idealismo aceite o direito individual à felicidade, ele procura uma forma de explicação racional para o curso da história. Ele encontra justificção para a dor ocorrida. Em contrapartida, o materialismo declarado de Horkheimer impede que as vítimas sejam obliteradas em um modelo moral. O ensaio *Origens da filosofia burguesa da história*, em que Horkheimer apresenta a história da filosofia moderna sob o ponto de vista materialista, comenta que...

[O pensamento idealista, inclusive o de Hegel] leva em si não só algo de problemático, mas também algo de terrível. Pois assim é como a morte real dos homens individuais, que só acontece uma vez, passa a ocupar um lugar dentro do sistema, de tal maneira que, ante a essencialidade espiritual superveniente, ante o Espírito Absoluto e também ante a consciência transcendental, aparece como uma mera ilusão ou, ao menos, encontra uma justificção. Mas a teoria não pode em absoluto “dar sentido” à morte; mas justamente é nesse ponto que se faz patente a impotência de toda metafísica “doadora de sentido” (*sinngebende Metaphysik*) e de toda Teodicéia<sup>59</sup>.

Portanto, o materialismo se opõe a qualquer absolutização de conceitos que prescindem de uma referência com um momento histórico e sua consequente abstração da história. Não permite que seja reconhecida qualquer entidade supratemporal no homem. Sua oposição se funda na inadmissibilidade de uma interpretação cínica da história em que o suplício humano seja colocado em segundo plano, de modo que uma razão, por trás dela, colabore para a realização de um fim que não significa justiça às vítimas do passado<sup>60</sup>. A moral é, para o materialismo de Horkheimer, “uma manifestação de vida de determinados homens”<sup>61</sup>. Por isso,

---

<sup>59</sup> HORKHEIMER, Max. Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia, p. 96.

<sup>60</sup> Qualquer forma de encontrar sentido na história, significa negar o sofrimento real das vítimas passadas, de sua felicidade inalcançada, o que não é senão injustiça com todas elas. No mesmo texto supra citado, Horkheimer escreve que “a explicação cumprida e perfeita, o conhecimento acabado da necessidade de um sucesso histórico, pode converter-se, para nós que atuamos, em instrumento para introduzir algo de razão na história; mas a história considerada ‘em si’, não tem nenhuma razão, não é nenhum tipo de ‘essência’, nem um ‘espírito’ ante o qual tenhamos que nos inclinar, nem um ‘poder’, senão uma recapitulação da vida social dos homens. Nada é chamado à vida pela ‘história’, da mesma maneira que esta tampouco mata ninguém, nem planta problemas, nem os resolve. Só os homens reais atuam, superam obstáculos e podem fazer que diminua o sofrimento individual ou geral que eles mesmos ou as forças da natureza provocaram”. Ibidem, p. 98-99.

<sup>61</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 74.

a história não pode ser desligada dele. As causas e consequências das ações dos homens estão no mundo histórico determinado. Ao contrapor o materialismo de Horkheimer à metafísica, Abromeit assim conceitua o materialismo

O materialismo, em contraste [com a metafísica], nunca assume a forma de um sistema fechado, porque ele é fundamentalmente histórico. Ele vê a história como um processo com fim aberto que não exclui a possibilidade de novos desenvolvimentos qualitativos. Seu conteúdo é determinado pelos problemas sociais e históricos correntes, e não por nenhuma instrução normativa puramente derivada por intuição em estruturas metafísicas atemporais<sup>62</sup>.

O sofrimento ocorrido ao longo da história pode ser explicado. Mas ainda que tenha se dado durante a transição para uma sociedade melhor, ele não pode ser justificado, nem redimido<sup>63</sup>.

O materialismo não conhece uma segunda realidade, nem uma que esteja na base da nossa, nem tampouco uma que cobre por cima. Felicidade e paz, que não são dadas aos homens na terra, eles as perderam não só aparentemente, mas realmente e para toda a eternidade; pois a morte não é a paz, mas leva verdadeiramente ao nada. O amor aos homens, como entende o materialismo, não é dado aos seres que são abrigados, após sua morte, na eternidade, mas a indivíduos seriamente efêmeros<sup>64</sup>.

A teoria materialista “não é uma metafísica da história, mas a imagem cambiante do mundo, tal como evolui a partir do esforço prático pela sua melhora”<sup>65</sup>. Ainda que haja tendências na história, não se é permitido prevê-la.

Horkheimer se volta aos sofrendores, aos vencidos. Percebe nos vencedores da história, nos homens que perpetuam a moral dominante, uma expressão da moral ideologizada e falsa, uma vez que prescinde de seu momento de verdade fundamental. A moral materialista, portanto, denuncia a universalidade racional da moral kantiana, para promover uma verdadeira universalidade justa e boa para todos os indivíduos. A moral materialista tem uma tendência generalista à medida que os indivíduos se encontram em situações materiais semelhantes. Ela é universal a partir do seu momento de verdade, quando se conclui que todos, finitos, sofrem.

---

<sup>62</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p.229.

<sup>63</sup> Neste ponto Horkheimer compartilha as mesmas premissas de Benjamin, mas com conclusões diferentes. Ambos reconhecem o sofrimento ocorrido no passado. Entretanto, para Benjamin, ao lançar os olhos ao passado, pode o historiador “despertar no passado as centelhas da esperança” (BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*. p. 11-12). A lembrança do historiador é parte da redenção do sofrimento passado. Já para Horkheimer, o sofrimento não pode ser recompensado, tendo em vista a sua irreversibilidade.

<sup>64</sup> HORKHEIMER, Max. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea, p.133.

<sup>65</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 84.

### 1.4.2 Práxis

A internalização da moral no reduto da consciência, da boa vontade, não é decisiva para a felicidade dos indivíduos. É necessário a sua realização concreta, quando a felicidade dos homens coincidir com as leis sociais. Não basta que haja uma boa intenção, é preciso avaliar sua significação no seu respectivo momento histórico<sup>66</sup>. A moral kantiana não elimina a miséria reinante. Pois, ainda que os indivíduos prezem por suas consciências limpas, muitos outros continuarão excluídos da felicidade. Não há uma verdadeira moral sem a preocupação com os outros indivíduos que, de fato, sofrem. Parte da crítica de Horkheimer à moral kantiana é a vacuidade de se cuidar apenas de uma consciência boa, de virtudes internas do indivíduo, em prejuízo do instinto de propriedade, porquanto é necessário a realização concreta da felicidade. A moral não prescinde de uma práxis efetiva para a realização da felicidade dos homens. “O que decide acerca da felicidade dos homens não é o que os indivíduos achem suas ações compatíveis com a lei natural da comunidade, mas o ponto até onde elas são realmente compatíveis com ela”<sup>67</sup>. Horkheimer rejeita a subjetificação da ação moral, pois menos importa a sua intenção que os resultados que dela provêm. Para Horkheimer, o materialismo é a expressão teórica da práxis necessária para a construção de um mundo feliz.

Horkheimer identifica duas formas de expressão do sentimento moral: a política progressista e a compaixão<sup>68</sup>. Apesar de se vincularem à moral burguesa, admite o autor que ambas são forças produtivas e por isso, estão a serviço da melhoria da situação histórica. Entretanto, observa que uma relação racional entre essas forças não ocorre senão raramente.

### 1.4.3 Política

Enquanto Horkheimer ainda tinha em seu horizonte intelectual a possibilidade de revolução, isto é, ainda nos (meados dos) anos 1930, seria possível o imperativo categórico confluir com as ações conscientes dos indivíduos. Seria possível a construção de uma sociedade em que, racionalmente, os interesses dela e dos indivíduos fossem descobertos?

Horkheimer atribui ao marxismo o mérito de ter evidenciado que a supressão da

---

<sup>66</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 67.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 85.

diferença entre interesse e dever, ou mesmo entre interesse particular e geral, somente pode ser alcançada na destruição dos pressupostos que tornam essa supressão necessária<sup>69</sup>. Trata-se de unir a teoria e a prática em uma ação política. A sua ação se funda no lema da revolução francesa, que é a expressão da moral como política. Isto é, são características de uma sociedade racional<sup>70</sup>. Ela se apresenta como a meta necessária da moral. A sua realização é imperiosa para um futuro feliz.

Em uma situação desgarrada, irracional, excludente, em que a moral tem uma razão de existir e o sentimento de compaixão a habita como momento de verdade, a moral se faz política e a teoria, acrescenta Horkheimer, não pode ser “afirmativa”, mas sim crítica. Da mesma forma, a ação que ela articula não pode ser “produtiva”, e sim negativa, transformadora e superadora<sup>71</sup>.

A felicidade dos indivíduos decorre diretamente das condições materiais de reprodução da existência. A moral kantiana não conseguiu prever a sua realização sem admitir uma alteração da base material do todo social. Kant, de acordo com Horkheimer, assumia que a ordem burguesa era eterna. Como vimos, isto leva a uma contradição entre as relações humanas que Kant quer atingir e o modo de produção que quer manter. Ou seja, ele postula uma moral burguesa que entra em contradição com o modo de produção burguês.

A ordem que ele propõe como meta seria novamente uma ordem de pessoas atuantes independentemente, de cujas decisões tomadas individualmente emergisse decerto sem atritos o bem-estar do todo. Este ideal é, de fato, uma utopia; como em toda utopia o pensamento ansioso forma uma bela imagem a partir dos elementos inalterados do presente<sup>72</sup>.

Somente seria possível uma superação dessa utopia com uma teoria materialista. Ou seja, a partir de uma organização racional, por meio da política, Horkheimer acredita que pode alcançar aquilo que seria uma utopia na moral burguesa. Assim, o autor rejeita a evolução natural da sociedade, pois esta é claramente injusta. Fazia-se necessário um planejamento racional da sociedade com o claro objetivo de felicidade das pessoas.

O entrelaçamento impreciso, a ausência de uma correlação racional entre os interesses individuais e as necessidades coletivas são a própria deficiência da forma burguesa de economia, na qual o sujeito livre é incapaz de discernir de forma racional os seus próprios interesses dos de todos os membros da

---

<sup>69</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>70</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p.78. .

<sup>71</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 231.

<sup>72</sup> HORKHEIMER, Max. *op. cit.* , p. 70.

sociedade. Somente uma outra forma de vida social, em que a propriedade produtiva fosse administrada racionalmente, tendo em vista os interesses gerais, harmonizaria os conflitantes interesses individuais da sociedade capitalista<sup>73</sup>.

Horkheimer, entretanto, reconhece que a moral se desvanece paulatinamente nos países europeus. A consolidação dos ideais da revolução francesa não ocorreu como planejado. E a produção da moral pela burguesia, afirma o autor, durou pouco tempo. De modo que não se consolidou na mentalidade dos indivíduos, pois a ameaça de uma barbárie parecia iminente. O sentimento moral ocorre apenas pontualmente em algumas atitudes de governos e em povos, e está em vias de desaparecer. Horkheimer ainda acreditava que a única forma de superar esse estado seria a construção racional do todo social.

A diversidade simplesmente inigualável dos interesses tem sua origem na diversidade das condições de propriedade; os homens se confrontam hoje como funções de diversas potências econômicas, cada uma das quais evidencia tendências evolutivas opostas às das outras. Somente quando esta forma contrastante de economia, cuja introdução significou uma vez um progresso extraordinário, entre outras coisas a possibilidade de evolução para pessoas autoconscientes, for substituída por uma forma de vida da sociedade onde a propriedade produtiva seja administrada não apenas com boas intenções, mas com a racionalidade necessária aos interesses gerais, somente então a harmonia entre os objetivos individuais cessará de parecer um milagre<sup>74</sup>.

Para Horkheimer, na década de 1930, a superação dessa confusão moral do indivíduo, da própria impossibilidade de formulação racional do todo social, somente pode ocorrer por meio de ação histórica, em que o indivíduo se expressa como sujeito real. Desta forma, resultaria uma “organização do todo social”. Silva, ao explorar a relação da teoria crítica de Horkheimer com o conceito de barbárie, assim resume o movimento desta fase de sua teoria:

Horkheimer desnuda a irracionalidade do todo social: enquanto a economia não puder ser controlada racionalmente pelos homens, qualquer pretensão a uma sociedade mais justa permanecerá embrionária. Por isso, o filósofo frankfurtiano condena toda teoria filosófica ou empírica que vise reconciliar com a ordem presente. Visto que ele percebe a história como um processo que tende à barbárie, é necessária a mobilização dos homens para evitá-la<sup>75</sup>.

Ou seja, Horkheimer vislumbra a possibilidade de uma práxis capaz de reformular a sociedade em geral, de modo que cada indivíduo possa ver correspondência entre a satisfação

---

<sup>73</sup> CHIARELLO, Mauricio G. *Das lágrimas das coisas*: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer, p.73.

<sup>74</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 70.

<sup>75</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 75.



de seus interesses e o seu efeito na coletividade que ele, conscientemente e racionalmente, pode compreender. Somente nessa sociedade é que o imperativo categórico faria sentido, bem como seria possível uma verdadeira autonomia do indivíduo. Para isso, seria necessária uma teoria correta do tempo presente. Esta reuniria vários ramos das ciências sociais. E partir daí uma nova práxis poderia emergir.

#### 1.4.4 Compaixão

A totalidade social não é determinada racionalmente, devido ao caos em que se encontra a vida dos homens. Por isso, não fica clara a posição deles dentro na sociedade. Sequer são claras as regras às quais eles estão submetidos. “Cada um está entregue a um acaso cego”<sup>76</sup>. Independente das inclinações interiores dos indivíduos, elas não determinam a sua vida. A sociedade se desenvolve como um sistema natural, à deriva. “Percebemos os homens não como sujeitos de seu destino, mas como objetos de um acidente cego da natureza, e a resposta do sentimento moral a isto é a compaixão”<sup>77</sup>. Essa situação não foi contemplada por Kant, uma vez que em seu tempo, ao menos ao indivíduo burguês, havia uma liberdade individual mais ampla<sup>78</sup>. Destarte, junto à política, a compaixão compõe a base da moral materialista de Horkheimer. Enquanto a moral ainda tiver uma razão de existir, diz Horkheimer, mora nela a compaixão<sup>79</sup>.

O sentimento compassivo como fundamento para a moral, Horkheimer toma de Schopenhauer, especificamente de sua obra *Sobre o fundamento da moral*, escrito em 1841, na qual se encontra a gênese deste sentimento.

Fica claro e presente, em cada momento preciso, que ele [o outro] é o sofredor e não nós e juntos na sua pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação; sofremos com ele, portanto nele, e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa. E, mesmo, quanto mais feliz for nosso estado e, pois, quanto mais contrasta a nossa consciência com a situação do outro, tanto mais sensíveis seremos para a compaixão<sup>80</sup>.

A compaixão é uma antecipação de uma humanidade feliz. Por isso, como esclarece Schnädelbach, não se trata de uma ética do sentimento, ou emotivacionismo. Ela não é

---

<sup>76</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 77.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>78</sup> JAY, Martin. *The Dialectical Imagination*, p. 52.

<sup>79</sup> HORKHEIMER, Max. op. cit., p. 78.

<sup>80</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.



irracional, mas racional de outro modo. Baseia-se em uma racionalidade histórica, donde brota o anseio por justiça plena, fim do sofrimento e surgimento da felicidade. Mas de forma alguma, Horkheimer admite um irracionalismo<sup>81</sup>.

A compaixão não está somente na origem da moral, em sua base, como o humus que abre seu espaço. Enquanto sentimento de solidariedade com os seres humanos excluídos da felicidade e portanto feridos, negados em sua humanidade, em sua dignidade, é um impulso que a atravessa ao fim e ao cabo, enquanto tiver razão de existir<sup>82</sup>.

O impulso de felicidade dos indivíduos, associada à solidariedade entre eles, dá motivo para o surgimento da compaixão. A felicidade não parece ser possível se erigida sobre o sofrimento alheio. O sujeito feliz não o é completamente se este estado não for universal. Essa universalização da compaixão em Horkheimer é bem notada por Berendzen:

Similarmente, a significação da compaixão vai além do sentimento subjetivo. Primeiro, o sentimento sozinho não é suficiente para motivar uma mudança social, enquanto ele deve lutar contra ‘a atrofia das inclinações humanas ternas’. Como a experiência do sofrimento, sua significação pode ser obscurecida. Mas o sentimento de compaixão é conectado com as condições sociais objetivas que devem motivar uma mudança social real. Horkheimer afirma que nossos interesses são sempre sociais na medida em que somos animais sociais (tal como a ‘solidariedade humana’ é parte da ‘solidariedade da vida em geral’), e somente esforços sociais coordenados poderiam preencher quaisquer metas pessoais. Assim, preocupar-se genuinamente com a própria felicidade é preocupar-se com a felicidade dos outros de igual modo<sup>83</sup>.

Não somente quer Horkheimer fundamentar uma moral compassiva, como a compaixão será o tema de sua filosofia. É o que leva Sanchez a dizer que a moral materialista é constitutivamente compassiva<sup>84</sup>. A compaixão surge do sofrimento real dos indivíduos, imanente ao processo material de reprodução social. Ela brota entre os indivíduos que têm a sua felicidade, e até mesmo sua humanidade negada. A compaixão une os homens pelo elo criado pelo sofrimento, uma vez que todos sofrem, e os constituem como solidários com a finitude que assombra cada um. Já a falsa moral é uma convenção de universalização da moral dos felizes, é uma ideologia moral que não contém o momento de verdade da moral – não reconhece que o outro sofre. Esta mesma moral luta para o fim da irracionalidade experienciada

---

<sup>81</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 61.

<sup>82</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 229.

<sup>83</sup> BERENDZEN, J. C. Suffering and theory: Max Horkheimer's early essays and contemporary moral philosophy, p. 1026–1027.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 230.

no decorrer histórico. A moral materialista é compassiva com qualquer sofrimento dos homens esquecidos pela felicidade.

Destarte, como pensar a desunião social dos homens que, inclusive, culminou em horror e barbárie vividas na Segunda Guerra mundial? A saída moral da teoria crítica de Horkheimer é abalada pelos rumos tomados por sua teoria a partir dos anos 1940.

## **2. ASPECTOS E CONSEQUÊNCIAS DA CRÍTICA À RAZÃO INSTRUMENTAL**

### **2.1 Passagem para a crítica à razão e a virada para uma perspectiva pessimista**

No primeiro capítulo, quisemos mostrar o projeto da moral em Horkheimer que é, por um lado, compassiva – que concerne ao indivíduo – e, por outro, política – que concerne à práxis de um grupo em vista de um planejamento racional da sociedade. Entretanto, a partir de fins da década de 1930, e ao longo de toda a década 1940, a moral enquanto política perde espaço nos textos do autor. Ou seja, a realização de ideais humanos dissipa-se no plano da prática social engajada. A moral política se torna esvaziada, e até mesmo uma práxis política se encontra inviabilizada.

Para entender a mudança na filosofia de Horkheimer, temos que lançar o olhar sobre as possibilidades históricas de emancipação. Horkheimer abandona os pressupostos da década de 1930, pois se tornaram impossíveis de serem constatados dentro da matriz erigida nessa “segunda fase” de seu pensamento. Neste capítulo vamos delinear alguns fatores insurgentes na filosofia de Horkheimer que o levaram à inflexão de sua teoria.

Não se devem olvidar as condições históricas em que se inserem os textos de Horkheimer. Com a ascensão do nazismo na Alemanha e o irrompimento da Segunda Guerra Mundial, os fundamentos de uma sociedade racional se tornam assombrosos para a perspectiva filosófica de Horkheimer. Porquanto uma administração política racional tenha sido implementada, bem como a planificação econômica – ambos os aspectos reclamados por Horkheimer como requisitos de uma moral política para um futuro mais justo e livre – a confiança na ciência para a construção de um destino mais humano na história diminuiu à medida que a totalização da razão tecnocrática parecia se aproximar. O autor constata que a ascensão da técnica é acompanhada por um processo de desumanização. Enquanto isso, nos Estados Unidos, onde se refugiou desde a década de 1930, o quadro político-social não apresenta uma perspectiva mais humana que na Alemanha nazista. Silva apresenta esse panorama histórico subjacente aos novos ares que toma a filosofia de Horkheimer:

O exílio em terras norte-americanas, nos anos 40, faz Horkheimer mudar o enfoque de sua filosofia. Os Estados Unidos ofereciam o modelo de uma sociedade planificada racionalmente e democrática – aspectos exigidos pelo autor em seus escritos dos anos 30, como condição para superar o caos econômico e alcançar uma justiça distributiva. Ali, no entanto, não parecia efetivar-se uma sociedade livre. Horkheimer constatou então que, à supressão da necessidade não se seguiu a instauração da liberdade. Era preciso trazer à tona os fundamentos racionais que sustentavam ideologicamente a sociedade

norte-americana. Tais fundamentos explicariam inclusive o desenvolvimento das sociedades ocidentais, cuja expressão mais adequada poderia ser encontrada nos Estados Unidos. Por isso, desde então, o enfoque consistiu não apenas em questionar os rumos da atividade científica como aconteceu nos anos 30, mas também em problematizar o sentido da própria ciência, o padrão de racionalidade a ela inerente<sup>85</sup>.

Neste contexto, Horkheimer constrói uma crítica voltada à própria racionalidade. Percebe que a razão se volta quase exclusivamente para a sobrevivência e dominação do indivíduo que para os ideais de realização de fins humanísticos em toda a esfera social. Na principal obra desta fase – *Eclipse da Razão* – a razão nomeada instrumental, ou subjetiva, é aquela que Horkheimer identifica como voltada apenas para os meios que se coadunam para atingir um fim. Apresentando-se somente sob esse aspecto, ela impede a relação do indivíduo com a totalidade social. O sujeito não compreende a existência dessa totalidade e sequer pode criticá-la do ponto de vista de sua realização humanística. O mandamento latente do pensamento alicerçado na instrumentalidade é de adaptar-se a tudo que existe, exaltar o *status quo*.

Em “Materialismo e Moral”, de 1933, Horkheimer já iniciara uma crítica à evolução ocorrida quanto ao domínio dos meios. Da mesma forma, os objetivos dos homens são rigorosamente estabelecidos para fora de sua possibilidade de escolha. Segundo Horkheimer, a autonomia para escolher entre finalidades é restrita a certo grupo de indivíduos dentro de algumas sociedades. Ou seja, somente o burguês autônomo podia decidir livremente sobre a sua vida<sup>86</sup>. De acordo com o grupo em que se vive, os fins almejados por determinado indivíduo são firmemente pré-estabelecidos para ele e todos outros que compõem esta mesma esfera social. Horkheimer desenvolveu a crítica que culminará no *Eclipse da Razão e Dialética do Esclarecimento*, ao se voltar para esta reduzida autonomia do homem em geral, que vê sua escolha limitada a redutos cada vez menores. Em “Materialismo e moral”, Horkheimer apresenta a moral idealista como ferramenta de dominação de massas em virtude da necessidade das altas camadas sociais<sup>87</sup> e, a partir daí, a fundamentação da moral em uma razão válida universalmente. Esta razão Horkheimer posteriormente chamará de razão objetiva.

Por mais diferentes que possam ser os sistemas de Leibniz, de Spinoza e do Iluminismo, ainda assim testemunham todos eles o empenho de justificar, a

---

<sup>85</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. A História, a Razão e o Mandamento, p. 149.

<sup>86</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 60.

<sup>87</sup> “[...] uma moral racionalmente fundamentada se fazia tanto mais necessária para dominar as massas no Estado, quanto deles se exigia um modo de agir divergente dos seus interesses vitais”. HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 60.

partir da eterna condição do mundo e do homem, um determinado comportamento como sendo o conveniente de uma vez por todas. Reivindicam, portanto, uma validade absoluta<sup>88</sup>.

Em vez de apontar esses sistemas como uma radical crítica ao existente, Horkheimer, neste texto, critica-os pelo viés de que eles não levaram em conta a suas bases históricas de surgimento e aplicação. Por outro lado, em *Eclipse da Razão*, escrito onze anos depois, lamenta o desaparecimento dessa razão. “A razão jamais dirigiu de fato a realidade social, mas ela agora foi tão completamente expurgada de qualquer tendência ou preferência específica que, por fim, renunciou até à tarefa de julgar as ações do homem e seu modo de vida”<sup>89</sup>. Chiarello descreve essa virada da crítica da década de 1940 a partir da tensão entre materialismo e idealismo:

A balança da crítica recíproca entre real e ideal, que antes pendia para a denúncia das formas de encobrimento do real pelo ideal, passa, no começo da década de 40, a pender para a denúncia do nivelamento do ideal pelo real, para a denúncia dos modos de imanência do pensamento à realidade. Seu alvo prioritário deixa de ser o mascaramento ideológico da realidade concreta para recair sobre as formas positivas de adesão ao existente<sup>90</sup>.

Com isso, ao envidar-se na crítica da razão, a realização de uma sociedade erigida em bases racionais some do horizonte de esperanças do autor. A falta de perspectiva de uma revolução está ligada ao paulatino afastamento de Horkheimer da teoria marxista na década de 1940<sup>91</sup>. Parte deste posicionamento se justifica na desconfiança de uma práxis coletiva, ou até mesmo uma desconfiança de grupos, quaisquer que sejam. O indivíduo forte e autônomo, como dirá em *Eclipse da Razão*, não se insere em agrupamentos. Neste livro, fruto de conferências, Horkheimer dedica o capítulo “Ascensão e declínio do indivíduo” para um entendimento voltado aos indivíduos que se formavam no cenário do capitalismo tardio. Como, então, pensar em uma coletividade revolucionária sem que haja a possibilidade de ela ser formada por indivíduos autônomos? A compreensão do antagonismo entre o indivíduo e as condições sociais e econômicas em que ele vivia, que dera suporte à crítica da moralidade burguesa, é substituída pelo conceito de impulso de autopreservação<sup>92</sup>, como forma de descrever o *modus vivendi* do indivíduo típico do capitalismo avançado. Desse modo, no que se refere ao tipo social, a insatisfação com a realidade dada é trocada pela adaptação a ela. O indivíduo, que antes era

---

<sup>88</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 60.

<sup>89</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 17.

<sup>90</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas*: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer, p. 64.

<sup>91</sup> Sobre a teoria da atuação política há outros trabalhos específicos sobre o tema. Cf. PUZONE, V. F. *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Max Horkheimer*.

<sup>92</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 131.

formado pela tensão entre seus interesses particulares e o modo social de vida, extingue-se aos poucos.

O caos em que o indivíduo se inseria na década e 1930 era, por certo, já anunciado pelo autor. Entretanto, alguns aspectos ainda não estavam claros em seus textos. Possivelmente um diagnóstico mais otimista da sociedade fez com que ele ainda preservasse esperança no proletariado em operar uma revolução. Contudo, a partir dos fins da década referida, a sua análise assume um tom mais pessimista. Reconhece que havia aspectos positivos da economia liberal que se perderam no processo histórico<sup>93</sup>.

Com o advento do fascismo, os dualismos típicos da era liberal, como indivíduo e sociedade, vida privada e vida pública, lei e moral, economia e política, ainda não foram transcendidas, mas obscurecidas. Os indivíduos se tornaram cada vez menos independentes da sociedade, ao passo que a sociedade ficou a mercê de meros interesses individuais. Com o declínio do indivíduo, sentimentos morais que se colocavam contra a lei autoritária perderam sua força, enquanto a lei autoritária foi confiada a um senso moral pervertido<sup>94</sup>.

A ideia de indivíduo em Horkheimer tem relação direta com o conceito burguês. Sua definição está relacionada com as bases materiais, principalmente econômicas, de reprodução da vida social e a uma ideologia. Junto a ele estava a noção de propriedade da classe média<sup>95</sup>. O produtor independente e o homem de negócios tinham todos os atributos do indivíduo, isto é, eram o protótipo, a representação do indivíduo, ou do ego; a memória, o pensamento conceitual, "a integração de todas experiências em uma consciência idêntica (re)conhecendo-se como a mesma no passado e no presente"<sup>96</sup>. Estes burgueses precisavam planejar sozinhos o seu negócio, para além de suas necessidades. Tal planejamento afetava toda a sua família e não era afetado por nenhuma agência que regulasse quando comprar ou vender. A sua autonomia e seus cálculos regiam todos os campos de sua "vivência" econômica e social. O indivíduo autônomo, que tem como característica o ego forte, subsiste à medida que há uma parcela do planejamento próprio na esfera da vida particular. Ele traça as próprias diretrizes para seu

---

<sup>93</sup> "A passagem dessa forma de capitalismo liberal para o capitalismo monopolista e de Estado destruiu as fronteiras que existia entre família, sociedade civil, e o Estado. A totalidade social mesma retrocedeu e foi reduzida para uma simples lógica do controle autoritário. Horkheimer agora argumenta que os melhores aspectos da cultura liberal – tal como a razão autônoma e o julgamento crítico, a produção artística independente, uma esfera privada da vida familiar que permaneceu separada tanto da economia e Estado, e ainda o próprio conceito da individualidade – todos foram possíveis por esses mecanismos de mediação." ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 418.

<sup>94</sup> HORKHEIMER, Max. Preface. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, v. 9, 1941, p. 195.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 364.

desenvolvimento livre. Tal indivíduo é a corporificação da existência, que na década de 1940 já se encontrava em declínio, uma vez que já não há base econômica que possibilite esse comportamento.

Estas operações que eram reservadas ao ego, isto é, ao indivíduo burguês foram retiradas dele e transmitidas para instituições coletivas. Ele agora é o administrador, quando não o administrado, e deve se conformar a exigências de grandes grupos poderosos e outras coletividades. Estas tomam para si as funções antes conferidas ao indivíduo burguês. E este se torna, segundo Horkheimer, um ego encolhido, pura heteronomia. Sendo a economia monopolista dominada por grupos, resta ao indivíduo adaptar-se a eles. A tendência é de ajustamento e conformidade a coletividades. Em sua existência, praticamente todos os indivíduos participam de algum grupo, desde as grandes associações às equipes esportivas, “transformando-se de um ser humano em um membro de organizações”<sup>97</sup>.

Relevante para a mudança na filosofia de Horkheimer é a teoria do capitalismo de Estado, formulada por Friedrich Pollock. A partir das possibilidades do seu tempo, em fins da década de 1930 e começo da de 1940, Horkheimer analisa uma alteração na forma de reprodução do capitalismo. Identificou o Estado de então como o capitalismo de Estado, conceito formulado por Pollock. Neste quadro, o poder político se sobrepõe ao econômico, de maneira que o Estado intermedeia a esfera da circulação e produção. Essa situação se consolida após a crise de 1929, provocada pela não intervenção estatal na esfera econômica durante o capitalismo liberal. Assim, o Estado atua diretamente na esfera econômica, colocando fim ao livre mercado. Este é um dos motivos pelos quais Horkheimer desiste de seu projeto revolucionário para uma sociedade racional.

Embora a mudança seja clara no pensamento de Horkheimer, Silva não admite uma ruptura na continuidade da sua filosofia a partir de sua fase da crítica à razão. De fato, ele fala em seu livro sobre um “esgotamento do materialismo interdisciplinar”. Trata-se de um paradigma abandonado por Horkheimer, mas sem abrir mão da pesquisa empírica propriamente dita. Segundo Silva<sup>98</sup>, no fim dos anos 1930 e durante a década de 1940 Horkheimer permanece com o trabalho empírico construído dentro do Instituto na década de 1930, embora sob outros parâmetros. E adiciona que “essa reorientação teórica diz respeito ao abandono da tese, inspirada em Marx, da ciência como força produtiva”<sup>99</sup>. E conclui que, Horkheimer, nos anos

---

<sup>97</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 141.

<sup>98</sup> Cf. SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 86.

1940,

Reorienta seus esforços teóricos, passando da defesa da planificação racionalizada da sociedade à crítica de suas consequências técnicas e instrumentais, baseado na constatação, peculiar a essa época, de que nas sociedades pós-liberais não existe a confluência entre necessidade e liberdade<sup>100</sup>.

O projeto interdisciplinar intencionalizado por Horkheimer à frente do Instituto de Pesquisa Social, entre 1931 e 1937, visava à contribuição entre ciências especializadas e a filosofia. Mais especificamente a filosofia materialista levada a cabo pelo círculo de Frankfurt. Embora o único grande resultado concreto desta pesquisa, neste período, tenham sido os *Estudos sobre autoridade e família* (1936), seu projeto era uma cooperação entre ciências como sociologia, antropologia, economia que, em um estudo conjunto, poderiam ter seus resultados traduzidos filosoficamente para uma teoria geral da sociedade. Tratava-se do que Horkheimer chamava de teoria correta da sociedade.

Nesta década, ainda que se compreendesse a crise em que se afundava a ciência, não se via como algo irreversível, mas como uma enfermidade a curar<sup>101</sup>. Entretanto, a partir da década de 1940, Horkheimer assume um tom menos otimista em relação às ciências empíricas, que, para ele, são compreendidas apenas em seu aspecto técnico com fins de dominação. Horkheimer aponta a assepsia da ciência moderna que se fechou em si mesma, diz que ela “abandona a definição dos fins humanos para a religião, a luta por tais fins para a política e sua disseminação para os meios de comunicação de massa”<sup>102</sup>. No presente, a ciência não tem controle nem do uso de seus resultados, nem dos fins de suas pesquisas. “Ela é devota aos meios, para quaisquer fins eles sejam servidos”<sup>103</sup>. Chiarello comenta que “a práxis implicada na atividade científica será considerada como meramente tecnológica, realizando um domínio instrumental do objeto natural, cuja finalidade é somente a de atender a auto reprodução da espécie”<sup>104</sup>. A partir daí, Horkheimer não mais vislumbra uma contribuição efetiva entre filosofia e ciências positivas.

---

<sup>100</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 86.

<sup>101</sup> Neste sentido, vale citar o último parágrafo do opúsculo “Observações sobre Ciência e Crise”: “10. Por mais que se fale com razão de uma crise da ciência, ela não pode separar-se da crise geral. O processo histórico trouxe consigo um aprisionamento da ciência como força produtiva, que atuava em suas partes, conforme seu conteúdo e forma, sua matéria e método. Além disso, a ciência como meio de produção não está sendo devidamente aplicada. A compreensão da crise da ciência depende da teoria correta sobre a situação atual; pois a ciência como função social reflete no presente as contradições da sociedade” HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*, p. 12.

<sup>102</sup> HORKHEIMER, Max. *Reason against Itself*, p. 360. Falta no texto o esclarecimento sobre em que tempo histórico a ciência possuía todos esses atributos, os quais Horkheimer afirma que ela abandonou.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>104</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 101.



Ao contrário, a tarefa da filosofia será de crítica ao aparato de dominação do qual ciência é parte. Horkheimer e Adorno descrevem essa mudança de paradigma no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*:

embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas<sup>105</sup>.

Os autores continuam: “os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança”<sup>106</sup>. Deste modo, o trabalho empírico coordenado por Horkheimer anteriormente não terá segmento na década de 1940 em diante. Embora o Instituto continue produzindo, suas atividades não serão mais orientadas de acordo com o materialismo interdisciplinar. Como resultado e indicativo dessa mudança no pensamento de Horkheimer estão os textos *Art and Mass Culture (1941)*, *Autoritärer Staat (1942)* e *The end of Reason (1941)*.

## 2.2 Capitalismo de Estado

Abromeit, em seu livro *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, traça uma biografia intelectual das fases jovem e média de Horkheimer. Isto é, desde sua formação acadêmica, passando pela criação do Instituto de Pesquisa Social com a pesquisa interdisciplinar e seu consequente abandono. Assim, ao fim de seu livro, o autor aponta as motivações que levaram Horkheimer ao esgotamento da primeira fase de sua teoria crítica. Como causa dessa inflexão em seu pensamento, aponta para a influência da teoria de Pollock sobre Horkheimer. Segundo este comentador, a aceitação da teoria do capitalismo de Estado foi o principal fator de mudança na teoria crítica de Horkheimer<sup>107</sup>.

Se aceitamos que a teoria do capitalismo de Estado foi decisiva para nova fase do

---

<sup>105</sup> HORKHEIMER, Max. GS, 5, p. 16.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Somar-se-ia a isso a aproximação de Adorno e Horkheimer. Essa parceria teve como resultado concreto o livro *Dialética do Esclarecimento*, publicado em 1944, em uma edição que circulou internamente entre os membros do Instituto. Como o próprio Horkheimer afirma, o livro *Eclipse da Razão* também pode ser atribuído à confluência da filosofia dos dois pensadores, pois consta na introdução do livro que a filosofia deles é uma só. Outra influência, não somente sobre Horkheimer, mas sobre ambos, são as teses sobre a filosofia da história de Benjamin, que chegou aos autores da *Dialética do Esclarecimento* em 1940. Entretanto, a relação entre Horkheimer e Adorno e a de ambos com Benjamin não será trabalhada no presente trabalho.

pensamento de Horkheimer, é importante traçar algumas linhas para apresentar resumidamente essa teoria. O conceito de capitalismo de Estado foi cunhado por Pollock em um artigo publicado em 1941 na revista do Instituto de Pesquisa Social (na mesma edição em que Horkheimer publica *The End of Reason*). Originalmente foi publicado em inglês, como *State Capitalism: its possibilities and limitations*. O capitalismo de Estado é um modelo construído com elementos à época presentes na Europa, na União Soviética, e mesmo nos Estados Unidos<sup>108</sup>. Pollock ressalta que, embora o capitalismo de Estado se consolidasse junto com o totalitarismo, ele apresenta também forma democrática. O autor acredita que o capitalismo privado dava lugar a um capitalismo em que a produção e distribuição estariam controladas pelo Estado e não pelas mãos do livre mercado.

Pollock enumera cinco novas leis do capitalismo de Estado que substituem as antigas leis do mercado<sup>109</sup>: (1) há um plano geral para a produção, consumo, poupança e investimento; (2) o preço é administrado em todas as seções da economia, abolindo a sua autodeterminação a partir de alterações no mercado – na oferta e na demanda; (3) o plano geral subordina os interesses de lucro dos grupos ou indivíduos; (4) em toda a esfera social, os princípios da administração científica, isto é, a racionalização da produção, tomam lugar do improvisado dentro do processo produtivo; (5) o desempenho do plano geral é reforçado pelo poder estatal de modo que nada essencial é deixado para funcionar pelas leis do mercado.

A planificação econômica chega não sem um custo, pois “o capitalismo de Estado totalitário oferece a solução dos problemas econômicos pelo preço da opressão totalitária”<sup>110</sup>. Sequer haveria crises, uma vez que a economia estaria estabilizada. Pollock estava tão convencido do desaparecimento do livre mercado e do controle absoluto do estado sobre a produção e distribuição de bens e serviços, que a partir do modelo de capitalismo de Estado, chega ao ponto de afirmar que

podemos dizer que sob o capitalismo de Estado a economia como uma ciência social perdeu seu objeto. Os problemas econômicos no sentido antigo não mais existem quando a coordenação de todas as atividades econômicas é efetivada pelo planejamento consciente em vez das leis naturais do mercado<sup>111</sup>.

A constatação é fatalista: o governo é comandado por uma nova classe dominante, que

---

<sup>108</sup> POLLOCK, Friedrich. *State Capitalism*, p. 200.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 204 e ss.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 217.

controla tudo que ela quer<sup>112</sup>. Em vez de agentes econômicos, a sociedade se divide entre dominadores e dominados. Os antigos capitalistas, que possuíam tanto o capital quanto o poder político, não exercem mais nenhuma função, uma vez que não são administradores e somente sobrevivem sob a graça da nova classe dominante. A sobreposição da política à economia é central na teoria de Pollock. Os problemas econômicos se tornam problemas políticos. Os meios econômicos são substituídos por meios políticos. “Isso significa uma transição de uma era predominantemente econômica para uma essencialmente política”<sup>113</sup>. A economia é substituída pela administração técnica.

O conceito de administração será fundamental na filosofia ulterior de Horkheimer. A partir da teoria de Pollock, ele cunhará o termo “sociedade administrada”, como o futuro da sociedade capitalista.

Esta teoria coloca o capitalismo de Estado com tendências totalizantes. Assim, para ele, o Estado penetraria em toda e qualquer relação social e tomaria para si essas funções. Desapareceriam o pequeno empreendedor autônomo, o fazendeiro, os profissionais liberais. Tornar-se-iam todos funcionários do Estado<sup>114</sup>. A maioria das pessoas se tornaria funcionários, sem direitos trabalhistas, e com salários definidos pelo Estado. O trabalho não é facultativo, mas dirigido, assim como o tempo livre de cada trabalhador. O homem é cada vez mais atomizado e a dominação sobre ele se exerce diretamente. A tensão (e a contradição) entre dominantes e dominados seria suavizada pelo conforto oferecido aos que aceitam sua condição.

A dominação política é, por um lado, exercida pelo terror organizado e pela propaganda excessiva, por outro, pelo emprego pleno e padrão de vida adequado para todos os grupos (key), promessa de segurança e uma vida mais abundante para cada sujeito que se submete voluntária e completamente<sup>115</sup>.

Com influência direta de Pollock, Horkheimer produziu o texto “Estado Autoritário”, em que faz sua apropriação filosófica a partir da teoria econômica do capitalismo de Estado.

## 2.3 Estado Autoritário

---

<sup>112</sup> POLLOCK, Friedrich. *State Capitalism*, p. 221.

<sup>113</sup> POLLOCK, Friedrich. *State Capitalism*, p. 207.

<sup>114</sup> “O processo de concentração que ganha um momento sem precedente no capitalismo de Estado absorve a empresa pequena e média. A tendência para a socialização da medicina, do jornalismo e outras profissões liberais transforma seus membros em empregados do Estado”. *Ibidem*, p. 222.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 223.

Datado entre 1940 e 1942, o texto “Estado Autoritário” é mais um representante da mudança de rumos da teoria crítica de Horkheimer. A influência da teoria do capitalismo de Estado é manifesta em todo o seu conteúdo. Entretanto, embora ambos utilizem o mesmo conceito, Horkheimer não cita Pollock em seu texto.

As ponderações sobre o Estado autoritário não se limitam a este texto. Como salienta Silva<sup>116</sup>, o surgimento dessa forma de Estado, e de dominação, já estaria apresentada em textos como “Observações sobre antropologia filosófica”, de 1935, e “Egoísmo e movimento de emancipação”, de 1936. Estes textos já indicam a relação entre a economia burguesa e o consequente surgimento do Estado totalitário e o desaparecimento do indivíduo.

O Estado autoritário, em conjunto com a nova forma de capitalismo, se coloca como uma superação do capitalismo monopolista, que por sua vez suplantou o capitalismo liberal, ou de livre mercado. Essa tendência ao monopólio Horkheimer já havia constatado no artigo “Teoria tradicional e teoria crítica”. Lá, diz o autor que,

Com a rápida e progressiva concentração e centralização do capital, que foi propiciada por meio desse desenvolvimento da técnica, a maioria dos proprietários jurídicos foi afastada da direção das grandes empresas em formação, que absorveram suas fábricas. A direção se autonomiza frente ao título de propriedade jurídica. Surgem então os magnatas industriais, os condutores da economia. Na maioria dos casos, eles mantêm, em primeiro lugar, a maior parte da propriedade dos grupos econômicos em suas mãos. Hoje essa circunstância deixou de ser essencial, e alguns poderosos diretores controlam setores inteiros da indústria, e somente uma parte evanescente dela tem sua propriedade legal<sup>117</sup>.

O capitalismo de Estado marca o fim da era do domínio burguês. Neste escrito, Horkheimer fala deste novo Estado como um parceiro econômico que controla todas as instâncias da economia. É o domínio do político sobre o econômico. A burguesia se apresenta como um fato histórico superado. A classe dominante é caracterizada por um conjunto de burocratas e administradores.

Horkheimer reconhece um concurso entre as suas considerações sobre o Estado autoritário e a teoria político-econômica de Pollock. Tratava-se do mesmo momento histórico, e deste modo, assevera que “o capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente”<sup>118</sup>. Se Pollock, por sua vez, faz uma análise do ponto de vista da economia política, Horkheimer a estende para o campo filosófico e social. O capitalismo de Estado, apesar de seu lado totalitário

---

<sup>116</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 91.

<sup>117</sup> HORKHEIMER, Max. *Traditionelle und kritische Theorie*, GS, 4, p. 208-209.

<sup>118</sup> HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat*, GS, 5, p. 294.

sombrio, funciona porque satisfaz melhor as massas – que aceita se sujeitar a ele – que o livre mercado.

Em toda parte as tentativas da oposição de arrastar as associações ou construir novas formas de resistência falharam. Onde os grupos de oposição ganharam maior significância depois da secessão, se converteram eles mesmos em instituições burocráticas. Adaptação é o preço que os indivíduos e uniões precisam pagar para prosperar no capitalismo<sup>119</sup>.

A direção da economia dentro do Capitalismo de Estado e de toda a sociedade, pode ser feita de forma consciente, uma vez que diminuem as pessoas e instituições encarregadas dessa função.

Horkheimer retoma as formas de resistência que surgiam na época do capitalismo de livre mercado. “A oposição como partido político de massas somente poderia existir de fato na economia de mercado”<sup>120</sup>. Os partidos surgem com a esperança de uma concretização histórica de um governo melhor, com a extinção da propriedade privada dos meios de produção e planificação econômica. Paradoxalmente, ainda que no capitalismo liberal floresçam esses movimentos socialistas, Horkheimer identifica que o caminho para o Estado autoritário estava colocado desde a Revolução Francesa. Deste modo, o Estado autoritário não é exclusividade dos países fascistas, nem possuía raízes tão somente nas formas econômicas e políticas do século XX. Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer aponta para a íntima relação entre liberalismo e fascismo

A ideia de uma comunidade nacional (*Volksgemeinschaft*), primeiramente colocada como ídolo, pode eventualmente ser mantida somente pelo terror. Isso explica a tendência do liberalismo de se tornar fascismo e das representações do liberalismo de se alinhar com seus opositores. Essa tendência, demonstrada frequentemente na história da Europa, pode ser derivada, com exceção de suas causas econômicas, de uma contradição interna entre o princípio subjetivo do autointeresse e a ideia de razão que ela supostamente expressa<sup>121</sup>.

O desenvolvimento dialético da história faz com que ela não se desenrole como um progresso retilíneo. “Dois momentos opostos, a passagem para o controle estatal e a liberalização dele, são concebidos como uma mesma coisa no conceito da revolução social”<sup>122</sup>. O Estado autoritário ocorre historicamente ou como estatismo integral, com o consequente

---

<sup>119</sup> HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat*, GS 5, p. 297.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>121</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 20.

<sup>122</sup> HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat*, GS, 5, p. 307.

desenvolvimento do capitalismo de Estado, ou como socialismo estatal.

“Governos totalitários estão eles mesmos tomando para si a função de preparação do indivíduo para seu papel como membro das massas”<sup>123</sup>. O Estado autoritário promove o isolamento dos indivíduos, que resultam como mônadas, sem interação, sem comunicação, seguindo seu próprio interesse, embora não sejam tão livres como no tempo do livre mercado. Instrumentos desse isolamento, segundo Horkheimer, são os meios de comunicação como os jornais, o cinema, o rádio (e por que não, a internet, a televisão)<sup>124</sup>.

O fascismo é o começo de uma sociedade totalmente administrada do capitalismo, visto que a exploração não é mais deixada às contingências do mercado, mas é agora administrada por uma racionalidade instrumental e estratégica na forma do positivismo e pragmatismo que penetra na cultura e na psique humana por meio da cultura de massas, educação, religião e família<sup>125</sup>.

O pessimismo de Horkheimer se estampa na falta de perspectiva diante de um progresso positivo dentro dos Estados que caminham para o autoritarismo, ainda que democráticos. “Somente o mal é irreversível na história: as possibilidades malogradas, a felicidade perdida, o assassinato com ou sem procedimento jurídico, aquilo que a dominação faz com as pessoas. O resto está sempre em perigo”<sup>126</sup>. O ciclo da dominação, diz Horkheimer, poder ser rompido apenas pelos próprios dominados, caso contrário ele se perpetuará. Entretanto, esse rompimento é imprevisível. E ainda que se opere a reversão da dominação pelo estatismo integral, ou dominação burocrática, sua duração não é garantida. A hipótese de resistência aparece distante no texto de Horkheimer. O modelo de prática proposto em textos posteriores, para ser adotado contra o Estado autoritário, estará circunscrito ao indivíduo que não se deixa oprimir.

Este afastamento de uma prática revolucionária é constatado por Martin Jay. Em seu livro sobre o Instituto de Pesquisa Social, ele observa que não houve um desenvolvimento conjunto entre a teoria radical dos anos 1940 e uma práxis igualmente radical.

Paradoxalmente, à medida que a teoria se tornou mais radical, o Instituto se viu decrescentemente incapaz de encontrar uma conexão com uma práxis radical. A esperança desesperada do ensaio de Horkheimer, feito durante a Guerra, *Estado autoritário* logo abdicou para um aprofundamento melancólico sobre as chances de uma mudança significativa. Desiludida com a União Soviética, não mais sequer marginalmente ligada com as classes operárias do ocidente, aterrorizada pelo poder integrativo da cultura de

---

<sup>123</sup> HORKHEIMER, Max. *Art and Mass Culture*, p. p. 293.

<sup>124</sup> HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat*, GS, 5, 302.

<sup>125</sup> OTT, Michael R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*, p. 83.

<sup>126</sup> HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat*, GS, 5, 301.

massas, a Escola de Frankfurt encerrou sua longa marcha para longe do marxismo ortodoxo<sup>127</sup>.

A resistência não está mais ligada a uma prática social. Agora Horkheimer aponta a teoria como modo de resistência contra o Estado autoritário. O pensamento em si é apontado como meio de crítica à realidade tal como ela é dada.

Em toda energia, com a qual ela [a teoria] procura perseguir o caminho do todo social até sua mais sutil diferença, ela não pode prescrever aos indivíduos a forma de sua resistência contra a injustiça. O pensar em si mesmo já é um sinal de resistência, o esforço de não mais se deixar enganar. O pensar não se opõe puramente ao comando e à obediência, mas os coloca em cada caso em relação com a realização da liberdade<sup>128</sup>.

O surgimento do fascismo junto com o do capitalismo de Estado demandou a Horkheimer uma pesquisa mais profunda de suas causas, o que o levou às bases da racionalidade contemporânea, bem como o entendimento do porquê de ela a se tornar desrazão<sup>129</sup>.

## 2.4 The End of Reason

Outro resultado da influência da teoria do capitalismo de Estado é o texto *The End of Reason*. Foi publicado como um artigo, nos Estados Unidos, em 1941, no Volume IX da Revista de Pesquisa Social<sup>130</sup>. Este texto apareceu inicialmente em inglês, quando a revista estava sediada nos Estados Unidos, posteriormente veio a lume sua edição alemã com o título de *Vernunft und Selbsterhaltung* [Razão e autoconservação] em 1942. Foi a última contribuição de Horkheimer à revista, que ele editou por 11 anos<sup>131</sup>.

Este texto é um ponto de inflexão na filosofia de Horkheimer. Conforme cita John Abromeit, o próprio Horkheimer, em uma carta para Leo Löwenthal e outra para Herbert Marcuse, reconhece esse texto como sendo uma conclusão à primeira fase de sua obra e como indicativo da obra que se inicia com a parceria com Adorno<sup>132</sup>. Honneth afirma que, segundo o próprio Horkheimer, *The End of Reason* proporciona “o marco hermenêutico apropriado para

<sup>127</sup> JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, p. 256.

<sup>128</sup> HORKHEIMER, Max. *Autoritärer Staat*, GS, 5, 318.

<sup>129</sup> “A nova ordem do Fascismo é a razão revelando-se como irrazão”. HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 387.

<sup>130</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 366-388.

<sup>131</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 394.

<sup>132</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 394.

sua teoria modificada da cultura”<sup>133</sup>.

Em linhas gerais, Horkheimer explicita, em *The End of Reason*, a relação entre a deterioração da razão e a ascensão do Estado autoritário que ocorre com o fim do capitalismo liberal. O fim da razão da qual se fala não indica um total desaparecimento de bases racionais dentro do meio intelectual e social. Significa o desaparecimento do conceito iluminista de razão. Esse antigo conceito de razão “no humanismo, tinha como objetivo um balanço adequado entre o que é bom para o indivíduo e o que é bom para a totalidade”<sup>134</sup>.

Por outro lado, a razão em seu novo paradigma não mais serve ao aparato do pensamento e à crítica. Sua atividade crítica terminou por destruir a razão mesma<sup>135</sup>. Seu mister se reduz ao cálculo de meios para atingir um fim e, em última instância, para dominação, seja do homem sobre a natureza, seja do homem sobre o homem.

Preocupa Horkheimer a confluência, pelo uso da razão, entre o interesse coletivo e o individual. Entretanto, mesmo esse conceito de razão nunca foi realizado. A discrepância entre a realização do conceito racional e sua anunciação como imperativo emerge na incongruência dos indivíduos de acordo com sua classe social. Durante o cristianismo, “para aqueles na base da pirâmide social, a harmonia entre o interesse universal e o particular era meramente um postulado”<sup>136</sup>. Este era, ao menos, a aspiração da filosofia racionalista, embora sua concretização real não fosse levada a cabo, porquanto a sociedade se compunha por grupos antagônicos, com interesses antagônicos. De fato, a harmonia destes interesses é improvável.

Adiante em seu texto, Horkheimer apresenta uma dialética entre o conceito de razão do racionalismo e do empirismo. Para o primeiro, a razão é absoluta, o que resultaria em uma comunidade entre os homens, que são racionais<sup>137</sup>. Mas os empíricos denunciam os conceitos universais ao apontar a realidade em sua desarmonia. Para além dessa discordância entre empirismo e racionalismo, o primeiro sobressai no desenvolvimento da sociedade industrial.

A reivindicação de a razão ser absoluta pressupõe que existe uma verdadeira comunidade entre os homens. Negando a realidade dos conceitos universais e, em vez disso, apontando para a realidade, os empíricos estão certos contra os racionalistas. Por outro lado, os racionalistas estão certos contra os empíricos – por meio do que é implicado em seu conceito de razão – pelo fato de que sustentam a solidariedade potencial dos homens como um ideal contra o atual estado de coisas, no qual a solidariedade é afirmada com violência e catástrofes. No fim da era liberal, entretanto, o pensamento em termos de pura

---

<sup>133</sup> HONNETH, Axel. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, p. 72.

<sup>134</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 368.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 368.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 370.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 370.



existência, de autopreservação moderada, se espalhou na totalidade da sociedade. Todos os homens se tornaram empíricos<sup>138</sup>.

Com o declínio da filosofia racionalista, Horkheimer atesta um processo de totalização da razão instrumental. A descrição da tensão entre razão absoluta e realidade, uma defendida pelos racionalistas, e a outra pelos empiristas, amplia-se em *Eclipse da Razão*, em que Horkheimer desenvolve sua teoria das duas vertentes da razão que ele denominará objetiva e subjetiva.

Com isso, no capitalismo de Estado, tanto a razão, em seu conceito humano, estava em vias de desaparecer, como também o próprio indivíduo tinha seus dias contados. Este indivíduo durante a fase do capitalismo liberal era o sujeito autônomo que atuava livremente na economia. Entretanto, com o seu desaparecimento, desaparece também o próprio sujeito, tal como era concebido<sup>139</sup>. O conceito de indivíduo, durante o período burguês relacionava-se com a propriedade e sua preocupação com ela. Isto envolvia um planejamento de longo prazo indissociado da autonomia do indivíduo. Entretanto, com o planejamento totalitário no capitalismo de Estado, a autodeterminação do indivíduo perde lugar para ordens vindas de cima. “O indivíduo não tem mais qualquer futuro para se preocupar, ele tem somente que estar pronto para adaptar-se, seguir ordens, puxar alavancas, executar tarefas sempre diferentes que são sempre as mesmas”<sup>140</sup>. Ele não tem um momento de preparação para a vida social. Desde cedo, é colocado em coletividades que repetem a forma de organização social. “A educação do presente é efetivada diretamente pela sociedade em si, e tem lugar longe dos olhos da família”<sup>141</sup>. A sua autopreservação depende de sua ação não como sujeito, mas como parte de um grupo.

A realidade aparece para os indivíduos de forma crua e a ela devem eles se adaptar. Sequer a dominação precisa ser mediada. Junto a isso, Horkheimer percebe um aprimoramento do conceito de ideologia, a falsa consciência sobre o real que está incutida no aparelho perceptivo dos indivíduos. Percebe que os sentidos são de tal forma condicionados que o próprio aparelho preceptor é pré-formado ao indivíduo. “A dominação agora se exerce de forma imediata e não mais por meio da ideologia, pois esta introduz-se tão fundo no aparelho psíquico dos homens que sequer é percebida pela consciência”<sup>142</sup>.

---

<sup>138</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 370.

<sup>139</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 377.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 378.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 380.

<sup>142</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*, p. 65.

A ideologia consiste mais no que os homens se parecem do que naquilo que eles acreditam – sua constrição mental, sua dependência completa em associações. Eles experimentam tudo somente dentro da estrutura [*framework*] dos conceitos. Qualquer objeto é compreendido dentro de um esquema mesmo antes de ser percebido. Isso e não as convicções dos homens constituem a falsa consciência de hoje. Hoje a incorporação ideológica dos homens na sociedade toma lugar por meio de sua pré-formação “biológica” para a coletividade controlada<sup>143</sup>.

Horkheimer percebe que sempre houve uma razão própria do sujeito que tem como escopo a autoconservação do indivíduo. Não há dúvidas que todo indivíduo quer se preservar. É importante notar que essa preservação implica um indivíduo que será conservado. Entretanto, no capitalismo tardio, o imperativo de autoconservação permanece, embora não haja indivíduo a ser preservado. A individualidade se dissolve na ordem totalitária. Dentro dessa ordem, a autoconservação se expressa de dois modos: para os dirigentes é a luta pelo poder fascista; para os indivíduos é a adaptação a qualquer preço à injustiça<sup>144</sup>. A razão substitui o instinto na coesão social<sup>145</sup>.

A razão restringe-se à tarefa de preservação do indivíduo. Isto é, afasta-se da procura da verdade, que nega o mundo tal como ele é, para apontar para os verdadeiros valores racionais a serem perseguidos. Os pensamentos reflexivo e contemplativo são suplantados pelo pensamento pragmático. A razão instrumental exalta a realidade tal como ela é, restando ao sujeito adaptar-se a ela.

A autoconservação deve ser entendida de diversos modos. Embora exista como forma de sobrevivência do indivíduo, antes ela garantia que indivíduos isolados permanecessem lutando para viver no todo social. Entretanto, o indivíduo não se identificava com aquilo a que se adapta. Já na época do capitalismo industrial ela é a finalidade do indivíduo que tem a finalidade no que é dado socialmente.

Horkheimer argumenta que a destruição do capitalismo liberal eliminou todos os mecanismos mediadores que, por um lado, tinham dado o caráter abstrato à dominação social, mas tinham, por outro lado, dado uma esfera relativamente autônoma de existência em que podiam florescer formas relativamente autônomas de cultura e de vida intelectual<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 387. Isso se repete em uma passagem da *Dialética do Esclarecimento*, “Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio”. Adorno; Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento*, p. 83.

<sup>144</sup> Ibidem. p. 89.

<sup>145</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 368.

<sup>146</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 418.

Não somente os sujeitos, mas os objetos da razão também sofreram com a crise da razão. O objeto, a partir de Kant e Locke, transfigura em simples dados a serem classificados e ordenados<sup>147</sup>. O *ser* do objeto não é relevante, mas somente a sua aparência quantitativa. Com isso, não há uma compreensão do objeto em si mesmo, mas a manipulação de dados para quaisquer interesses de que se possa servir. Essa multiplicidade de objetos, segundo Horkheimer, resulta em um pluralismo de fins, de maneira que os julgamentos científicos se distanciam do plano dos valores<sup>148</sup>.

Horkheimer não entra nos aspectos textuais da filosofia de Locke e Kant para clarear o seu argumento sobre a transfiguração do objeto em dados. Inclusive, John Abromeit ressalta a simplificação que Horkheimer faz em relação aos pensadores modernos, tal como Locke e Kant. Apesar de suas nuances, afirma o comentador que Horkheimer os classifica de igual modo para que todos caibam dentro de sua crítica à razão formal ocidental. Em seu comentário acerca de “O fim da razão”, Abromeit assume um tom predominantemente crítico em relação aos novos contornos da filosofia de Horkheimer. Ele identifica uma alteração argumentativa no filósofo. Se antes a argumentação de Horkheimer era principalmente histórica, agora ele se preocupa com a razão enquanto fenômeno ocidental como um todo.<sup>149</sup> Afirma, ainda, que Horkheimer atropela nuances da forma da razão durante todo o período moderno. Ao rotular a tendência para a formalização da razão, ele equaliza autores que possuem diferenças radicais em seu pensamento.

Uma vez que Horkheimer identificou as limitações da razão como um todo como a chave para interpretação dessas tendências, essas tendências para uma dediferenciação sincrônica e diacrônica se tornaram mais acentuadas em seu pensamento. As diferenças entre os pensadores pré-modernos e modernos, assim como as diferenças entre os representantes contemporâneos de escolas opostas de pensamento, todas desaparecem para revelar uma noção monolítica de razão como um instrumento de repressão da natureza interna e externa em nome de um eu (*self*) que não existe de fato<sup>150</sup>.

Indo além da função instrumental da razão e seu escopo de autopreservação do indivíduo, Horkheimer acredita haver outra potência da razão que não se adapta à realidade, mas principalmente a crítica.

---

<sup>147</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 371.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 371.

<sup>149</sup> ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, 411.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 414.

A razão sustentou uma relação verdadeira não somente com a própria existência do sujeito, mas com viver em si mesma; essa função de transcendência da autopreservação é concomitante com autopreservação, com o obedecer e a adaptação a fins objetivos. A razão pôde reorganizar e denunciar as formas de injustiça e, portanto, emancipar-se delas. Como a faculdade de nomear as coisas pelo seu nome, a razão é mais que a vida alienada que preserva a si mesma na destruição dos outros e de si mesma<sup>151</sup>.

Esse empobrecimento do objeto e sua relação com os fins será melhor explorado por Horkheimer no livro *Eclipse da Razão*, em que ele define dois lados razão, sendo um objetivo, que se relaciona com fins, e outro subjetivo, voltado para os meios para atingir fins práticos e, em última instância, a autopreservação.

## 2.5 *Eclipse da Razão* e a razão subjetiva

Isto posto, passamos agora para as considerações de Horkheimer sobre a razão no seu livro *Eclipse da Razão*. Embora dê continuidade ao diagnóstico sobre a decadência da razão humanista, o desenvolvimento do seu argumento será menos apoiado na teoria do capitalismo de Estado, que permanece subjacente, mas não explicitada no texto.

A introdução do livro é bastante elucidativa acerca do posicionamento de Horkheimer tomado em fins da década de 1930 e consolidado na seguinte. Escrita em março de 1946, a posição de Horkheimer acerca das possibilidades históricas de transformação social é ambivalente. De um lado, reconhece um potencial inédito de realização dos valores humanistas. De outro, percebe uma fraqueza que impossibilita o esclarecimento. Embora o homem pudesse seguir a realização das potencialidades humanas, esse avanço fica obstruído por causa do progresso técnico e pela retração da razão que ameaça ser uma continuidade do que ele chamou de “neobarbarismo”. “O avanço nos meios técnicos para o esclarecimento é acompanhado por um processo de desumanização”<sup>152</sup>. O progresso, ao invés de defender a ideia de homem, ameaça-a. A dialética do progresso técnico é assim exposta por Horkheimer

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte do pensamento e da atividade do homem, sua autonomia como indivíduo, sua habilidade de resistir ao crescente aparato de manipulação de massas, seu poder de imaginação, seu julgamento independente parece serem reduzidos<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 387.

<sup>152</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. vi.

<sup>153</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. vi.

A crítica à razão se torna imperiosa a Horkheimer, à medida que percebe que o progresso da racionalização não corresponde a um aumento da razão em si, mas à sua diminuição. Essa situação será identificada pelo filósofo como o progresso de apenas uma vertente da razão. A partir disso, a razão tem aqui um aspecto duplo: ela é autora e vítima desse processo.

Deste modo, Horkheimer rejeita a criação de um plano de ação. Até porque crê que a vertente positivista que traduz toda forma de pensamento em ação, que em última instância é a ação pela ação, não é melhor que o pensamento pelo pensamento<sup>154</sup>. Por isso, ele diz que a contribuição a ser feita é um melhor entendimento de como a razão opera na atualidade, o que se mostra mais benéfico que esquematizar um plano de ação, tal como sugeria durante a fase do materialismo interdisciplinar.

Horkheimer percebe uma mudança no conceito de razão e no modo como ela é utilizada na vida social. Partindo de duas vertentes históricas da razão, uma subjetiva, inerente ao sujeito, e uma objetiva, inerente ao mundo, ele descreve o processo de obliteração da segunda, enquanto a substância da primeira não permanece inalterada. Tem lugar o processo de instrumentalização da razão.

O processo foi gradualmente estendido para incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. No fim, nenhuma realidade particular pode parecer razoável em si mesma; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, se tornaram apenas cascas formais. À medida que a razão é subjetivada, ela também se torna formalizada<sup>155</sup>.

Não somente a razão, mas o “pensamento em si foi reduzido ao nível do processo industrial, sujeito a uma programação estreita, em resumo, feito parte e parcela da produção”<sup>156</sup>. O pensamento em si se torna parte do processo produtivo. Neutralizado, ele se limita à reprodução do existente. Se ele não for útil à indústria, é descartado como supérfluo<sup>157</sup>.

Esvaziada de conteúdos objetivos, a razão serve para qualquer fim não racional. O que parece paradoxal se torna claro no texto de Horkheimer: a razão se irracionaliza. Limitada a uma faculdade do pensamento, serve tão só para cálculo de meios e fins. Perde sua capacidade de transcender a realidade historicamente estabelecida. Nota-se uma diferença na noção de irracionalidade entre os escritos “Materialismo e Moral” e *Eclipse da Razão*. No primeiro, Horkheimer critica a falta de aplicação de métodos para organizar racionalmente a sociedade. Seu resultado seria a colocação ajustada do indivíduo em relação aos interesses sociais, de modo

---

<sup>154</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. vi.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>157</sup> Ibidem, p. 143.

que ele tenha consciência clara do encadeamento entre seu interesse particular e o coletivo. Já em *Eclipse da Razão*, o autor observa que a organização social se deu, de fato, de modo racional, mas a partir de uma razão técnica, que, em vez de realizar fins humanos, desemboca em seu contrário. E ainda, ao se divorciar da outra face da razão que lidava com os fins a serem alcançados pelos esforços humanos, ela abre mão de determinar qualquer propósito, senão a articulação de meios e fins. Antes a falta de racionalidade resultava no sofrimento da maioria dos homens<sup>158</sup>, agora a razão se torna desrazão e perpetua, de igual forma, o sofrimento.

A razão instrumentalizada falha ao tentar entender a coesão da totalidade. Ela enxerga a realidade parcialmente, identifica somente partes distribuídas de modo caótico. Resta-lhe apenas a atividade de organização e cálculo. A realidade fragmentária se erige como uma realidade imutável. Com isso, uma ordem social dada requer uma limitação do pensamento, que deve antes ser útil a ela do que verdadeiro<sup>159</sup>. Os propósitos se tornam mais importantes que a verdade. A falta de fins racionais resulta na falta de qualquer fim, e desta forma os meios são exaltados. Horkheimer, descrevendo a racionalidade formalizada, assevera que

esse conceito de razão era indubitavelmente mais humano, mas ao mesmo tempo mais fraco que o conceito religioso de verdade, mais facilmente influenciado por interesses estabelecidos, mais adaptável à realidade como ela é e, com isso, desde o início em risco de render-se ao 'irracional'<sup>160</sup>.

A razão rendeu-se ao irracional. Devido a isso, Horkheimer escreve o *Eclipse da Razão*, para que o "triunfo da razão" não se deixe iludir, pois "o avanço nas facilidades técnicas para o esclarecimento é acompanhado por um processo de desumanização", como ele diz no prefácio do livro. O progresso é um processo paradoxal, pois ao tentar realizar a ideia de homem, ele a nulifica<sup>161</sup>. A relação da razão subjetiva com sua outra face, a objetiva, é dialética: por um lado, a primeira nega a segunda; por outro, precisa dela para se fundamentar, mas de resto a funcionaliza. Isto é, a razão instrumental rejeita finalidades almejadas por si mesmas e um sentido próprio à existência. Entretanto, por outro lado, os fins almejados não podem ser justificados em si mesmos sem que se transformem em meios. Sendo meios, as coisas perdem seu valor intrínseco. A autoconservação do sujeito resta como paradigma valorativo da razão. A razão, rendida ao irracional, pode servir para qualquer fim, bom ou ruim, verdadeiro ou falso,

---

<sup>158</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 63.

<sup>159</sup> "Para a mentalidade científica, o desinteresse do pensamento pela tarefa de preparar o factual, a transgressão da esfera da realidade é desvario e autodestruição," ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 38.

<sup>160</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 13.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. vi.

desde que úteis, pois perdeu a capacidade de discernimento destes valores e está agora à deriva de ideologias.

A razão instrumentalizada se identifica com o esforço adaptativo do sujeito. Contudo, essa adaptação como uma finalidade destituída de objetivos almejados em si mesmos reforça a quase impossibilidade do sujeito se realizar enquanto indivíduo. Ser racional aparece como um esforço de se adaptar à realidade tal como ela é dada e conformar-se com e a ela. Um traço intrínseco disso é admitir a realidade como imutável. A razão simplesmente se limita a reproduzir a ordem existente e qualquer forma de pensamento crítico é condenado como inútil e desnecessário. A sobrevivência do indivíduo e a preservação de um estado autoritário estão entremeadas.

Assim como toda vida hoje tende de forma crescente a ser sujeita à racionalização e planejamento, assim a vida de cada indivíduo, incluindo os seus impulsos mais ocultos, que antes constituía o seu domínio privado, deve agora ter em conta as demandas de racionalização e planejamento: a autopreservação individual pressupõe o seu ajustamento para os requerimentos de preservação do sistema<sup>162</sup>.

Nesta passagem percebe-se a influência da teoria do capitalismo de estado de Pollock e sua permanência no pensamento de Horkheimer desde o texto “Estado Autoritário” até *Eclipse da razão*. A partir da crítica da razão, percebe que há subjacente a ela um planejamento. Após longo processo de transformação social que consolidou o capitalismo, a razão instrumental tornou-se a ancoragem triunfal do modo de produção industrial. Ela entra no processo de produção e reprodução e se adapta sem reservas a qualquer discurso, e com isso sua ausência de objetivos a deixa livre para realização de interesses de quem quer que detenha o poder, ou seja, torna-se um instrumento de dominação. É uma “finalidade sem fins”. Dentro dessa forma de produção, a atividade maquinal, que é a perfeita racionalidade formalizada, pode englobar a opressão, a dominação, injustiças e subjugações sem que haja nisso um juízo valorativo, uma vez que já não há objetivos em si mesmos a serem defendidos. Não só defendidos, mas não há fins racionais em si mesmos que se possam sopesar com as práticas da razão formalizada. Não importa a injustiça que seja empreendida. Uma vez que a adequação, como autoconservação, é, ao fim, a principal aspiração dos sujeitos racionais na sociedade, sequer subsiste a noção de injustiça. Em seu comentário sobre Horkheimer, Silva assinala que

o esvaziamento da razão e o seu crescente formalismo é o modo como os contemporâneos se deparam com a racionalidade. Como consequência disso,

---

<sup>162</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 96.

o princípio de autoconservação escapa do domínio do homem e erige-se como princípio imperante no capitalismo monopolista. A razão torna-se a conduta orientada por um fim, constituindo-se em um instrumento que permite atingir as metas propostas com o máximo de eficácia possível<sup>163</sup>.

O racional por vezes se confunde com a própria produção, pois, defende Horkheimer, há uma identidade entre produção eficiente e produção racional. Esse diagnóstico é feito na seguinte passagem:

Tendo cedido em sua autonomia, a razão se tornou um instrumento. No seu aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la<sup>164</sup>.

Aumento da produção, dominação dos indivíduos, adaptação irrestrita à realidade, aparelhos mais refinados de domínio, especialização do conhecimento, funcionalização de todas as instâncias da vida, desaparecimento do conceito indivíduo: são essas as consequências da consolidação do capitalismo tardio e da razão a ele subjacente. E nesse processo, a própria verdade restou obliterada. Entretanto, houve uma face da razão que se preocupava com os fins últimos a serem perseguidos pelo homem e abarcava necessariamente a ideia da verdade. Enquanto prevalecia essa outra forma de racionalidade que não a instrumental, sua preocupação era com a verdade e os conceitos objetos da razão estavam em confronto direto com a realidade, enquanto expressavam um ideal verdadeiro que não se ajustava ao real.

O domínio de si que o homem se impôs na evolução da razão subjetiva desemboca na dominação da sua própria natureza. À racionalidade instrumental é inerente seu aspecto de dominação. Ela ocorre, no fundo, sobre toda natureza que se apresenta como seu objeto. Ou seja, a dominação da natureza interna e externa do homem. Tudo se submete a ela.

Como resultado final do processo, nós temos por um lado o eu [*self*], o *ego* abstrato esvaziado de toda substância, exceto de sua tentativa de transformar tudo no céu e terra em meios para sua preservação, e, por outro lado, uma natureza esvaziada rebaixada a mero material, mera coisa a ser dominada, sem qualquer propósito além de sua própria dominação<sup>165</sup>.

A tese de Horkheimer é a de que a subjugação da natureza reflete-se na subjugação do

---

<sup>163</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 117.

<sup>164</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p.26.

<sup>165</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 97.



homem pelo homem. Sua posição dentro do pensamento ocidental partiu do entendimento da razão como uma entidade terrível e ao mesmo tempo venerada para sua completa objetificação que serviu tanto para a ciência e como para dominação. “A natureza perdeu todo vestígio de existência vital independente, todo seu valor. Ela se tornou matéria morta – um amontoado de coisas”<sup>166</sup>.

## 2.6 Perda da vida íntima: cultura de massa

No capitalismo tardio, a dominação alcança todas as instâncias da vida do indivíduo. Tanto o trabalho quanto o tempo livre são apropriados pelo aparato econômico. O tema do tempo livre será recorrente em alguns trabalhos tanto de Horkheimer como de Adorno. Sua tese central é que mesmo o tempo em que os indivíduos não se encontram trabalhando, ainda assim estão inseridos na mesma lógica do trabalho, tanto quando consomem bens culturais, quanto quando praticam atividades que se justificam no fato de serem úteis para o trabalho.

A vida fora do escritório e da loja foi designada para renovar a força do homem para o escritório e a loja; ela foi assim um mero apêndice, uma forma de cauda de cometa do trabalho, medida como o trabalho, pelo tempo, e nomeada “tempo livre”. O tempo livre clama pelo seu próprio encurtamento, porquanto não tem valor independente. Se ele for além da recreação de energias expendidas, é considerado desperdício, a não ser que seja utilizado para treinar homens para o trabalho<sup>167</sup>.

Entretanto, “a oposição entre indivíduo e sociedade, e entre existência privada e social, que antes dava seriedade à arte, se tornou obsoleta”<sup>168</sup>. Em vez de arte feita por artistas, entretenimento feito por uma indústria. A indústria da diversão, conceito de Horkheimer para a produção industrial do entretenimento, dita a própria popularidade de seu produto. Isto é, ao invés de a produção cultural ser determinada a partir do gosto popular, o gosto popular é determinado de cima pela indústria. “Nos últimos estágios da sociedade industrial, até os pais abastados educam seus filhos não tanto como seus herdeiros mas para uma adaptação à cultura de massas”<sup>169</sup>. A arte foi substituída pelo entretenimento. Exemplo disso é o cinema, que Horkheimer não avalia como forma de arte, sobretudo diante da necessidade de retorno econômico para o investimento feito para criação de um filme, o que já impossibilita que ele se

---

<sup>166</sup> HORKHEIMER, Max. Reason against Itself, p. 361.

<sup>167</sup> HORKHEIMER, Max. Art and Mass Culture, p. 292.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 303.

<sup>169</sup> HORKHEIMER, Max. Art and Mass Culture, p. 293.

conforme dentro da lógica da obra de arte<sup>170</sup>. Horkheimer, em *Eclipse da razão*, nota a neutralização da arte e como sua avaliação se coloca para fora da própria obra. “O pensamento precisa ser medido por algo que não é pensamento, por seu efeito na produção ou seu impacto na conduta social, assim como a arte hoje é medida em todo detalhe por algo que não é arte, seja a bilheteria ou o valor da propaganda”<sup>171</sup>. O conteúdo inerente da arte, intimamente ligado à verdade, desaparece. “Hoje, no entanto, a substância do indivíduo permanece fechada nele mesmo. Suas ações intelectuais não são mais intrinsecamente conectadas com sua essência humana. Elas tomam qualquer curso que a situação ditar”<sup>172</sup>.

O indivíduo, na sociedade industrial, perdeu até mesmo sua vida íntima. Ela foi substituída pelo lazer junto ao consumo de bens culturais, como os filmes, o rádio, o *best-seller*. Estas instâncias se apresentam prontas, planejadas, para o indivíduo como uma vida planejada fora do trabalho. “A individualidade, o verdadeiro fator na criação e julgamento artístico, não consiste em idiossincrasias e colcheias, mas no poder de se opor à cirurgia plástica do sistema econômico prevalecente que esculpe todos os homens em um só padrão”<sup>173</sup>.

A arte era feita por pessoas que colocavam a sua individualidade em oposição à sociedade. Dessa tensão, surgia a crítica ao existente. A esfera privada é a identidade da arte. Ela, para Horkheimer, se abre como um outro mundo para o indivíduo, no qual ele constrói algo que é diferente do mundo em que vive. Ao se autonomizar na esfera social, a arte moderna participa da autonomia do indivíduo e na construção de sua individualidade. Horkheimer a entende como uma instância de mediação entre o singular e o geral, o interesse do indivíduo e o do coletivo. Visto que expressa o verdadeiro não existente em confronto com a existência falsa, a verdade se relaciona intrinsecamente com a arte. Segundo Horkheimer, a arte carrega originalmente uma utopia, a qual foi partilhada pela religião. Esta, por sua vez, abandonou a utopia junto com seu processo de neutralização<sup>174</sup>.

Horkheimer, “faz referência ao complexo institucional vinculado tanto à arte de massas surgido com as novas técnicas de reprodução como a indústria do ócio organizado como monopólio, uma circunstância pela qual as necessidades individuais correm o risco de serem manipuladas de forma arbitrária e as normas de ação podem ser produzidas artificialmente”<sup>175</sup>.

---

<sup>170</sup> Ibidem, p. 302.

<sup>171</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 51.

<sup>172</sup> HORKHEIMER, Max. *Art and Mass Culture*, p. 295.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 292.

<sup>175</sup> HONNETH, Axel. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, p. 71.

## 2.7 Razão objetiva

Para além da razão subjetiva, Horkheimer identifica uma outra forma de racionalidade subjacente à história do pensamento humano. Trata-se da razão objetiva. Essa definição de razão já estava indicada no texto *The End of Reason*, embora ele ainda não a tivesse adjetivado como objetiva. Lá, dizia o filósofo que ela “ordenava a relação entre os homens e justificava todas performances exigidas deles”<sup>176</sup>.

A razão em seu aspecto objetivo é mais ampla do que o que hoje se entende por racionalidade. Ela não se limita a uma faculdade do pensamento, e sequer a um cálculo de meios e fins. Coloca-se para fora do sujeito, está expressa nas próprias coisas, e supõe que haja conceitos existentes independentemente do homem. Ela sustenta os fins últimos desejados por si mesmos, porquanto são racionais. Assim se pode falar em belo em si, em justiça em si, bem em si. A razão objetiva queria reconciliar o razoável com a autoconservação. Sob domínio da razão objetiva, uma vida dotada de sentido se conservava à medida que se punha em harmonia com a totalidade dos seres<sup>177</sup>.

A razão subjetiva surge historicamente enquanto crítica ao mito como superstição, ao mesmo tempo em que o substitui. Ela consiste em um esforço de compreender as bases racionais nos acontecimentos do mundo. Os grandes sistemas filosóficos se basearam, pois, nesta concepção de razão. A sua finalidade está no entendimento de objetivos racionais em si mesmos, uma vez que há uma racionalidade própria ao mundo. Ao substituir o mito, a razão cria uma objetividade própria. Para isso, o trabalho intelectual se esforça para atingir o entendimento de uma ordem objetiva e refleti-la. Ou melhor, a faculdade do sujeito de pensar é instrumento de descoberta de uma razão maior, inexorável. A razão objetiva não é instrumento, ela é própria ao mundo. Ela sustenta uma racionalidade superior, independente dos indivíduos. Por um lado, não sendo meio, não se faz uso dela, ela não se instrumentaliza, por outro lado, apenas é acessada por meio da razão individual. Sua suplantação retira a força e o sentido racional de lutas por fins últimos da humanidade como justiça, bondade, beleza, etc. "A teoria da razão objetiva não enfocava na coordenação entre comportamento e objetivo, mas em conceitos – por mais mitológicos que eles pareçam hoje – na ideia do bem supremo, no

---

<sup>176</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 366.

<sup>177</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 4.

problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos"<sup>178</sup>.

Para substituir mito, que é uma crença em uma objetividade, cria-se uma objetividade própria de maneira racional. A ciência é vista, então, como instrumento que suporta esse esforço, cuja ausência é, pois, o que caracteriza a crise da razão que consiste "fundamentalmente no fato que em certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber qualquer objetividade ou começou a negá-la como ilusão"<sup>179</sup>. Os objetivos que se almejam, somente podem existir à medida que se funcionalizam e, por fim, se tornem meios. O único objetivo almejado em si mesmo é a autoconservação. "Não somente os conceitos norteadores da moral e política, tais como liberdade, igualdade, ou justiça, mas todos os objetivos específicos e fins em todos os âmbitos da vida são afetados por essa dissociação entre as aspirações e potencialidades humanas e a ideia de verdade objetiva"<sup>180</sup>. O vazio deixado pela falta de valores objetivos é preenchido por quaisquer ideologias que possam convir com o poder estabelecido. Os fins, que antes eram necessariamente racionais, se tornam objeto de escolha ou predileção.

## 2.8 Indivíduo

Constatações sobre o indivíduo apareciam no texto "Materialismo e Moral". Entretanto, Horkheimer, no início da década de 1930, adotava uma perspectiva voltada mais à falta de planejamento social que resultava na vida atomizada. Ou seja, embora o isolamento, sua causa estava nas condições de vida em que se inseriam as pessoas e o plano para mudança estava na alteração do planejamento social, e não na forma de sua racionalidade e subjetividade.

Como já comentado, no prefácio de *Eclipse da Razão*, Horkheimer demonstra sua preocupação com as consequências do tecnicismo para o indivíduo. Enquanto o conhecimento técnico contribuiu para o desenvolvimento racional da sociedade, a autonomia do indivíduo é enfraquecida<sup>181</sup>. A neutralização do caráter objetivo da razão foi prejudicial para a compreensão total da vida social, unida por essa razão. A correlação entre as ações individuais não é clara. "As pessoas se reconciliaram gradualmente com a ideia de que cada um vive sua própria vida dentro dos muros de seu compartimento cultural, tolerando umas às outras."<sup>182</sup>

Horkheimer definirá o indivíduo resistente como aquele que não conforma a busca e

---

<sup>178</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 5.

<sup>179</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 7.

<sup>180</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>181</sup> Ibidem, p. vi.

<sup>182</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 17.

expressão pela verdade aos padrões da existência<sup>183</sup>. Contudo, para a vida deste indivíduo são previstos conflito e solidão, já que ele não se insere em nenhum grupo. “O seu criticismo teórico e prático é a reinserção negativa da fé positiva que ele teve enquanto criança”<sup>184</sup>.

Não há uma fórmula exata para a resistência. Aquele que resiste tem a imagem infantil do pai como representação da verdade que ele busca. Isto ocorre na fórmula da família burguesa em que o pai – cujas leis, internalizadas pelo filho, serão confrontadas com as da sociedade quando este se insere nela, na adolescência – ainda possui certa autoridade. O indivíduo resistente precisa superar o conflito com os pais e perceber que a “realidade é falsa”, quando “compara seus pais com os ideais que eles dizem representar”<sup>185</sup>. Este indivíduo pressupõe, portanto, uma formação familiar burguesa, e o afastamento, ao menos na infância, de grupos e do poder estatal. A própria humanidade se conserva no indivíduo sozinho<sup>186</sup>.

No industrialismo, as alterações sociais do papel da família na educação levam ao “desaparecimento gradual da resistência do indivíduo às tendências prevalecentes da sociedade”<sup>187</sup>. Por meio de imitação, o indivíduo se iguala aos traços característicos que percebe nos grupos aos quais pertence. Em vez de humano, continua Horkheimer, ele é membro de organizações. “A unidade social não é mais a família, mas o indivíduo atomizado, e sua luta pela vida consiste em conseguir não ser aniquilado a qualquer momento no mundo de aparatos, motores e alavancas”<sup>188</sup>. Por um lado, o indivíduo está só, atomizado, neutralizado. Tornou-se uma mônada. Por outro, ele se dissolve em relações de grupo. Sobre os grupos, escreve Silva:

Os grupos sociais são compostos essencialmente pelo indivíduo de “tipo servil”, ou seja, aquele indivíduo que abandona a esperança de realizar-se a si mesmo e se adapta às diretrizes gerais de tais grupos. Semelhante arquétipo de indivíduo constitui aquele que é incapaz de superar o comportamento mimético, apreendido quando criança pela imitação dos pais e das pessoas de referência, e substituí-lo pela adaptação consciente. A fragilidade de sua personalidade tem de ser compensada por sua participação nos diversos grupos que a organização social coloca a seu alcance. Neles, ao invés de desenvolver sua personalidade ao ponto que lhe permita confrontar-se racionalmente com o mundo, encontra justamente apoio para sua fragilidade psíquica. Posto que o mundo externo não lhe apresenta qualquer outra possibilidade do que a norma do *status quo*, o indivíduo sente dissolver suas expectativas de felicidade. Os grupos são, portanto, o meio de adaptação irrefletida e mecânica<sup>189</sup>.

---

<sup>183</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>184</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 113.

<sup>185</sup> Idem, p. 114.

<sup>186</sup> Idem, p. 141.

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 378.

<sup>189</sup> SILVA, R. C. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 150.

A pertença aos diversos grupos sociais, políticos e econômicos impede o desenvolvimento para a superação da opressão. Os indivíduos buscam seu próprio interesse imediato sem que este tenha correlação em um todo, e até mesmo com o planejamento de suas próprias vidas. Ficam fechados em si mesmos, como átomos ou mônadas. Mas não isolados, e sim em grupos. O isolamento, na conceituação de Horkheimer, é característica do resistente. Por isso, Horkheimer deposita suas esperanças nos indivíduos isolados.

## 2.9 *Reason against Itself*

Há outro texto que reflete a posição pessimista quanto aos rumos do desenvolvimento ocidental da razão e técnica. Feito a partir de uma palestra dada em 28 de dezembro de 1946, o texto *Reason against Itself: some Remarks on Enlightenment* parte do ponto de que o progresso ensejou um "colapso de grande parte da fundação teórica da civilização ocidental"<sup>190</sup>. Este texto é uma espécie de síntese das consequências do esclarecimento no Ocidente já anunciadas por Horkheimer em *Eclipse da Razão* e na *Dialética do esclarecimento*, em cooperação com Adorno.

Segundo Horkheimer, tanto em sua vertente técnica, quanto científica, o progresso destrói dialeticamente os ideais que ele proclama. O desenvolvimento da sociedade industrial como um todo tem no indivíduo um resultado direto. O tecnicismo da produção se reflete em um tecnicismo da própria vida das pessoas. Resultado disso é o preço que deve pagar o indivíduo com a quase impossibilidade de pensamento independente e de sua própria felicidade. Não somente sua vida em aspectos particulares, mas toda a sua existência deve se conformar a padrões técnicos preestabelecidos de sensibilidade e comportamento<sup>191</sup>. Assim, como já afirmava desde *The End of Reason*, adaptar-se não é uma opção, mas um ato obrigatório. Por um lado, ele tem suas habilidades técnicas ampliadas; por outro, sucumbe ao poder técnico que está fora do seu controle. O conforto da supressão do reino da necessidade cria uma falsa sensação de liberdade à medida que a própria ideia de liberdade é transmutada em liberdade de consumo.

---

<sup>190</sup> HORKHEIMER, Max. *Reason against Itself: Some Remarks on Enlightenment*, p.359. Doravante *Reason against Itself*.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 359.

A razão instrumental opera diretamente no indivíduo, ao se absolutizar enquanto potência criadora da realidade. Isto é, ele não vislumbra outra forma de existência que não esta realidade, que lhe parece racional, tal como está dada. Seus anseios não ultrapassam este mundo e suas ações não visam nenhum fim transcendente. Junto à metafísica, desaparecem conceitos como o de indivíduo, e o de alma. Tornam-se todos irracionais. Nas pesquisas científicas, eles não são levados em conta, pois não guardam qualquer relação com a ciência e, portanto, com a razão. Os conceitos metafísicos perderam a sua base real na sociedade. Desta forma, a sua revitalização tende mais facilmente ao fanatismo que à racionalidade. Eles são usados somente como hipnose das massas. “O termo mente, enquanto designa uma faculdade intelectual ou um princípio objetivo, aparece como uma palavra sem sentido a não ser que se refira à coordenação de fins e meios”<sup>192</sup>. Este será um traço característico da razão instrumental, quando Horkheimer a descreve em *Eclipse da Razão*.

Nisso se insere a tarefa da filosofia. Ela deve apontar as contradições, entre ramos da cultura e entre a cultura e a realidade social, em vez de remendar as rachaduras do edifício de nossa civilização com uma doutrina falsamente otimista ou harmônica. Deve-se “encorajar o esclarecimento a avançar até as suas consequências mais paradoxais”<sup>193</sup>.

## 2.10 Perspectiva para uma sociedade racional

Fim da linha para o indivíduo? E indo mais além, fim da linha da teoria crítica de Horkheimer? Para Horkheimer, a realidade tal como se apresenta para o indivíduo não é a realidade sem mais. A realidade dada não é a verdade, mas o resultado do jogo de poderes estabelecidos. A economia, diferente de sua antiga roupagem, tende a ser o resultado artificial do planejamento prévio feito pelo Estado e manipulado por grandes grupos econômicos que se juntam em monopólios. Horkheimer denuncia o desaparecimento do “sujeito autônomo que atuava livremente na economia”, o desaparecimento do sujeito na experiência. Ele fala em “ego abstrato esvaziado de toda substância”<sup>194</sup>. O indivíduo, na sociedade industrial, perdeu até mesmo sua vida íntima. A consciência dos indivíduos é formada principalmente pela cultura de massas e seu comportamento adaptado à prática coletiva. E nada disso tem relação direta com

---

<sup>192</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 376.

<sup>193</sup> HORKHEIMER, Max. *Reason against Itself*, p. 366-7.

<sup>194</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 97.

a verdade. Há um “culto cego da assim chamada realidade”<sup>195</sup>. O imperativo é de adaptação sempre o mais rápido possível a qualquer realidade. Enquanto dentro do cristianismo a renúncia do indivíduo às suas pulsões relacionava-se à uma promessa de ascese, no capitalismo, não há qualquer promessa, a “autorrenúncia do indivíduo na sociedade industrial não tem qualquer finalidade que transcenda a sociedade industrial”<sup>196</sup>.

Há muito pouco a ser feito na esfera de ação do indivíduo. Àquele que não quer somente adaptar-se a todo custo, resta resistir enquanto potência individual. A ação deste indivíduo é mormente negativa. O processo de formalização da razão é irreversível. Horkheimer não propõe uma volta cega no tempo. Ele vê a razão objetiva como uma potência a ser conservada. A razão subjetiva tem a sua função para o indivíduo. O problema está em sua totalização. Neste momento a humanidade perde a faculdade de definição racional de valores humanos a serem seguidos. Pois os valores como igualdade, justiça e bondade são uma crítica negativa ao presente. Denunciam a injustiça, a desigualdade, o mau do presente e conservam uma utopia de uma sociedade perfeita, em que os fins humanos estão colocados na ordem do dia.

---

<sup>195</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 113.

<sup>196</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 94.



### 3. A VALORIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Os resultados da crítica à razão, contida no *Eclipse da Razão* e na *Dialética do Esclarecimento*, levaram Horkheimer a adotar uma postura em relação à prática diferente daquela esposada na década de 1930.

Como vimos no primeiro capítulo, o seu projeto moral tinha em mente uma política. Embora não fosse claro o projeto político de Horkheimer, nem a forma de uma revolução, o filósofo tinha em mente a possibilidade de tomada das rédeas da história por um agente revolucionário.

A partir da crítica da razão, o pensamento do autor envereda progressivamente por caminhos que levam ao indivíduo. Não em grupos, mas no indivíduo reside a possibilidade de resistência. As formas de agrupamento social soam suspeitas de suprimir a autonomia do indivíduo. Em contrapartida, o indivíduo se encontra isolado, atomizado socialmente. O que ele lhe resta fazer? Nem uma revolução, nem aceitação resignada do dado. Horkheimer, nas palavras de Stirk, “não acredita mais na projeção, nem na desejabilidade, de uma revolução política, mas também não sucumbiu a uma defesa desqualificada do *status quo*”<sup>197</sup>. Conquanto haja possibilidade de resistência, a liberdade restante ao indivíduo é cada vez menor.

A alteração da economia e a supressão do mercado suprimem também a base material dos sujeitos livres. O modelo econômico é, até certo ponto, determinante na forma da liberdade do indivíduo. Na década de 1930, havia essa percepção da nova formação da família. A partir da nova “divisão espaço-temporal entre vida profissional e familiar”, diz Horkheimer, é possível que “surjam sempre novas gerações que não questionem a estrutura do sistema econômico e social, mas o aceitem como natural e eterno e deixem ainda que seu descontentamento e rebelião se transformem em forças executantes da ordem vigente”<sup>198</sup>.

Como bem resume Stirk, a partir das conclusões de Horkheimer que encontramos em “O Estado Autoritário” e “O Fim da Razão”,

Horkheimer toma o empresário burguês como modelo de autonomia individual. Uma vez que ele fez isso explicitamente, um simples, talvez decisivo, argumento se tornou lugar comum em sua obra. Enquanto o mercado era a precondição daquele tipo de indivíduo, e o mercado deu lugar à regulação monopolista, o indivíduo autônomo estava desaparecendo junto com o mercado<sup>199</sup>.

<sup>197</sup> STIRK, P.M.R. *Max Horkheimer: a new interpretation*, p. 180.

<sup>198</sup> HORKHEIMER, Max. *Autoridade e família*, p. 221.

<sup>199</sup> STIRK, P.M.R. *Max Horkheimer: A new interpretation*, p. 182.

Preocupa Horkheimer a autonomia decadente do indivíduo dentro do capitalismo industrial. No mundo burguês, havia o empresário, ao passo que no mundo administrado, há a figura do empregado. Como modelo, o empregado é o indivíduo que segue regras já colocadas e não tem liberdade de decidir nem nos negócios, nem em sua vida privada. A liberdade foi reduzida a opções de consumo<sup>200</sup>. Ele é a corporificação da razão enquanto autoconservação<sup>201</sup>.

Como resposta ao caminho irreversível e inevitável rumo à total administração da sociedade, Horkheimer, no comentário de Peter Stirk, tem três propostas: “preservação do máximo de liberdade possível pelo maior tempo possível; o anseio por uma alternativa genuína; compaixão”<sup>202</sup>.

Rejeitado o caráter político da moral, a sua faceta de compaixão será preservada e intensificada ao longo da filosofia tardia de Horkheimer. A compaixão já estava descrita no texto “Materialismo e moral”, de 1933, como característica inerente à moral. Entretanto, agora ela não é reivindicada como composto do sentimento moral, mas como saída, como superação da frieza burguesa.

Junto à compaixão, o anseio por “uma alternativa”, ou, nas palavras de Horkheimer, anseio por um totalmente outro, tem como ligação a retomada da religião em um sentido específico e a retomada da influência de Schopenhauer.

Neste capítulo vamos tratar da filosofia crítica de Horkheimer, tendo como pressuposto certa unidade após a década de 1940. Um dos motivos disso é a escassa produção bibliográfica do autor, mormente no que concerne ao que foi tornado público por ele: apenas algumas conferências, entrevistas, e raros artigos foram publicados pelo filósofo. Como nota Silva:

Os escritos oficiais de Horkheimer nos anos 1950 não avançaram em relação à década passada, antes foram a reedição de ideias anteriores, agora expostas de maneira mais clara e são o resultado de conferências radiofônicas destinadas a um público mais amplo. Essa forma facilitada de divulgação ancora-se nos temas anteriores e apresenta poucos desdobramentos novos, que permanecem balizados pela crítica ao mundo administrado, processo que também ganha forma na Alemanha do pós-guerra<sup>203</sup>.

Poder-se-ia apontar como causa a sua ocupação como reitor da Universidade de Frankfurt na década de 1950, ou ainda uma motivação filosófica do seu próprio pensamento, que após a crítica à razão e ao esclarecimento, não vislumbra saídas para a consolidação do

---

<sup>200</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 98.

<sup>201</sup> STIRK, P.M.R. *Max Horkheimer: A new interpretation*, p. 183.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>203</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 159.

mundo administrado.

Primeiramente, vamos expor como a religião foi tratada dentro de alguns textos de Horkheimer a partir da década de 1930.

### 3.1 Sobre a religião no percurso filosófico de Horkheimer

O primeiro texto a tratar da religião data de 1935, quando Horkheimer escreve “Pensamentos sobre a religião”<sup>204</sup>. Embora curto, o ensaio condensa as ideias do autor sobre a religião. Tais percepções permanecerão praticamente inalteradas em sua filosofia tardia. Inclusive, as teses cristalizadas neste texto serão reproduzidas em outro tardio, de 1963, intitulado “Teísmo – Ateísmo”<sup>205</sup>. Encontram-se, ainda, breves considerações sobre a religião em textos da década de 1940, como *Eclipse da Razão* e “Reason against itself”. Deste modo, trataremos como tendo certa unidade os textos que lidam com a concepção de religião em Horkheimer.

Constata-se que Horkheimer toma em consideração dois modos de tratar a religião. Por um lado, a religião enquanto uma instituição consolidada, caso das igrejas, Católica e Protestante, que não só se voltam para a vida espiritual, mas também lançam mão de uma relação íntima com a esfera de poder em que outros propósitos estão em jogo. Por outro lado, a religião em seu sentido profundo, em seu âmago, em seu impulso de transcendência, a religião como anseio.

#### 3.1.1. Surgimento da religião

Com respeito à emergência da religião, Horkheimer indica que os motivos de uma crença no absoluto estão vinculados a uma crítica do existente como se apresenta. Assim, a “insatisfação com o destino terreno surge como o motivo mais forte para o reconhecimento de um ser transcendental”<sup>206</sup>. Ou seja, a criação de um ideal para além do mundo dos fenômenos é uma forma de conservar a esperança em um mundo melhor. A religião tem sua raiz na negação do existente, ao conservar o conceito de justiça para uma experiência injusta, o conceito de

---

<sup>204</sup> HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, GS, 3, p. 326-328.

<sup>205</sup> HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, GS, 7, p. 171-186.

<sup>206</sup> HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, GS, 3, p. 326.

bondade em uma sociedade má, o conceito de verdade em um mundo ilusório.

A forma como Horkheimer concebe o surgimento da religião é a de que o destino terreno, movido por normas naturais e sociais, não satisfariam o homem por completo. Dessa insatisfação brota a aceitação de um ser transcendental, que se põe fora daquele destino, para fora das leis naturais e sociais. Por isso, o conceito de Deus, a princípio, não se insere dentro das normas sociais ou naturais e, por muito tempo, prevaleceu esta ideia. Independentemente da religião, Deus é uma forma de pensar, que haveria algo diferente do que está dado empiricamente, tanto a sociedade quanto a natureza. Deus se insere, assim, no âmbito que abarca a justiça perfeita. Isto é, havendo Deus, existe uma justiça que não é encontrada em mesma medida no mundo. Ela se realiza no plano transcendental. Pois, “inicialmente quando os cristãos eram eles mesmos os perseguidos, a divindade aparecia para eles como uma garantidora de justiça”<sup>207</sup>. Horkheimer indica que aquela insatisfação com o mundo faz com que não se encontre nele a justiça, mas para além dele.

Sendo assim, a crítica do presente, o protesto contra a ordem injusta, é o ensejo de surgimento da religião, vale dizer, o desejo de não ter na vida terrena a totalidade da existência – por isso nela propriamente residem os “desejos, os anseios e acusações” de muitas gerações<sup>208</sup>. Para além das normas naturais e sociais, a religião é a projeção de que, de alguma forma, haja justiça. Trata-se do anseio, o impulso fundamental da religião e que por ela é, ou haveria de ser, conservado.

### 3.1.2 Trajetória histórica da Religião

A religião, enquanto conserva um ideal, que, se não está em mesma medida com o mundo, é entendido de forma negativa, não afirma o real de modo peremptório. Já o caminho historicamente percorrido pela principal religião ocidental, o cristianismo, não apresenta aquele esforço continuado de conservar o anseio do qual ela se originou. Enquanto instituição, ela se dissocia do sentimento religioso originário. Exerce uma função positiva, ao ditar normas que se realizam no mundo como está. Quanto mais o cristianismo se envolveu em questões terrenas, mais o seu papel crítico se enfraqueceu. Horkheimer denuncia a perda do papel social da religião cristã, que não mais conservava a insatisfação, pois "o cristianismo perdeu sua função

---

<sup>207</sup> HORKHEIMER, Max. Theismus – Atheismus, GS, 7, p. 173.

<sup>208</sup> HORKHEIMER, Max. Gedanke zur Religion, GS, 3, p. 326.

cultural de prover a expressão do ideal, à medida que se tornou aliado do Estado”<sup>209</sup>. O cristianismo surge com o anseio religioso fundado, mas se degenera em dogmatismo e jogo político.

A ascensão social do cristianismo, pelo que sugere Horkheimer, teria se dado por eventualidade, uma vez que foi escolhido por Constantino, imperador romano, para dar sustentação ao seu império<sup>210</sup>. À medida que se alia com o poder, o cristianismo se torna algo diferente da religião como foi em seus primórdios.

Ao ditar normas, estabelecer dogmas, a ideia de um Deus se tornou menos remota. Aquela distância que uma divindade, alheia às questões terrenas, mantinha dos homens, se tornou menor. Ao pressupor a harmonia das regras de Deus com os eventos no mundo, o sentido de religião foi pervertido. As leis mundanas e divinas se aproximavam. Dito de outro modo, o cristianismo, em vez de colocar Deus fora das normas sociais e naturais, colocou-o em harmonia com elas enquanto criador da ordem existente. A tensão entre o transcendente e mundo é, assim, reduzida. “Quanto mais a doutrina se aproximou da dominação, mais ela teve que se conformar às exigências da autoafirmação ao existente, para se adequar às leis deste mundo, em cuja relativização consistia sua principal ideia, e para concluir o pacto que ela manteve com êxito”<sup>211</sup>. E continua Horkheimer, “à medida que o mau se tornou cada vez mais necessário no mundo, para lançar mão de seus próprios planos, maior espaço tomou o pensamento do inferno no lado de lá”<sup>212</sup>.

Esse movimento entre a ideia de uma religião primitiva, que está ligada ao sentimento religioso, e uma em forma de instituição, foi colocado por Ott como um movimento dialético inerente a ela. A religião positiva, quando se materializa numa entidade e se alinha aos jogos de poder terrenos, nega a religião originária, negativa.

O cristianismo, em sua forma moderna de religião civil/Constantiniana, desistiu de sua função negativa de crítica e tomou uma função positiva de legitimar a dominação da classe socialmente poderosa na forma do Estado. Essa viragem de uma forma negativa para uma positiva expressa a dialética inerente da religião<sup>213</sup>.

A união do divino e do mundano estava estabelecida na vida cotidiana na época medieval. É mérito da Escolástica ter unido a teoria e prática, colocado em harmonia a ordem

---

<sup>209</sup> HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, GS, 3, p. 326.

<sup>210</sup> HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, GS, 7, p. 173.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>213</sup> OTT, Michael R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*, p. 64.

das coisas do mundo com a dos céus. Todo o conhecimento era unitário. A Igreja Católica reunia em si uma autoridade que girava em torno não somente da religião, mas de ser a última palavra sobre a verdade. Como observa Horkheimer, em *Eclipse da Razão*, política, religião, ética e filosofia não se constituíam como instâncias distintas do pensamento. A Igreja garantia, em torno de si, que a sua verdade, como revelação, prevalecia sobre a razão. A aversão da Igreja, na interpretação de Horkheimer, aos novos conhecimentos que floresciam a partir do Renascimento não seria causada pela própria natureza de tais conhecimentos. Mas a questão girava em torno de definir se a revelação ou a razão deveriam expressar a verdade última. “A Igreja Católica opôs-se à filosofia justamente porque os novos sistemas metafísicos afirmavam a possibilidade de um conhecimento que deveria, ele próprio, determinar as decisões morais e religiosas do homem”<sup>214</sup>.

Com a Reforma e o surgimento do protestantismo, o curso dos acontecimentos do mundo não só está em harmonia com o divino, mas está diretamente de acordo com a vontade de Deus<sup>215</sup>. Como consequência disso, aponta Horkheimer, a justiça divina foi trazida para o nível de corrupção da vida terrena. O protestantismo liga-se diretamente ao processo de formalização da razão e do enfraquecimento da própria religião.

A partir de Lutero, razão e religião perdem a sua conexão – fundamental para a manutenção da instituição religiosa cristã desde a Idade Média. “A forma protestante de conciliar os comandos do fundador [do cristianismo] com as atividades humanas, que se referiam a ele, foi a de declarar a sua impossibilidade”<sup>216</sup>. A razão está livre da religião. Seu alcance para as coisas mundanas se estende sem limites, o que é ensejo do pensamento político e científico moderno. A ciência passa a ser encarada dentro da circunscrição das coisas efêmeras deste mundo. Por um lado, isso libertou a ciência do crivo religioso, junto à sua perda de qualquer finalidade a ser alcançada. Por outro lado, abriu-se espaço para a instrumentalização da religião que se operou com o desenvolvimento do capitalismo. “O interesse do indivíduo e da nação se torna o critério de ação neste mundo”<sup>217</sup>.

É notável a relação das afirmações de Horkheimer com as de Max Weber. Em linhas gerais, Horkheimer concorda com Weber nas suas conclusões sobre a relação do protestantismo e ascensão do capitalismo<sup>218</sup>. Weber explica esse mecanismo que fez com que o protestantismo

---

<sup>214</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 17.

<sup>215</sup> HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, GS, 3, p. 326.

<sup>216</sup> HORKHEIMER, Max. *Theismus – Atheismus*, GS, 7, p. 176.

<sup>217</sup> *Ibidem*, GS, 7, p. 177.

<sup>218</sup> Martin Jay corrobora essa leitura. Segundo ele, “Horkheimer tinha, de fato, sempre sido um leitor interessado de Weber. Em ‘Razão e autopreservação’ ele adotou a análise básica de *A Ética Protestante e o Espírito do*

incentivasse o trabalho. Enquanto Deus permanece uma instância inacessível ao homem, resta a este glorificá-lo. O trabalho se torna uma das formas de exercer essa glorificação. “O trabalho social do calvinista no mundo é exclusivamente trabalho *in majorem Dei gloriam* [para aumentar a glória de Deus]. Daí por que o trabalho *numa profissão* que está a serviço da vida intramundana da coletividade também apresenta esse caráter”<sup>219</sup>. O mandamento de amor ao próximo se subordina ao trabalho e à organização racional do mundo. Com essa ética do protestantismo, dá-se o último passo rumo ao processo de *desencantamento do mundo*<sup>220</sup>.

O protestantismo promoveu a propagação daquela racionalidade fria que é tão característica do indivíduo moderno. Ele foi iconoclasta e se livrou da falsa adoração das coisas, mas se alinhando com o sistema econômico emergente, ele fez com que os homens dependessem do mundo das coisas em um grau ainda maior que antes. Anteriormente eles trabalhavam pela salvação, agora eles são induzidos a trabalhar pelo trabalho mesmo, lucro pelo lucro, poder pelo poder. [...] O irracionalismo teocrático de Calvino eventualmente se revelou como a astúcia da razão tecnocrática que tinha que moldar seu material humano. A miséria e a lei dos pobres não foram suficientes para levar às oficinas os homens do início da era capitalista<sup>221</sup>.

Parte da ascensão da racionalidade técnica se deu em duas vertentes. Por um lado, a própria religião, com o protestantismo, desiste de ser uma instância da verdade; por outro, a filosofia clama para si mesma a responsabilidade de pronunciar a verdade. O protestantismo renunciou a querer ser verdade universal, pois reforça o conceito de fé e se reduz a ela, enquanto dá à ciência um status separado da religião.

Como dito, a religião perde sua função de união de fé e razão. Entretanto, a filosofia moderna quer reestabelecer essa união por meio de um pensamento secular. Esforçou-se por fundamentar a fé racionalmente e com isso dar base à esfera científica e religiosa conjuntamente<sup>222</sup>. Entretanto, os filósofos do Iluminismo, diz Horkheimer, “atacaram a religião em nome da razão; no fim eles mataram não a igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, fonte de poder de seus esforços”<sup>223</sup>. A razão objetiva dava lastro para a objetividade espiritual defendida pela igreja. A separação de razão e religião, embora vista como liberalização da primeira, é também o esvaziamento da religião como fonte de verdade

---

*Capitalismo* de Weber para seus próprios propósitos”. JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, p. 279.

<sup>219</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, p. 99.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>221</sup> HORKHEIMER, Max. *The End of Reason*, p. 373. GS, 5, p. 331.

<sup>222</sup> HORKHEIMER, Max. *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*. GS, 7, p. 237.

<sup>223</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 17-18.

para o indivíduo. Este processo Horkheimer chamará de neutralização da religião<sup>224</sup>.

Ao esvaziar a religião de seu conteúdo e movimento de verdade enquanto mantém-se a forma religiosa, a porta para o anseio religioso pelo outro, uma sociedade melhor – que para Horkheimer é a sua verdade – é também mantida artificialmente aberta. Esse anseio das massas então se torna uma ferramenta para a ideologia dominante, e, g., fascismo, para se tornar o conteúdo de idolatria da forma religiosa assim como a esperança das massas é manipulada para focar na nação, raça, gênero, etc., como o seu Messias<sup>225</sup>.

Quando a religião perde sua pretensão de totalidade – de ditar a forma como homens se relacionam e encaram o mundo, além de pronunciar a verdade – seu papel se reduz a um aspecto específico na cultura. A religião torna-se um bem cultural. “Essa paz fraca entre a ciência e a fé como disciplinas diferentes, uma destinada ao avanço, à economia, à política e defesa nacional, em uma palavra, à realidade, e a outra à alma, implica a resignação da teologia”<sup>226</sup>.

O Iluminismo na filosofia se esforçou em rechaçar a religião como fonte de verdade e acabou por enfraquecer o caráter objetivo da razão. Com isso, o divórcio entre razão e religião, segundo Horkheimer, fez neutralizar ambas. Essa neutralidade retirou do homem a relação com a verdade, que antes estava expressa tanto na religião quanto na política, na ciência, na arte, e era a mesma para todos os homens<sup>227</sup>. Os que queriam retirar fundamentos dogmáticos da razão para se proclamarem independentes da religião pretendiam substituir os conhecimentos tradicionais pelos racionais, filosóficos, que se baseavam em um método e na compreensão, por isso mais seguro. Mas dessa forma, a razão toma o posto de autoridade. Assim, sinteticamente conclui Silva que “a espécie humana atingiu um desenvolvimento no uso da razão que lhe permitiria, uma vez liberada das escoras do pensamento teológico medieval, construir a história racionalmente. No entanto, o que se nota é que a razão foi transformada em uma instância de dominação e não de emancipação”<sup>228</sup>.

Segundo Horkheimer, a divisão industrial do trabalho opera não somente no plano de organização social, como também no espírito. Como consequência disso, a verdade religiosa se desatrela da verdade científica. Isto é, a religião enquanto instituição perde a sua autoridade em ter a última palavra sobre a verdade. A ela se reserva dizer os objetivos.

Horkheimer leva em consideração que a função social da religião perpassa dois momentos: a sua perda de autoridade em pronunciar a verdade para a razão instrumental (ou

---

<sup>224</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 17; *Reason against Itself*, p. 360.

<sup>225</sup> OTT, Michael R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*, p. 90.

<sup>226</sup> HORKHEIMER, Max. *Religion und Philosophie*, GS, 7, p. 188-189.

<sup>227</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, p. 24.

<sup>228</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 115.



para a ciência) e a perda da sua autoridade sobre a moral. Dentro do processo de desenvolvimento do capitalismo e da sociedade industrial, a religião perde a sua função de autoridade sobre os indivíduos, uma vez que não tem mais controle da verdade sobre eles e também da moral que os intermedeia.

Isto por um lado deu sobrevida à religião, mas por outro cedeu para o processo da totalização técnica, uma vez que a ciência não disputa mais com a religião a autoridade sobre a verdade. O resultado da separação da ciência e fé foi, por um lado, o enfraquecimento da religião enquanto instituição, que não mais se alia ao poder, mas adéqua-se a ele; por outro lado, a religião como anseio, como campo das verdades eternas resulta despojada de sua seriedade, pois não é entendida como vinculada com a realidade, com os fatos, em resumo, não serve de instrumento da razão<sup>229</sup>.

Para Horkheimer, tanto a crise do marxismo, como da religião refletem a crise atual da civilização ocidental, o esquecimento de toda aspiração a uma realidade melhor. Mas a atual crise da religião vem já de trás, desde os tempos da Reforma, quando, ante o progresso da ciência, aquela iria ficando relegada ao âmbito, cada vez mais estreito, da fé, até chegar na atualidade a ser aceita, em grande medida, por conformismo, por rotina, e como motivo para os dias festivos<sup>230</sup>.

A razão não é substituta para a religião. Como dito, Horkheimer entende que a crença na justiça divina era uma forma de criticismo do *status quo*. Esta crítica se torna prática social consciente. Conquanto a imagem da justiça perfeita seja uma ilusão que possa ser exposta, ela não pode ser banida. Ilusão, pois essa justiça não pode se realizar na história. Ela surge dentro de um anseio por uma realidade transcendental, por disso, desde sua concepção, não poderia ter projeção real. Esse conceito estava dentro das normas divinas, não sendo comunicável com as normas sociais e naturais. Dizer que haveria justiça perfeita na história, seria dizer que o ser transcendental pudesse ter lugar na realidade mundana. Portanto, a crença na justiça, que era um anseio religioso, se transforma em uma tentativa real de concretização dela segundo normas sociais e, mais a fundo, segundo a própria razão.

Quando o teísmo adota a justiça como um pretexto para injustiça temporal, é tão mau como o ateísmo à medida que não deixa espaço para pensamentos sobre qualquer outra coisa. Ambos têm sido responsáveis pelo bem e pelo mal

---

<sup>229</sup> Em um fragmento, intitulado “Zur Rechtsphilosophie”, Horkheimer menciona: “Na sociedade de classes, a particularidade é extremamente pronunciada. As leis encontram-se em harmonia preestabelecida com a dominação de Cliques, que possuem armas e meios de produção. A religião, precisamente o Protestantismo, assumiu a tarefa de incentivar essa dominação através da ênfase do Mal, através da qual glorifica a pena”. HORKHEIMER, Max. GS, 12, p. 261.

<sup>230</sup> MÁRQUEZ, José. M. Panea. Religión y utopía: la idea de una teología negativa en Max Horkheimer, p. 67.

no decorrer da história da Europa, e ambos tiveram seus tiranos e seus mártires. Resta a esperança que, no período da história mundial que está começando, o período das massas governadas por relógios, alguns homens ainda possam oferecer resistência, como as vítimas do passado e, dentre elas, o fundador do cristianismo<sup>231</sup>.

Conforme Horkheimer, para que a igreja mantenha sua posição na sociedade, é preciso que os traços sociais básicos do sistema ainda permaneçam. É preciso que ainda haja o anseio por um ser transcendental. “Caso contrário, a igreja terá tudo a ganhar e nada a perder. Seu lugar se baseia na crença de que a justiça perfeita não é somente uma projeção dos homens, mas de fato um poder eterno”. Mas, continua Horkheimer em prognóstico pessimista, a propagação dessa crença “não existirá em uma sociedade futura”<sup>232</sup>.

Dentro da nova distribuição social do trabalho, a religião se reduz a uma função específica no interior da organização social<sup>233</sup>. Despojada do seu papel de protetora e enunciadora da verdade, embora neutralizada, cumpre sua função dentro do controle social. No capitalismo industrial, até mesmo o tempo livre é cooptado pela lógica do capital e do trabalho. Seu preenchimento deve ser uma extensão produtiva do trabalho e da reprodução social. Nisto entra a religião, neutralizada, que aparece como uma forma de sociabilidade. Tal como o entretenimento, ela serve para ocupar os homens, colocá-los em agrupamentos de acordo com o credo de cada um. “A religião atualmente tem sua existência justificada, posto que mantém unidos os homens mediante igrejas e congregações, os mantém ocupados em seu tempo livre de um modo razoavelmente agradável, e reage contra o isolamento”<sup>234</sup>. Com isso, permanece longe de qualquer forma de resistência ou mesmo de inconformidade com a realidade. É mais um dos mecanismos que cooperam para que os homens adaptem-se ao dado. “As igrejas tentam se adaptar ao mundo desiludido, são indulgentes com os que duvidam, não insistem no sobrenatural, dão preço ao céu, que agora é trafegado por *Sputniks*, fazem de Deus um símbolo, da esperança um princípio e do paraíso uma lenda”<sup>235</sup>.

A preocupação com a verdade do conhecimento é superada pela ênfase dos seus benefícios à sociedade. Justamente à proporção que a posse da verdade se transfere da religião para a ciência, enquanto os objetivos da existência humana permanecem exclusivos da religião, o processo do esclarecimento se aproxima da crise própria da razão. Isto se dá ao mesmo tempo

---

<sup>231</sup> HORKHEIMER, Max. Theismus – Atheismus, GS, 7, p. 185.

<sup>232</sup> HORKHEIMER, Max. Gedanke zur Religion, GS, 3, p. 327.

<sup>233</sup> HORKHEIMER, Max. Reason against itself, p. 360.

<sup>234</sup> HORKHEIMER, Max. Religion und Philosophie, GS, 7, p. 195.

<sup>235</sup> Apontamento Liquidationen. In: HORKHEIMER, Max. *Notizen 1949 – 1969*. GS, 6, p. 392.

em que o indivíduo se torna cada vez mais incapaz de pensar independentemente.

Horkheimer ressalta que a tentativa de unir a ciência à filosofia, ou a ciência à religião somente pode ter um resultado artificial. Por isso a tentativa iluminista de salvar uma verdade compartilhada entre a religião e o pensamento científico é malograda. Com a sociedade industrial, religião e ciência são organizadas em lugares diferentes, com papéis bem definidos<sup>236</sup>. Não há mais tentativa de reconciliá-las.

Mas Horkheimer acredita que uma sociedade futura, dominada pela burocracia, não irá mais perpetuar essa crença na justiça. Ele diz que não há volta, não há retorno. Não há como a igreja voltar a ter seu papel social. O processo histórico que tirou o poder e o papel da religião é irreversível. Os debates no interior da igreja não são eficazes. Tanto a boa vontade, a solidariedade com a miséria e a luta por um mundo melhor perderam sua roupagem religiosa.

Os escritos tardios de Horkheimer não se afastam sobre os aspectos históricos acerca da religião. O que ocorre é recorrer à religião como meio de transcendência do real. Trata-se de salvar a religião, de despojá-la de seus dogmas e não de salvar as instituições, uma vez que essas perderam a força que tiveram historicamente, e não há retorno à religião superada.

Para Horkheimer, o que realmente entrou em crise é uma determinada concepção da religião, a saber, a que se apoia nos dogmas e que, ante o avanço progressivo da ciência, não pode evitar, em muitos casos, de chocar com ela. A questão de fundo, posta abertamente pelo atual declínio da religião, é que suas ideias e conceitos não podem seguir se mantendo em um sentido puramente positivo. Horkheimer considera que a única possibilidade para manter o pensamento teológico é extrair dele o dogma, senão o anseio, a esperança em uma realidade racialmente outra<sup>237</sup>.

### 3.2 Mundo Administrado

O conceito do mundo administrado gradativamente se coloca mais presente nos escritos tardios de Horkheimer como resultado do processo histórico abordado em seus textos desde a década de 1930. O progresso técnico avança junto à ascensão do capitalismo. Caminhamos rumo a um mundo administrado, diz o filósofo, onde tudo funciona perfeitamente, mas com um custo elevado para o próprio indivíduo e sua liberdade, sua autonomia de decidir seu futuro, de se realizar. Tem-se um desenvolvimento social conjunto à decadência do indivíduo burguês, pois, conquanto a técnica trouxe avanços indubitáveis para os mecanismos sociais, ela não

---

<sup>236</sup> HORKHEIMER, Max. Reason against Itself, p. 363.

<sup>237</sup> MÁRQUEZ, José. M. Panea. Religión y utopía: la idea de una teología negativa en Max Horkheimer, p. 68.

logrou um salto para a liberdade, mas o seu contrário. Como explica Molinuevo, “a dialética consiste em que o indivíduo somente pode desenvolver-se em sociedade, mas que essa sociedade, hoje, dando-lhe todas as possibilidades, impede-o de desenvolver-se como indivíduo”<sup>238</sup>. Em síntese, embora a sociedade evolua – dentro de uma ordem dominada pela razão instrumental – o indivíduo não encontra recompensa nesse avanço, uma vez que sua vida é conformada segundo os ditames da autoconservação.

O desenvolvimento técnico conduz à vida administrada. Horkheimer denuncia essa tendência e as consequências que recaem sobre o indivíduo. No mundo administrado, os problemas sociais são equacionados, as pessoas têm acesso aos bens e serviços e o incremento do nível de vida é indubitável. Mas todo o desenvolvimento conquistado tende a levar a existência ao tédio<sup>239</sup>.

Em “Materialismo e Moral”<sup>240</sup>, Horkheimer dizia que a igualdade pressupõe a liberdade. A técnica prometeu trabalhar para a criação de um mundo mais livre e justo, ambos conceitos pronunciados pelos arautos do humanismo. No entanto, em textos tardios, Horkheimer percebe que justiça e liberdade são conceitos dialéticos, impossíveis de se realizarem conjuntamente. Quanto mais igualdade, menos liberdade. O prognóstico é fatal. “A alternativa significa ou liberdade e opressão, ou justiça e mundo totalmente administrado”<sup>241</sup>. A sociedade para qual caminhamos é como um formigueiro ou uma colmeia, em que tudo funciona perfeitamente, embora ninguém seja livre. Os indivíduos são todos iguais e não livres – se é que a categoria de indivíduo ainda lhe caiba. “Quanto mais racional e justamente funciona a sociedade, mais cada um é substituível e menos diferenciada é sua individualidade”<sup>242</sup>. A liberdade se reduz ao tempo livre<sup>243</sup>.

Algumas passagens deixam claro o tom pessimista que Horkheimer assume quanto ao futuro.

A lógica interna da história indica não somente a abolição das diferenças de classe, mas também das diferenças entre os indivíduos, que são determinados pela coletividade. Se guerras ou outras catástrofes não impedirem a marcha para o funcionamento internacional e total da autoconservação sobre a terra, a humanidade se tornará um gênero unitário como outros seres vivos, e a fantasia, a religião e o anseio, o próprio pensamento autônomo aparecerão como uma ilusão ultrapassada da espécie. Ao horror do passado conecta um futuro regulado<sup>244</sup>.

---

<sup>238</sup> MOLINUEVO, J. L. El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer, p. 117.

<sup>239</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 216.

<sup>240</sup> HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral, p. 81.

<sup>241</sup> HORKHEIMER, Max. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião, p. 121.

<sup>242</sup> HORKHEIMER, Max. Pessimismus heute, GS, 7, p. 230.

<sup>243</sup> HORKHEIMER, Max. Feudal Lord, Customer, and Specialist, p. 135.

<sup>244</sup> HORKHEIMER, Max. Pessimismus heute, GS, 7, p. 230.

O fato de que, se não ocorrer uma catástrofe, consumir-se-á a transição para uma elaborada sociedade automática nos países altamente industrializados – em contraposição ao tempo messiânico ou sua forma secularizada, a utopia marxista – parece certo. Um sistema de reações, adequado à etapa da técnica, pertencerá à natureza humana. Quando o indivíduo não funcionar de forma confiável, ele é anormal, não imoral; precisará de tratamento médico, de reparo. A socialização perfeita ocorrerá mediante a administração totalitária, e, se necessário, por meio de uma ditadura, há muito tempo apropriada<sup>245</sup>.

Embora a totalização da técnica e o futuro administrado assumam um tom trágico, é importante destacar que a subjetivação da razão se deu em um processo histórico necessário e irreversível. Por isso, Horkheimer não propõe um retorno, pois qualquer tentativa de reversão seria romântica. A autoconservação tendo sido tornada princípio da vida, a razão instrumental totalizante faz com que todos os âmbitos da existência se moldem a esse imperativo. Assim, a produção moderna se uniformiza e ocupa todos os âmbitos da vida. A produtividade, as demandas do sistema prevalecente, ditam a forma da vida individual. O tempo livre é o mesmo tempo do trabalho. Mesmo a prisão segue os ditames do mundo livre<sup>246</sup>. Os valores se tornam meio, e o mundo se instrumentaliza. A assustadora totalização pela razão não deixa margem para que ela possa dar outros rumos a este processo. O campo em que o inconformismo com o presente lhe era próprio, a religião, se neutraliza, se funcionaliza. O futuro administrado é uma previsão que Horkheimer tratará como dada, somente um desastre impediria a sua consecução.

### 3.3 Religião na filosofia tardia de Horkheimer

A práxis definida não é um projeto que Horkheimer malogrou em criar, senão uma impossibilidade. É uma proibição. A sua filosofia tardia não deixa dizer o que é bom, não se pode criar imagens do Bem, nem do absoluto. Este posicionamento tem duas raízes: o judaísmo e a filosofia kantiana. O primeiro tem o mandamento de que Deus, o Absoluto, não se pode representar. Não se pode dizer sequer uma palavra acerca dele. Quando perguntado se se considerava ateu, Horkheimer diz que sequer isso pode dizer, pois seria negar a existência daquilo que nada se pode dizer. Por outro lado, na teoria kantiana, o sujeito se limita ao seu aparelho perceptível, isto é, está conformado por fenômenos, e o Absoluto resta indefinido, desconhecido.

---

<sup>245</sup> HORKHEIMER, Max. *Religion und Philosophie*, GS, 7, p. 196.

<sup>246</sup> Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Fragmento de uma teoria do criminoso, p. 210-213.

A partir de Kant e do judaísmo/cristianismo, Horkheimer traz a proibição de imagens para a sua teoria crítica. Tal proibição, na cultura judaico-cristã, tem em conta a proibição de afirmar qualquer coisa sobre o Absoluto, sequer nomeá-lo. Horkheimer herda de Kant a impossibilidade de o entendimento do homem alcançar conceitos que estão postos para fora do seu aparato perceptivo. Ou seja, o mundo não se apresenta como ele é em si mesmo, mas em função das percepções de que se tem dele. Deste modo, não se pode ter uma experiência do Absoluto, não se pode senti-lo. Com isso, em vez de aceitar a relativização do mundo, de modo a resignar-se quanto à existência de um absoluto, Horkheimer conclui em sentido oposto. Reconhecer que o mundo é fenomênico reforça a existência de algo que se coloca para fora dele, embora inatingível pelo sujeito. A realidade não é esta tal como se apresenta. O *status quo* – reverenciado pela razão instrumental – não é a verdade em si mesma. A verdade última, que não se relativiza no sujeito, se expressa na religião. “Nós somente podemos falar de religião se aceitarmos que a realidade conhecida por nós não é a realidade última”<sup>247</sup>. Trazido para sua teoria, ela seria a impossibilidade de representar o que é bom. O positivo não pode ser nomeado. A teoria crítica de Horkheimer se assemelha com o impulso fundante da religião, de protesto contra a ordem terrena e anseio por justiça perfeita. “Não sabendo o que o absoluto não é outra coisa senão o totalmente outro, permite a teoria crítica ser capaz de dizer o que o absoluto *não é*, o que então capacita as pessoas a resistir aos poderes sociais da dominação no esforço para criar uma sociedade futura melhor para todos”<sup>248</sup>. Embora em bases diferentes, esse argumento de Horkheimer retoma aquele sobre o surgimento da religião que já havia enunciado em 1935, em que diz que o conceito de Deus reside na crença de que há outras normas além das terrenas. Horkheimer entrevê, no texto “Pensamentos sobre a religião”, que a religião possui aspectos que convergem com a tarefa crítica da sua filosofia. Comentando esse texto e sua relação com as bases da teoria crítica, Brittain, diz que,

Para Horkheimer, a religião serve como uma fonte vital para a teoria crítica de duas maneiras: encoraja o anseio moral por uma sociedade justa no contexto de uma ordem social injusta; e seu “conceito de infinito”, expresso em termos religiosos no conceito de Deus, serve como um conceito negativo de verdade que evita ao pensamento racional encerrar-se em uma orientação dogmática. Embora longe de defender uma “volta à religião”, Horkheimer faz um apelo à volta do criticismo da religião, e para uma atenção maior para as condições sociais nas quais as tradições religiosas funcionam<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> HORKHEIMER, Max. Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion. GS, 7, 238.

<sup>248</sup> OTT, Michael R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*, p. 97.

<sup>249</sup> BRITTAİN, C. C. On Horkheimer, Religion, and the Normative Grounds of Critical Theology, p. 160.

No já citado texto de 1935, Horkheimer afirma que a crença no absoluto brota da “insatisfação com o destino terreno” que é “o motivo mais forte para a aceitação de um ser transcendental”<sup>250</sup>. Em consonância com as bases de surgimento da religião, o enfoque dado ao Absoluto na filosofia tardia de Horkheimer serve para fundamentar o anseio de que a realidade dada não seja a última, a única. “Se a realidade se esgotasse nos fenômenos, o mundo inteiro não se distinguiria dos sonhos e o idealismo absoluto seria justificado”<sup>251</sup>.

Ainda que guiada pelo ideal de uma justiça perfeita, a religião enquanto prática social não pode realizar concretamente seu plano. O esforço por uma forma mais racional de vida social não é melhor que o anseio em um juiz transcendental, pois “mesmo se uma sociedade melhor se desenvolva e elimine a presente desordem, a miséria das eras passadas não será compensada e a angústia da natureza circundante não será suspensa”<sup>252</sup>. Esta impossibilidade, mais tarde no texto “Pessimismo em nosso tempo”, vem de Schopenhauer e será nomeadamente a doutrina cristã do pecado original.

A existência tranquila em alguns lugares no presente é fruto do horror ocorrido e que ainda ocorre. Schopenhauer aceitou com razão a doutrina do pecado original como verdade profunda. [...] tanto a coletividade como os indivíduos são inseparáveis do pecado original; a vida feliz pressupõe o crime passado e presente<sup>253</sup>.

Essa culpa, quando voltada para o passado, é a consciência do custo humano do desenvolvimento social. É saber que a justiça é produto da injustiça. Quando se assenta no presente, orienta-se para o futuro; essa culpa é produtiva no contexto da moral. Relaciona-se com o sentimento moral, que contém uma ideia de amor que se refere ao outro como “possível membro de uma humanidade feliz”. E ainda sobre esse amor, Horkheimer acrescenta que ele “não se deixa definir, a não ser que na descrição deste amor seja incluído o direcionamento para uma futura vida feliz de todos os homens, o qual não se produz com fundamento em virtude de uma revelação, mas da necessidade do presente”<sup>254</sup>.

A consciência do homem que sabe dessa culpa é atravessada pela tristeza diante do sofrimento do mundo. Por isso, ao vislumbrar o infinito, pode o homem perceber-se limitado, finito, e a partir disso despertar a solidariedade e compaixão entre os indivíduos. “Trata-se de preservar o pensamento de um transcendente, de um incondicionado, não como dogma, mas

---

<sup>250</sup> HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, GS, 3, p. 326.

<sup>251</sup> RAMOS, F.C. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 107.

<sup>252</sup> HORKHEIMER, Max. *Gedanke zur Religion*, GS, 3, p. 327.

<sup>253</sup> HORKHEIMER, Max. *Pessimismus heute*, GS, 7, p. 229.

<sup>254</sup> HORKHEIMER, Max. *Materialismo e moral*, p. 76..



como um motivo espiritual que une os homens”<sup>255</sup>.

A recolocação da religião dentro da filosofia de Horkheimer somente é aceitável em sua face negativa. “O retorno acrítico à religião e à metafísica é tão questionado hoje quanto o caminho de volta às lindas pinturas e composições do classicismo, não importa quão agradável esses céus possam parecer”<sup>256</sup>. A religião não afirma ou reproduz preceitos ou ritos, mas conserva o seu momento de verdade: a visão de que o mundo, como se apresenta, não é a verdade. Na era do império da técnica, a ciência somente lida com fatos e esses se afastam de qualquer valor ou ideal humano. Uma involução ao momento em que ela se atrelava com a fé religiosa seria um absurdo. O Horkheimer tardio não tem planos para a ciência.

Dois aspectos são importantes na filosofia tardia de Horkheimer: a *conservação* dos traços humanos da sociedade e o *anseio* pelo totalmente outro. A conservação da esperança numa realização humana fica somente a cargo de uma teologia negativa, que percebe a dor, com a injustiça do mundo. O que sobra, apresenta o programa da teoria crítica: “O pensador não conformista pode tentar salvar não poucos aspectos da cultura, junto a muitos outros, também as virtudes essenciais para Schopenhauer – a compaixão e a alegria compartilhada – e inclusive o anseio, que não é moderno, por um outro diferente deste mundo”<sup>257</sup>.

O pessimismo restringe-se, pois, à teoria, visto que sua prática nunca é verdadeiramente pessimista. O pessimismo de Schopenhauer tem como fundamento a *compaixão*, que surge quando o indivíduo percebe o outro como também finito e por isso como um ser que sofre. Horkheimer retoma as bases da moral materialista de que tratava em seu texto “Materialismo e moral”, de 1933. Embora não haja a face política – uma vez que a prática revolucionária desaparece de sua filosofia – a moral como compaixão é exaltada como meio de superação da tecnocracia. Ainda Kant é recorrente nos textos da última fase. A crítica de Horkheimer, em sua filosofia tardia, à moral kantiana arvora-se na impossibilidade de sua falsa universalização. O *imperativo categórico*, fundamentação racional da moral, não ocorre em todos os homens, de modo que não seja verdadeiramente universalizável. Segundo entende Horkheimer,

Junto a ações morais, a razão justificará também outras cujas máximas se prestariam bem pouco à generalização. O imperativo categórico é característico da mentalidade civilizada, mas não o é de nenhum modo a razão sem mais. Dela não pode se deduzir a moral com maior evidência que da legislação divina. [...] com toda sua genialidade e veracidade, a saída kantiana não é mais acessível que a teológica”<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> HORKHEIMER, Max. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião, p. 117.

<sup>256</sup> HORKHEIMER, Max. Art and Mass Culture, p. 300.

<sup>257</sup> HORKHEIMER, Max. Pessimismus heute, GS, 7, p. 231.

<sup>258</sup> HORKHEIMER, Max. Religion und Philosophie, GS, 7, p. 194.



Ele recorre à teologia, pois tudo que resta ao teórico crítico é o anseio de crer que esse mundo não é o absoluto. Por isso, Horkheimer é pessimista quanto aos rumos que toma a sociedade. Gradativamente, a religião assume uma maior importância no pensamento do filósofo. Agora ela aparece como saída. Visto que uma práxis definida é uma ideia abandonada por Horkheimer, e a mudança social não se mostra como um programa, sequer há a possibilidade de reconciliação; uma sociedade melhor é somente uma esperança. O que resta, então? O anseio, diz Horkheimer. Há uma retomada da religião, que não seja institucionalizada e nem dogmática.

O projeto de Horkheimer de superação do horror do mundo administrado subsiste na solidariedade dos homens. Essa solidariedade brotaria para aqueles que têm consciência do terror do passado e do presente, e que entreveem um futuro sem sentido<sup>259</sup>. A partir do reconhecimento da dor do outro e das próprias limitações, Horkheimer anseia o florescimento do sentimento moral compassivo.

Com o reconhecimento da finitude humana, Horkheimer acredita que está posta a base teológico-filosófica para a solidariedade universal. O amor ao próximo, essa máxima das religiões judaica e cristã, seria propulsor da solidariedade universal e somente quem não endureceu diante do sofrimento do outro é capaz de amar ao próximo como a si mesmo. Reside a esperança e o anseio de que essa solidariedade possa ser alcançada. A dor e a tristeza pelo sofrimento e pela finitude do ser humano poderiam alavancar essa perspectiva de solidariedade. Por isso a denominação ‘ética da compaixão’ é deveras apropriada para definir essa postura do autor<sup>260</sup>.

Dessa nova humanidade que surge, Horkheimer não espera um levante revolucionário, mas, a partir daquela postura negativa da religião em bom sentido, que prosperem os pressupostos de uma nova sociedade, juntamente com a conservação dos traços positivos da atual.

Aqueles que se unissem por meio de seu anseio não poderiam dizer nada acerca de um ser absoluto, inteligível, acerca de Deus e da Redenção, não poderiam anunciar o saber, cada saber, como verdade absoluta, mas poderiam disseminar a solidariedade e indicar aquilo que, frente ao progresso, custoso, embora necessário, deveria modificar-se ou conservar com objetivo de diminuição do sofrimento<sup>261</sup>.

---

<sup>259</sup> HORKHEIMER, Max. *Pessimismus heute*, GS, 7, p. 232.

<sup>260</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 236.

<sup>261</sup> HORKHEIMER, Max. *Pessimismus heute*, GS, 7, p. 232.

### 3.4 Schopenhauer

Nos anos 1950, após Horkheimer abandonar o projeto reconciliatório entre as duas faces da razão, aprofunda-se seu pessimismo quanto aos rumos que toma a civilização comandada por uma razão em crise. Tendo mudado suas esperanças acerca do que pode ser realizado, muda-se o foco de sua teoria. O que pode ser feito? Cada vez menos. Visto que já não cabe mais à filosofia engendrar mudanças sociais, e sequer Horkheimer pensa a sociedade sem se voltar ao indivíduo, seu pensamento se aproxima de Schopenhauer. Mas por que Schopenhauer?

Primeiramente, porque Horkheimer já o conhecia. No prefácio do livro *Teoria Crítica I*, de 1968, ele diz que o pensamento de Schopenhauer sempre lhe foi familiar desde sua juventude. No entanto, esse filósofo teve pouca influência em sua juventude devido à sua maior afinidade com Marx. No texto de 1935, “Pensamentos sobre a Religião”, encontramos uma passagem claramente schopenhauriana, em que Horkheimer diz que não há possibilidade de realização histórica da justiça, uma vez que as vítimas e o sofrimento não serão recompensados. Mas é somente em um texto de 1955, intitulado “Schopenhauer e a sociedade”, que Horkheimer claramente colocará Schopenhauer no centro de suas ideias. Isso se justifica em algumas afirmações de Horkheimer, as quais dizem que a história confirma o pensamento de Schopenhauer, ou que este penetrou nela até o coração. Mas é como se também os rumos da história o fizessem se aproximar de Schopenhauer, pois é ele que oferece a “saída” para a crise da civilização ocidental. Mas como pode Schopenhauer pensar a sociedade? Por que ele?

É difícil distinguir no texto de Horkheimer entre o que é propriamente o seu pensamento e o que é de Schopenhauer, pois o primeiro usa este para confirmar convicções existentes anteriormente, mas que agora tomam novos moldes. O que é apresentado como comentário ou exposição da filosofia de Schopenhauer, é dito como se fossem convicções pessoais em entrevistas tardias de Horkheimer.

Ironicamente, Schopenhauer nega a existência real da sociedade. Seu ‘enfoque’ é muito mais individualista que o dos iluministas, que primeiro colocaram a sociedade como conceito propriamente filosófico. Encontra-se nele uma preocupação com o indivíduo. Este, sim, real, indivíduo que sofre. Diante disso, ao pensar a sociedade, deve-se antes pensar em seu elemento constitutivo, o indivíduo que a compõe. A pergunta pelo indivíduo revela que o desenvolvimento social não se vincula ao desenvolvimento individual. Os avanços da sociedade não proporcionaram uma vida mais feliz, como se poderia esperar. A sociedade somente se desenvolve coletivamente, ao passo que os indivíduos sofrem invariavelmente. Assim, a alteração da ordem social não pode fazer com que os indivíduos deixem de sofrer. A descrença

em movimentos sociais e revoluções por parte de Schopenhauer tem, por um lado, suas motivações íntimas de não perder os benefícios financeiros que gozava, por outro, na impossibilidade de acabar com o sofrimento humano. Entretanto, Horkheimer afirma que “o existente não é glorificado pela desconfiança de Schopenhauer ante a reforma e a revolução”<sup>262</sup>. Afirmção que vale para seu próprio pensamento tardio, pois a sua própria filosofia crítica desde *Eclipse da Razão* já não acreditava em revoluções, ou em qualquer coletividade, já que estas anulam o indivíduo.

Contra Hegel e outros filósofos da história, nega qualquer racionalização histórica que justifique os horrores ocorridos aos indivíduos. Schopenhauer, por mais que afirme a inevitabilidade do sofrimento, não o glorifica, e não aceita uma filosofia da história cujas vítimas sejam obliteradas e as injustiças tenham algum sentido. Horkheimer também não admite outra forma de ver a história senão como a dominação do homem sobre o homem. O sofrimento permeia toda ela, e qualquer visão teleológica dela seria romantização.

A sociedade é, para Schopenhauer, uma maneira de unir os indivíduos por leis psicológicas baseadas no medo e agressão. Ela é propriamente repressiva. Freud mais tarde desenvolverá esse caráter repressivo da sociedade<sup>263</sup>.

### 3.5 A última filosofia de Horkheimer?

Sem dúvidas, há uma clivagem no pensamento de Horkheimer depois das obras de crítica da razão. Entretanto, entre comentadores do pensador de Frankfurt, não há consenso quanto à motivação dessa mudança. Ora pensa-se em resignação, ora em reinvenção da teoria crítica ou em honestidade e continuidade com o seu projeto crítico. Para os mais pessimistas, “depois de *Eclipse da razão* o pensamento de Horkheimer se apaga”<sup>264</sup>. Vamos agora explorar alguns comentários para pesquisar o modo de florescimento desta “última teoria crítica de Horkheimer”.

Para J. A. Estrada a assim chamada última filosofia de Horkheimer é marcada pela influência de Schopenhauer, a teologia judaico-cristã, e a filosofia kantiana. Para esse comentador, o moralismo kantiano encontra um adepto em Horkheimer. Além disso, enxerga essa fase de Horkheimer como forma de resignação e conformismo. Na falta de um projeto que

---

<sup>262</sup> HORKHEIMER, Max. *Schopenhauer und die Gesellschaft*. GS, 7, p. 48.

<sup>263</sup> Cf. FREUD, S. *Mal estar na civilização*.

<sup>264</sup> RIOS, Rubén H. *Horkheimer: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2013, p. 105.

envolva uma práxis histórica diz que o filósofo “cai em uma utopia sem mediação, em um utopismo que não é mais que uma obstinação desesperada em lutar inutilmente contra o inevitável”<sup>265</sup>.

Estrada assinala o choque de duas questões em Horkheimer. Por um lado, o ideal humanista é a negação do presente, que representa o mau, a sociedade que caminha para total desumanização. Por outro lado, este ideal humanista é historicamente irrealizável. Resta somente o anseio. Horkheimer teria chegado a uma aporia: coloca a utopia como forma de superação da negação do indivíduo; por outro lado, não acredita em uma práxis histórica que possa efetivá-la. “De novo a aporia, já que não sabemos como é possível defender o indivíduo sem que o progresso técnico opere o mundo administrado que ele anuncia”<sup>266</sup>. A utopia, segundo o comentador, somente é possível diante da crença em um agente revolucionário que possa transformar a história conforme os ditames utópicos. Deste modo, Estrada conclui que a postura de Horkheimer seria antiutópica, “já que está marcada por um fatalismo histórico que de fato leva à resignação e ao ceticismo ante o irreversível do curso da sociedade”<sup>267</sup>.

Uma interpretação precisa da filosofia tardia de Horkheimer, frequentemente mal compreendida, deve proceder dessa perspectiva modesta, embora humana – uma perspectiva que é orientada analiticamente para Marx, metafisicamente para Schopenhauer, e ainda transcende os dois. Não é uma quebra abrupta como seus estágios precedentes do seu pensamento, mas antes uma sublimação dialética deles<sup>268</sup>.

Para Chiarello, a filosofia de Horkheimer irá vagar, sem estabelecer um projeto de ação, em uma aporia irreparável entre idealismo e positivismo.

A filosofia tardia de Horkheimer perderá os pontos de contato com a práxis histórica, oscilando, sem perspectiva concreta de reconciliação, entre uma verdade idealista apartada da realidade histórica e uma racionalidade positivista fadada a reiterar sistematicamente o existente<sup>269</sup>.

Matthias Lutz-Bachmann, em seu trabalho *Humanität und Religion: zu Max Horkheimers Deutung des Christentums*, mostra que a concepção de religião em Horkheimer permanece inalterada desde seu texto “Gedanke zur Religion”, de 1935, e assim traça um histórico sobre a continuidade das reflexões do filósofo em seus trabalhos posteriores. Bem como trabalha a relação de Horkheimer com outros autores que o influenciaram nesses

---

<sup>265</sup> ESTRADA, Juan A. La “última” teoría crítica de Max Horkheimer, p. 249.

<sup>266</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>267</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>268</sup> SCHIMDT, Alfred. Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy, p. 40.

<sup>269</sup> CHIARELLO, Maurício G. *Das lagrimas das coisas*: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer, p. 75.

trabalhos como Kant e Hegel.

Peter Stirk, no capítulo *Towards a Philosophy of Pity*, do livro *Max Horkheimer: a new interpretation*, faz uma contextualização histórica da filosofia de Horkheimer nos anos de 1950 e 1960. Desta forma, faz a relação entre eventos históricos e o desenvolvimento das convicções filosóficas de Horkheimer em relação àquilo que muda e o que mantém intacto. Principalmente, delinea o que o filósofo entende por sociedade administrada e o lugar do indivíduo nela. Após citar as relações da filosofia de Horkheimer com a de Marx, aponta como se aproximou de Schopenhauer. Adiante, expõe que a compaixão ganha espaço no pensamento do filósofo, como um substituto da moral. Assim, a filosofia de Horkheimer tem como principal base Schopenhauer e a teologia. No fim de sua vida, sua filosofia volta-se à religião, que tem como fundamento o anseio pela solidariedade entre seres finitos.

Ott escreve *Horkheimer's Critical Theory of Religion*, em que se dedica ao estudo acerca da teoria de Horkheimer sobre a religião por toda a sua filosofia. Para Ott, a teoria crítica da religião em Horkheimer é atravessada de influências de outros autores.

A teoria crítica da religião de Horkheimer é expressiva da negação determinada da crítica da razão e epistemologia de Kant, da lógica e metodologia da negação determinada, da crítica da economia política de Marx e Engels, do pessimismo metafísico de Schopenhauer que é qualificado pela proibição judaica de nomear o Absoluto e seu anseio pelo totalmente outro, da psicologia crítica de Freud. Todos estes elementos são traduzidos no esforço da teoria crítica de revisar e, assim, ajudar na negação das causas sócio históricas do sofrimento, exploração, opressão, infelicidade, e morte humana nas relações capitalistas reificadas da produção social<sup>270</sup>.

Sanchez editou um livro com os principais escritos de Horkheimer acerca da religião. Seu recorte temporal é a partir da volta de Horkheimer à Alemanha em 1949. Em suas palavras, “nesta seleção procurou-se incluir todos os textos que contêm alguma afirmação relevante de Horkheimer sobre a religião, sua função, sua mentira e sua verdade, e seu futuro”<sup>271</sup>.

É o que Sánchez chamou de “surpreendente valorização da religião” do último Horkheimer<sup>272</sup>. Tal orientação de sua filosofia é interpretada pelos comentadores ora como uma resignação da teoria crítica, ora como um esforço remanescente de ainda pensar a emancipação. Sanchez argumenta no sentido de desfazer má interpretações feitas acerca deste momento da filosofia de Horkheimer. Principalmente contra Habermas, ele endereça sua interpretação

---

<sup>270</sup> OTT, MICHAEL R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*, p. 104.

<sup>271</sup> SÁNCHEZ, Juan José. *Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer*, p. 47.

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 11.

àqueles que neutralizam o potencial crítico dos escritos tardios de Horkheimer. O que há de original nestes textos é que “reúnem e expressam uma voz crítica sobre a presente – e previsível– evolução da sociedade e do pensamento que tende a liquidar o que sempre, não só nesta etapa tardia, havia constituído para Horkheimer o momento de verdade da religião enquanto negação do mundo presente e anseio por justiça plena”<sup>273</sup>.

A crítica de Horkheimer à religião e, consequentemente, toda a sua teoria crítica não é baseada na negação abstrata da religião, mas a negação determinada da sua forma falsa, e.g., mito, ritual, crença reificada em um Outro projetado, conhecido, autoridade positiva na forma de padres/ministros, teologia sistemática, instituições organizadas e racionalizadas como a Igreja, para a teoria crítica mesma, agora não como crença mas como um esforço intransigente e práxis em vista da criação de uma sociedade futura melhor para todas as pessoas mas especialmente para os oprimidos. A teoria crítica da religião libera, assim, o conteúdo humano, da religião, de esperança e anseio pelo desconhecido, inominável, totalmente outro em uma nova forma racional de teoria e práxis<sup>274</sup>.

A interpretação de Sanchez, denominada por ele de *continuísta*, encontra no percurso intelectual de Horkheimer coerência em vez de resignação, reinvenção em vez de aporia. Junto a ele, Schimdt direciona sua interpretação para uma linha continuísta, sem defender quebras no *corpus* filosófico de Horkheimer.

Para Silva, o pensamento de Horkheimer não é resignado, ou conformista<sup>275</sup>. Entende o autor que a dureza das conclusões sobre a aproximação do mundo administrado e a falta de autonomia do indivíduo colaboram para gerar uma impotência teórica em Horkheimer, em que “desaparece qualquer práxis mediada pela teoria”<sup>276</sup>. E continua o comentador, “o último reduto em que o indivíduo autônomo podia ainda atuar enquanto formador de consciência capitulou perante a realidade”<sup>277</sup>. Esta impotência teórica, seria datada no momento em que o filósofo se afasta das atividades acadêmicas em 1959. Deste modo, Silva discorda de uma interpretação continuísta da filosofia de Horkheimer. Entretanto, mesmo constatando esse “desmoronamento” da Teoria Crítica de Horkheimer, comenta que:

diante do pessimismo teórico, o que fica é a busca por um sentido do humano, é a própria humanidade. Não há nenhum tipo de fundamentação teórica, mas uma declaração de solidariedade e de amor ao próximo e o desejo de que todos

---

<sup>273</sup> Ibidem, p.12.

<sup>274</sup> OTT, MICHAEL R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*, p. 96.

<sup>275</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 251.

<sup>276</sup> Ibidem, p. 269.

<sup>277</sup> SILVA, Rafael Cordeiro. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*, p. 269.

possam gozar de uma felicidade plena e universal, daí seu caráter humanitário<sup>278</sup>.

Entendemos que o pensamento de Horkheimer permanece materialista ainda em sua fase tardia. Mesmo se aliando ao pessimismo de Schopenhauer e à filosofia do conhecimento de Kant, Horkheimer continua depositário de um anseio que surge nas relações materiais entre os homens, sem que conceba uma explicação metafísica para justificar as opressões, a dominação e o sofrimento. Não há abertura para um idealismo que quer teleologizar a dor humana e colocar a marcha histórica seguindo um plano oculto e transcendente. Horkheimer permanece sóbrio quanto à forma das relações sociais, porém pessimista quanto ao seu futuro que, sem grande inversão no curso da história, caminha para uma sociedade totalmente administrada.

A reivindicação do *anseio pela justiça consumada*, pelo *totalmente outro*, por parte do último Horkheimer não está pois, sob o signo da resignação ou do retorno à religião superada, mas sob o signo da *defesa*, da *potenciação*, e da *radicalização do sentimento moral*. É, portanto, uma reivindicação em profunda sintonia com seu pensamento e sua moral materialistas<sup>279</sup>.

Horkheimer não deixa claro várias de suas afirmações feitas ao longo de sua filosofia tardia. Embora preceitue um anseio, sua forma de efetivação é obscura. Resta a expectativa de que haja realmente um anseio nas pessoas. “Trata-se de dar resposta à esperança *dos outros*, dos excluídos da felicidade. Não é questão de *resignação* ou *consolo*, mas de *justiça* e *solidariedade*”<sup>280</sup>. Como bem nota Sanchez, o momento teológico de Horkheimer não é resignação da sua teoria materialista, mas afirmação desta. Escapa de uma queda no idealismo, em que a dureza do processo histórico é deixada em segundo plano, em que o sofrimento das vítimas não encontra voz. “A reivindicação do momento *teológico* no *sentimento moral* por parte do último Horkheimer não obedece a um empenho de mistificação, mas da convicção materialista de que não há *justiça* sem *solidariedade*, de que não há *justiça* se não é *universal*, plena, consumada”<sup>281</sup>.

---

<sup>278</sup> Ibidem, p. 272.

<sup>279</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 241.

<sup>280</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>281</sup> SÁNCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: el sentimiento moral en Max Horkheimer, p. 243.

## CONCLUSÃO

A pergunta que se quis colocar é: como pode ser caracterizada a função social da religião dentro do processo de formalização da razão e ascensão do tecnicismo?

Em nosso trabalho quisemos mostrar como as alterações históricas alteraram a filosofia de Horkheimer. Dentro desse recorte, a questão da moral foi central, uma vez que se apresentava como uma forma de superação da realidade. Na década de 1930, Horkheimer acusava o idealismo de supervalorizar o indivíduo em detrimento de uma reflexão sobre a sociedade e as condições materiais de reprodução da vida. Essa crítica se justifica no empenho do autor em fundamentar a sua leitura do materialismo. Com isso, observa-se que o materialismo estava empenhado na conformação de um núcleo moral próprio, voltado tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, cuja realização tem implicação direta na felicidade em geral. Sua principal tese é a de que o materialismo reconhece este impulso congênito de busca pela felicidade pessoal e, junto a isso, a partir do caráter compassivo da moral, a felicidade de um deve implicar a felicidade outro – e de todos. É importante frisar que neste momento, a partir do texto “Materialismo e Moral”, Horkheimer constata um duplo caráter da moral: a compaixão e a política. Esta política se expressa pelo esforço prático para criar uma sociedade que garanta a felicidade de cada um, em que a atividade individual encontre nexo no interesse coletivo. Entretanto, sua face política é inviabilizada por diversos fatores sociais que Horkheimer percebe a partir de fins da década de 1930 e ao longo da década de 1940.

Em sua filosofia dos anos de 1940, da publicação de *Eclipse da Razão* em diante, a sua reflexão sobre os rumos da sociedade se torna mais trágica. Com a totalização da razão instrumental sobre a vida em geral, a meta individual racional é a autoconservação a quaisquer exigências que a situação impuser. Ser racional é adaptar-se ao *status quo*, pois a realidade como tal se apresenta imutável. Não há esperança de Horkheimer em grupos ou agrupamentos que poderiam se alinhar com uma prática de alteração das bases sociais. Sua filosofia se restringe ao indivíduo como refúgio de uma esperança por um futuro mais feliz.

Deste modo, a compaixão, junto com a religião e a teologia ganham maior espaço em sua filosofia. O pessimismo que antes, com Schopenhauer, conhecia ainda um otimismo metafísico, que ainda esperava uma redenção metafísica, perdeu seu consolo. Até mesmo o anseio, que é o que resta, está ameaçado de ser extinto pelo progresso. O anseio surge a partir da culpa dos homens que conhecem a história, que “conhecem a miséria do passado, a injustiça



do presente e a perspectiva de um futuro carente de sentido espiritual”<sup>282</sup>. Horkheimer não abandona por completo os resultados das suas reflexões sobre a moral<sup>283</sup>. Os seus traços práticos são rechaçados, mas o sentimento voltado para um futuro feliz é mantido e, sobretudo, ressaltado. Novamente, reclama a solidariedade, que deve ser comum àqueles que tenham o anseio como laço unitário. E resalta que essa solidariedade não é religiosa, não é dogmática, é uma atitude negativa. Indo mais adiante, o filósofo identifica essa “ação negativa” como sendo a própria teoria crítica. Os teóricos críticos não podem dizer o absoluto. Como já se disse, a teoria crítica não diz o que é bom, o que se ganha com o progresso, mas o preço que se paga por ele<sup>284</sup>. A teologia enquanto anseio é o que resta da teoria crítica de Horkheimer. Pois daí surge a máxima da filosofia tardia de Horkheimer “pessimismo teórico e otimista prático”. Desta forma, o pessimismo pode ser “produtivo”, mas na prática trata-se de se executar o que não é mal, de tentar melhorar a sociedade, de conservar o que é bom na cultura – que está em processo de desaparecimento – enfim, diminuir o sofrimento.

O trabalho quis, ainda, mostrar que o pensamento de Horkheimer permanece, de certo modo, materialista ainda em sua fase tardia. Mesmo se aliando ao pessimismo de Schopenhauer e à filosofia do conhecimento – ou ontologia – de Kant, Horkheimer continua depositário de um anseio que surge nas relações materiais entre os homens, sem que conceba uma explicação metafísica para justificar as opressões, a dominação e o sofrimento. Não há abertura para um idealismo que quer teleologizar a dor humana e colocar a marcha histórica seguindo um plano oculto e transcendente. Horkheimer permanece sóbrio quanto à forma das relações sociais, porém pessimista quanto ao seu futuro que, sem grande inversão no curso da história, caminha para uma sociedade totalmente administrada.

O que se empenhou com esse trabalho foi trazer a relevância do conceito de religião dentro da filosofia de Horkheimer. E, além disso, também a religião como fonte da teoria crítica como uma forma de crítica do existente. Porquanto, não somente a religião é uma forma de transcendência, para quem quer deixar o mundo, mas também uma forma de ver o mundo como passageiro. De ver a realidade dada, ou seja, a ordem injusta que se consolida, não como a

---

<sup>282</sup> HORKHEIMER, Max. *Pessimismus heute*, GS, 7, p. 231.

<sup>283</sup> Em sua última entrevista concedida no ano de sua morte, Horkheimer resalta a necessidade de se pensar a moral: Também o desenvolvimento do instrumentalismo do mundo administrado do futuro não está de forma alguma concluído. E por isso, quero dizer, precisamos hoje, mesmo a política externa, de moral. Eu acredito, até mesmo, que nós desistimos, especialmente no Ocidente, muito rápido de um julgamento moral da política. HORKHEIMER, Max. *Es geht um die Moral der Deutschen*, GS, 7, p. 482.

<sup>284</sup> “O serviço que a filosofia ainda pode prestar ao que está desvanecendo consiste em expressar este processo e suas consequências” HORKHEIMER, Max. *Religion und Philosophie*, GS, 7, p. 196.

realidade última, e sim como uma realidade mutável. É mérito de Horkheimer a coragem de apresentar a religião como saída da administração. Contudo, a sua saída é apenas indicada, ansiada. Não há um programa definido de como a solidariedade pode de fato surgir a partir da experiência de sofrimento dos homens.

O tema da religião em Horkheimer é pouco estudado, ao contrário de suas obras da década de 1930 e 1940. Com isso, espera-se contribuir com a literatura especializada<sup>285</sup>.

---

<sup>285</sup> A pesquisa tem um objeto amplo. Outros textos poderiam ser melhor usados, como os apontamentos 1949-1969, as anotações póstumas, dentro outros textos não publicados do autor. E ainda, alguns conceitos não puderam ser explorados neste trabalho, mas que poderiam enriquecer a pesquisa, quais sejam, os de família, natureza e autoridade. Soma-se a isso, a necessidade um estudo sobre a influência da psicanálise na filosofia de Horkheimer que contribuiu para o diagnóstico pessimista sobre os rumos que tomam a administração da sociedade. Estas questões poderão ser abordadas em um estudo de maior vigor e que, portanto, demandaria mais tempo.

## REFERÊNCIAS

ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press. 2011.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 7-20.

BERENDZEN, J. C. Suffering and theory: Max Horkheimer's early essays and contemporary moral philosophy. *Philosophy and Social Criticism*, v. 36, n.9, 2010, p. 1019–1037.  
<https://doi.org/10.1177/0191453710379027>

BRITTAIN, C.C. On Horkheimer, Religion, and the Normative Grounds of Critical Theology. *Critical Sociology*. Vol. 31. n. 1-2. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005.

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

ESTRADA, Juan A. La "última" teoría crítica de Max Horkheimer. *Pensamiento*, n. 171, v. 43, 1987, p. 241-257.

FREUD, Sigmund. O mal estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. *Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal estar na civilização; Esboço de psicanálise*. Trad. Durval Marcondes *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 129-194. (Coleção “Os Pensadores”).

HORKHEIMER, Max. Art and Mass Culture. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Vol. IX. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, p. 293

\_\_\_\_\_. Autoridade e família. In: \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 175-236.

\_\_\_\_\_. Autoritärer Staat. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 5, p. 293-319.

\_\_\_\_\_. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea. In: \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 95-137.

\_\_\_\_\_. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (1970)". In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 7, p. 385-404.

\_\_\_\_\_. *Eclipse of Reason*. Nova Iorque: Seabury Press, 1974.

\_\_\_\_\_. Egoismus und Freiheitsbewegung. In: \_\_\_\_\_. *Traditionelle und kritische Theorie: vier Aufsätze*. Frankfurt: Fischer, 1992, p. 95-162.

\_\_\_\_\_. El pesimismo en nuestro tiempo. In: \_\_\_\_\_. *Sociedad en transición*. Trad. Joan G. Costa. Barcelona: Península, 1976, p. 33-41.

\_\_\_\_\_. Es geht um die Moral der Deutschen. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 7, p. 480-485.

\_\_\_\_\_. Feudal Lord, Customer, and Specialist. In: \_\_\_\_\_. *Critical Theory: selected essays*. Nova Iorque: The Seabury Press, 1972.

\_\_\_\_\_. Hegel und das Problem der Metaphysik. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 2, p. 295-308.

\_\_\_\_\_. Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia. In: \_\_\_\_\_. *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. M<sup>a</sup> del Rosario Zurro. Madri: Alianza, 1982, p. 15-118.

\_\_\_\_\_. Materialismo e metafísica. In: \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 31-58.

\_\_\_\_\_. Materialismo e moral. In: \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 59-88.

\_\_\_\_\_. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, nº 12, p. 115-128, jul./dez., 2008.

\_\_\_\_\_. Pessimismus heute. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 7, p. 224-232.

\_\_\_\_\_. Theismus - Atheismus. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 7, p. 173-186.

\_\_\_\_\_. Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment In: *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Edited by Schmidt James, 359-67. University of California Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Religion und Philosophie. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 7, p. 187-196.

\_\_\_\_\_. Religión y filosofía. In: \_\_\_\_\_. *Sobre El concepto de hombre y otros ensayos*. Trad. H. A. Murena e D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1970, p. 66-77.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer y la sociedad. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Sociologica*. Trad. Victor Sánchez de Zavala, Madrid: Taurus, 1986, p. 119-129.

\_\_\_\_\_. The End of Reason. In: *Zeitschrift für Sozialforschung: Studies in Philosophy and Social Science*. Herausgegeben von Max Horkheimer, Ano 9, 1941. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, p. 366-388.

\_\_\_\_\_. Thoughts on religion. In: \_\_\_\_\_. *Critique of Instrumental Reason*. Trad. Matthew J. O'Connell. Nova Iorque: Continuum, 1974, p. 129-131.

\_\_\_\_\_. Traditionelle und kritische Theorie. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 4, p. 162-216.

\_\_\_\_\_. Zur Rechtsphilosophie. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985, v. 12, p. 261.

HORKHEIMER, Max.; ADORNO, Theodor. W. *Hacia um nuevo manifesto*. Trad. Mariana Dimópulos. Bueno Aires: Eterna Cadencia, 2014.

HONNETH, Axel. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madri: Mínimo Tránsito, 2009.

JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Londres: Heinemann, 1973.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2011.

MÁRQUEZ, José. M. Panea. Religión y utopía: la idea de una teología negativa en Max Horkheimer. In: \_\_\_\_\_. *Querer la utopía: razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996, p. 67-76.

MOLINUEVO, José. L. El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer. *Revista de filosofía*. 3ª época, Madri: Editorial Complutense, v. 1, p. 115-126.

OTT, Michael R. *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion*. Boston: University Press of America, 2001.

POLLOCK, Friedrich. State Capitalism. In: *Zeitschrift für Sozialforschung: Studies in Philosophy and Social Science*. Herausgegeben von Max Horkheimer. Año 9, 1941. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, p. 200.

PUZONE, Vladimir. F. *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Max Horkheimer*. 2008. 198 f. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RAMOS, Flamarion C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 12, p. 99-113, jul./dez., 2008.

RIOS, Rubén H. *Horkheimer: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2013.

SANCHEZ, Juan José. Compasión, política y memoria: El sentimiento moral en Max Horkheimer, Madri, *Isegoría*, n. 25, p. 223-246, 2001.

\_\_\_\_\_. Introdução: Religião como resistência y solidariedade en el pensamiento tardío de Max Horkheimer. In: HORKHEIMER, Max. *Anhele de Justicia*. Madri: Editorial Trotta, 2000, p. 11-48.

SCHIMDT, Alfred. Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy. In: BENHABIB, S.; BONß, W.; MCCOLE, J. (Org.). *On Max Horkheimer*. Cambridge: MIT Press, 1993, p. 25-48.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus. In: Schmidt, A; Altwicker, N. (Org.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt: Fisher, 1986, p. 52-78.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria L. M. O. Cacciola. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

\_\_\_\_\_. A História, a Razão e o Mandamento. In: GUIDO, H.; SAHD, L. F. N. A. E. S. (Org.). *Tempo e História no pensamento ocidental*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006, p. 143-157.

STIRK, Peter M. R. *Max Horkheimer: a new interpretation*. Hemel Hempstead/ England; Lanham/ United States: Harvester Wheatsheaf; Barnes & Noble Books, 1992.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.