

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (IFILO-UFU)

Guilherme Vasconcelos Fontoura

A formação (*Bildung*) em Max Horkheimer:

Para uma nova relação entre o ser humano e a natureza

Uberlândia

2021

Guilherme Vasconcelos Fontoura

A formação (*Bildung*) em Max Horkheimer:

Para uma nova relação entre o ser humano e a natureza

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva

Uberlândia

2021

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

F738f
2021 Fontoura, Guilherme Vasconcelos, 1991-
A formação (Bildung) em Max Horkheimer [recurso eletrônico] :
para uma nova relação entre o ser humano e a natureza / Guilherme
Vasconcelos Fontoura. - 2021.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2021.8005>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silva, Rafael Cordeiro, 1963-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDU: 1

André Carlos Francisco
Bibliotecário - CRB-6/3408



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 011SEI, PPGFIL				
Data:	Quatorze de setembro de dois mil e vinte um	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	12:00
Matrícula do Discente:	11912FIL005				
Nome do Discente:	Guilherme Vasconcellos Fontoura				
Título do Trabalho:	A formação (Bildung) em Max Horkheimer: para uma nova relação entre o ser humano e a natureza				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	História, Sociedade e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Tecnologia, Sociedade e Política				

Reuniu-se na sala de web conferência Meet Google, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Divino José da Silva – UNESP; Ana Paula de Ávila Gomide - UFU; Rafael Cordeiro Silva – UFU orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Rafael Cordeiro Silva, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Divino José da Silva, Usuário Externo**, em 20/09/2021, às 14:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula de Ávila Gomide, Professor(a) do Magistério Superior**, em 21/09/2021, às 14:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Cordeiro Silva, Professor(a) do Magistério Superior**, em 24/09/2021, às 00:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3038191** e o código CRC **5CAEA266**.

Guilherme Vasconcelos Fontoura

A formação (*Bildung*) em Max Horkheimer:

Para uma nova relação entre o ser humano e a natureza

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

Área de concentração: História, Cultura e Sociedade

Uberlândia, 14 de setembro de 2021

Banca examinadora:

Prof. Dr. Divino José da Silva

(Examinador – UNESP)

Prof^ª. Dr^ª. Ana Paula de Ávila Gomide

(Examinadora – UFU)

Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva

(Orientador – UFU)

A Cecília e Catarina, que já tanto me ensinam – e tanto ainda teremos a aprender juntos – sobre o amor;

A Iracema, Vicente, Sônia, Vinícius e Rafael – sem os quais nada me seria possível;

A Yara, em sua memória.

AGRADECIMENTOS:

Aos meus pais, Iracema Eliza de Vasconcellos Moreira e Vicente de Paula Fontoura Filho, que me formaram com seu apoio, presença e amor incondicional.

Aos meus irmãos, Vinícius Vasconcellos Fontoura e Rafael Vasconcellos Fontoura, que formaram minhas principais referências de amizade e lealdade.

Às minhas filhas, Cecília Moreira Fontoura e Catarina Moreira Fontoura, que me motivam nos momentos mais difíceis e tornam tudo mais fácil.

Ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, na pessoa do Professor Dr. Rafael Cordeiro Silva, cujas reflexões, ensinamentos, leitura atenta e contribuições valiosas tanto contribuíram para esse trabalho e para minha formação.

Há aqueles que lutam um dia; e por isso são muito bons;
Há aqueles que lutam muitos dias; e por isso são muito bons;
Há aqueles que lutam anos; e são melhores ainda;
Porém há aqueles que lutam toda a vida; esses são os imprescindíveis.

Bertolt Brecht

RESUMO:

FONTOURA, Guilherme Vasconcelos. **A formação (*Bildung*) em Max Horkheimer: Para uma nova relação entre o ser humano e a natureza.** 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia-MG. 2021.

O conceito amplo de formação é herdeiro direto da cultura grega antiga, tendo exercido papel importante na consolidação daquela sociedade e da chamada cultura ocidental. Esse conceito encontra seu correlato na modernidade através do termo *Bildung*, denotando uma capacidade de moldar os indivíduos para uma vida plena em sociedade. A experiência moderna, no entanto, representou um recrudescimento dessa acepção de educação, que cedeu lugar para a especialização e compartimentação dos diferentes campos do saber. Sua tradição, por outro lado, encontra defesa e reformulação de seus preceitos na filosofia de Max Horkheimer. Esse filósofo, em parte pelo contexto histórico em que está inserido (a saber: o século XX, dos grandes conflitos internacionais; da ascensão do fascismo; e do avanço científico-industrial), em parte pelo ímpeto que o orienta até o empenho filosófico de investigar a realidade, traz importantes reflexões sobre a formação que encontram eco no contexto atual. Embora o trabalho não conte com a leitura de uma parte de seus escritos sobre a formação (*Bildung*), especificamente aqueles que não encontram tradução do original em alemão, aqueles que são contemplados, juntamente com o apoio de outras obras do filósofo e da leitura de intérpretes de sua filosofia mais geral e, particularmente, da sua relação com a formação (*Bildung*) nos possibilita estruturar uma verificação adequada de seu tratamento ao tema. Nesse sentido, a pesquisa conta com análise bibliográfica de diversas obras do filósofo e de seus comentadores com o objetivo de elucidar o significado de suas considerações sobre a formação (*Bildung*). Ao tomar como um aspecto central de sua filosofia a relação do ser humano com a natureza, Horkheimer revela o aspecto regressivo do progresso técnico-científico que se impõe na forma da dominação da natureza. Os efeitos dessa dominação se fazem visíveis ao filósofo na forma de uma crise da razão que resulta na corrosão de ideias caras à cultura ocidental como a de indivíduo, democracia, justiça e liberdade. Esse trabalho pretende avaliar o papel da formação (*Bildung*) na filosofia de Horkheimer e seu potencial transformador, uma vez que irmanada ao trabalho filosófico de constituir e, ao mesmo tempo, criticar o estatuto da relação entre teoria e prática.

Palavras-chave: Max Horkheimer; formação (*Bildung*); crise da razão; indivíduo; natureza.

ABSTRACT:

FONTOURA, Guilherme Vasconcelos. **The formation (*Bildung*) in Max Horkheimer: For a new relationship between human being and nature**. 2021. Dissertation (Master's degree in Philosophy) - Federal University of Uberlândia. Uberlândia-MG. 2021.

The broad concept of formation is a direct heir to ancient Greek culture, having played an important role in the consolidation of that society and the so-called Western culture. This concept finds its correlated in modernity through the term *Bildung*, denoting an ability to shape individuals for a full life in society. The modern experience, however, represented a resurgence of this sense of education, which gave way to the specialization and compartmentalization of the different fields of knowledge. His tradition, on the other hand, finds defense and reformulation of his precepts in the philosophy of Max Horkheimer. This philosopher, partly because of the historical context in which he is inserted (namely: the twentieth century, of the great international conflicts; of the rise of fascism; and of the scientific-industrial advance), partly because of the impetus that guides him to the philosophical commitment to investigate reality, brings important reflections on the formation that they find echo in the current context. Although the work does not count on reading a part of his writings on formation (*Bildung*), specifically those who do not find translation of the original in German, those who are contemplated, together with the support of other works of the philosopher and the reading of interpreters of his most general philosophy and, particularly, his relationship with formation (*Bildung*) allows us to structure an adequate verification of his treatment to the subject. In this sense, the research has a bibliographical analysis of several works of the philosopher and his commentators to elucidate the meaning of his considerations about formation (*Bildung*). By taking as a central aspect of his philosophy the relationship of the human being with nature, Horkheimer reveals the regressive aspect of technical-scientific progress that is imposed in the form of the domination of nature. The effects of this domination are visible to the philosopher in the form of a crisis of reason that results in the corrosion of ideas debuting to Western culture such as that of the individual, democracy, justice and freedom. This work aims to evaluate the role of formation (*Bildung*) in Horkheimer's philosophy and its transformative potential, since it is united with the philosophical work of constituting and, at the same time, criticizing the status of the relationship between theory and practice.

Keywords: Max Horkheimer; training (*Bildung*); crisis of reason; individual; nature.

Sumário

1. Introdução	6
2. A tradição da <i>Bildung</i>	16
2.1. A Paideia grega como primeiro ideal de educação	16
2.2. Entre a Paideia grega e a Humanitas latina: continuidades e rupturas	23
2.3. O conceito de Bildung	24
3. O pensamento de Max Horkheimer	29
3.1. O materialismo interdisciplinar	34
3.2. Dominação e crise da razão.	47
3.3. Pessimismo teórico, otimismo prático.....	64
4. O conceito de <i>Bildung</i> no pensamento de Max Horkheimer	73
4.1. Horkheimer e a crítica às heranças do Iluminismo	74
4.2. Competição, liberdade e individualidade no capitalismo avançado.....	81
4.3. O papel social da formação (<i>Bildung</i>) em Max Horkheimer	94
Considerações finais.....	112
Referências	118

1. Introdução

No mundo contemporâneo, um novo conjunto de problemas passou a ganhar centralidade no debate político, econômico e social. Os movimentos sociais, que antes se constituíram de trabalhadores e sindicatos, começaram a se expandir na luta pelos direitos da natureza, das mulheres, das populações negras e LGBTQIA+, entre outros grupos chamados de minorias. Esses problemas são, em boa parte, consequência do ritmo acelerado de desenvolvimento das empresas e indústrias do período moderno. Em outras palavras, o incessante desenvolvimento do modo de produção capitalista tem ampliado algumas distorções que se refletiram na mobilização desses grupos nas sociedades contemporâneas. Tais distorções foram, em certa medida, antecipadas por vários escritos de Max Horkheimer e outros integrantes da chamada Escola de Frankfurt.

Apenas o fato de ser uma Escola de pensamento que tem produzido gerações de intelectuais interessados em renovar o trabalho desses autores frankfurtianos já poderia balizar a defesa da atualidade das ideias desenvolvidas nesse círculo. Jay (2008, p. 16), em seu prefácio à edição de 1996 de *Imaginação Dialética*, parece concordar com isso, quando escreve que “nenhuma tradição comparável de pensamento conseguiu renovar-se com tanto vigor e tão pouca repetição dogmática quanto essa”. Nesse sentido, este trabalho pretende retomar algumas reflexões de Horkheimer, cuja potencialidade ainda parece latente.

Enquanto o mundo experimenta uma nova polarização geopolítica, simbolizada na disputa entre duas potências hegemônicas e que pressiona os países a desenvolver tecnologia de ponta e se associar ou aplicar sanções econômicas a outros países, visando mantê-los sob controle, as populações de diversos países experimentam um incremento no controle social tanto na economia quanto nos costumes por meio das chamadas guerras híbridas. Em 2019, a pandemia do coronavírus chega para radicalizar ainda mais esse contexto, trazendo também a necessidade de readequar as relações culturais e socioeconômicas entre as nações, mas também entre as pessoas e seu meio. Com a pandemia, o contexto, que já era de crise social e econômica, passa a exigir novas propostas para um quadro amplo da sociabilidade humana que podem ser pensadas a partir dos diversos aspectos que se colocam na relação entre o ser humano e a natureza. Nesse sentido, cabe observar momentos importantes da história para compreendermos as heranças do passado na busca por transformar aquilo que constitui o fundamento para diversas expressões da barbárie, como a injustiça social, a dominação e a reificação do ser humano e da natureza. Ainda segundo Jay (2008, p. 18):

No trabalho do Institut sobre questões econômicas, há pouca coisa que esclareça a reestruturação do capitalismo posterior a 1973. Entretanto, é no nível de seu correlato cultural que a ascensão do sistema pós-fordista de acumulação flexível pode ajudar a explicar a permanência da Escola de Frankfurt. Pois, se Harvey tem razão, o que ficou conhecido como pós-modernismo é uma situação cultural que, de algum modo, expressa e reflete (ao mesmo tempo que às vezes lhes opõe resistência) as mudanças econômicas que podemos datar de, aproximadamente, 1973. Em contraste com muitas outras variações do marxismo ocidental, a teoria crítica achou um novo clima relativamente hospitaleiro, mais nos Estados Unidos do que na Alemanha, onde as linhas de batalha entre os pós-modernistas e os teóricos críticos da segunda geração foram nitidamente traçadas. À medida que as questões de economia política e práxis política foram marginalizadas, e que as de cultura e de estética ocuparam o centro do palco, as explorações variadas e extensas desses campos pela Escola instigaram uma renovação do interesse e das controvérsias.

O século XX foi um período marcado por conflitos e transformações sociais realizadas em diversos territórios e em diferentes contextos. Com o desenvolvimento do método científico durante todo o período moderno, deu-se início a um vertiginoso avanço das ciências em apoio ao crescente desenvolvimento das nações por meio da industrialização, ao mesmo tempo que as colocou em constantes guerras. Pode ser observado, conjuntamente ao avanço técnico-científico, o desenvolvimento de técnicas cada vez mais eficientes de homicídios e genocídios. Se essa relação marca o progresso em todo o mundo moderno, é particularmente válida para marcar o período na Alemanha. Apesar de não passar pelas revoluções burguesas com o mesmo êxito da França e da Inglaterra, que ocorreram anteriormente às tentativas alemãs (as quais têm início apenas no século XIX, mas sem produzir resultados substanciais), seu território é palco de duas guerras mundiais em que saíram derrotados. Hobsbawn (1995), ao descrever o século XX, chama o período de 1914 até o fim da Segunda Guerra Mundial de uma “Era de Catástrofe”.

Ele começa com a Primeira Guerra Mundial, que assinalou o colapso da civilização (ocidental) do século XIX. Tratava-se de uma civilização capitalista na economia; liberal na estrutura legal e constitucional; burguesa na imagem de sua classe hegemônica característica; exultante com o avanço da ciência, do conhecimento e da educação e também com o progresso material e moral; e profundamente convencida da centralidade da Europa, berço das revoluções da ciência das artes, da política e da indústria e cuja economia prevalecera na maior parte do mundo, que seus soldados haviam conquistado e subjugado; uma Europa cujas populações (incluindo-se o vasto e crescente fluxo de emigrantes europeus e seus descendentes) haviam crescido até somar um terço da raça humana; e cujos maiores Estados constituíam o sistema da política mundial.

Para essa sociedade, as décadas que vão da eclosão da Primeira Guerra Mundial aos resultados da Segunda foram uma Era de Catástrofe. Durante quarenta anos, ela foi de calamidade em calamidade. Houve ocasiões em que mesmo conservadores inteligentes não apostariam em sua sobrevivência. Ela

foi abalada por duas guerras mundiais, seguidas por duas ondas de rebelião e revolução globais que levaram ao poder um sistema que se dizia a alternativa historicamente predestinada para a sociedade capitalista e burguesa e que foi adotado, primeiro, em um sexto da superfície da Terra e, após a Segunda Guerra Mundial, por um terço da população do globo. Os imensos impérios coloniais erguidos durante a Era do Império foram abalados e ruíram em pó. Toda a história do imperialismo moderno, tão firme e autoconfiante quando da morte da rainha Vitória, da Grã-Bretanha, não durara mais que o tempo de uma vida humana – digamos, a de Winston Churchill (1874-1965).

Mais ainda: uma crise econômica mundial de profundidade sem precedentes pôs de joelhos até mesmo as economias capitalistas mais fortes e pareceu reverter a criação de uma economia mundial única, feito bastante notável do capitalismo liberal do século XIX. Mesmo os EUA, a salvo de guerra e revolução, pareceram próximos do colapso. Enquanto a economia balançava, as instituições da democracia liberal praticamente desapareceram entre 1917 e 1942; restou apenas uma borda da Europa e partes da América do Norte e da Austrália. Enquanto isso, avançavam o fascismo e seu corolário de movimentos e regimes autoritários (HOBSBAWN, 1995, p. 16-17).

No campo da atividade intelectual também podemos ressaltar vários movimentos relevantes no início do século XX, sobretudo na Alemanha. Rush (2008, p. 31) ressalta, nesse período, “a fenomenologia hermenêutica de Heidegger; o empirismo lógico do Círculo de Viena e o jovem Wittgenstein; diversas correntes do neokantismo e o marxismo humanista de Lukács”. Todas essas correntes de pensamento nutriam rivalidades entre si, elaborando críticas umas às outras, nas quais passavam a constituir seus próprios pensamentos. Podemos inserir a Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt como uma das principais correntes que se desenvolveram a partir desse ambiente de disputa entre teorias.

Nos séculos anteriores, as tentativas de unificação dos Estados alemães ocorreram de forma tardia, mas se articularam também com o apoio de diversos pensadores em torno do projeto educacional alemão. Esse esforço pode ser expresso no debate em torno da *Bildung* – conceito cunhado, dentre outros de língua alemã que designam o processo educacional ou formativo, para denotar um aspecto “estético” de formação cultural. Esse conceito, que passa a ser amplamente discutido a partir do século XVIII e tem no pensamento idealista alemão suas principais (embora longe de serem as únicas) referências, parece representar o anseio de se pensar uma “unidade espiritual” para o povo alemão, mas perde em proficuidade a partir do século XIX. Isso porque a ideia inicialmente proposta por Humboldt de distinguir as universidades – como um espaço para uma formação prática – e as academias – centradas na pesquisa e no fomento da crítica – desenvolveu-se com primazia da primeira sobre a segunda. O modelo alemão de educação superior, assim, passou a se orientar mais para a adaptação (JAY, 2008). Apesar disso, o conceito enraíza-se de tal forma na tradição do pensamento alemão que constantemente volta a ser tema dos pensadores em diversas acepções diferentes.

Este trabalho busca compreender a relevância do conceito de formação (*Bildung*) na filosofia de Max Horkheimer. Apesar de não ser considerado um tema central do pensamento desse filósofo, avalia-se a importância dessa discussão segundo o parâmetro da própria Teoria Crítica de consistir numa abordagem que se empenha em unir o teórico ao prático, instigando a mudança social e compreendendo os seres humanos como produtores de suas formas de vida e sociabilidade. O grupo que se formou no entorno de Horkheimer foi, desde o início, contrário à tendência universitária da adaptação e da formação prática, advogando em prol de um modelo de formação mais amplo.

Pretende-se contribuir para a elucidação de uma das mais importantes atividades de constituição do ser humano, a saber: a questão da formação (*Bildung*). O estudo almeja elucidar a crítica filosófica da educação a partir do pensamento de Max Horkheimer, no sentido de desvelar alguns de seus problemas, propostas e limites, e apontar para o que seriam alguns objetivos no plano de constituição do ser humano em uma nova relação com a natureza e a sociedade, tomando como base sua filosofia.

Max Horkheimer foi um filósofo nascido em Stuttgart, em 1885. Fora educado para suceder seu pai, Moritz Horkheimer, nos negócios da família, mas decidiu seguir outro caminho por influência de seu amigo Pollock. Estudou psicologia antes de trabalhar com a filosofia, tornando-se aluno de Hans Cornelius, cujas ideias, segundo Jay (2008), influenciaram consideravelmente o pensamento de Horkheimer e sua Teoria Crítica. Sua relação com Fritz Pollock também teve grande relevância na sua trajetória intelectual.

Com apenas breves interrupções, os dois se mantiveram em estreita proximidade durante toda a vida adulta. Pollock assumiu o papel do realista pragmático e prudente, a fim de deixar Horkheimer com o máximo de tempo para pesquisas. Quando menino, Horkheimer fora sumamente protegido, e, durante os anos de maturidade, Pollock muitas vezes serviu de amortecedor entre ele e um mundo ríspido. Horkheimer, como lembrou um observador, era frequentemente instável e temperamental. Pollock, em contraste, era estável e até obsessivo. A complementaridade de suas respectivas personalidades foi uma das fontes do sucesso do Institut (JAY, 2008, p. 44).

Ao ser fundado com ajuda de doações, sobretudo do comerciante de cereais Hermann Weil, o Instituto de Pesquisas Sociais pôde se tornar a estrutura adequada aos intentos de seus fundadores, podendo “contornar os canais normais da vida universitária” (JAY, 2008, p. 44) com recursos próprios. Foi, assim, criado, em 1922, um espaço propício para reelaborar uma teoria marxista, baseada na tentativa de unir teoria e prática, que pudesse trabalhar melhor as questões atuais da sociedade alemã daquele momento.

Pretende-se desenvolver uma análise da teoria social de Horkheimer, dando ênfase ao seu conceito de formação como ferramenta para a superação da crise do indivíduo e da razão.

A crise do indivíduo é típica da sociedade administrada, que reforça a condição de massa dos indivíduos, retirando deles todos os impulsos e garantias mais importantes para a formação de um eu-forte e autônomo. Isso ocorre porque a sociedade contemporânea retirou do indivíduo o controle sobre sua base econômica e sua capacidade de agir de forma livre e espontânea. Assim, em tempos de cultura de massas, que procura direcionar toda a potencialidade do indivíduo para o aumento da produtividade, favorecendo grupos econômicos dominantes, vê-se a educação fazendo coro com essa ideologia, visto que se direciona para um ensino que desenvolve apenas “habilidades técnicas voltadas para a autoconservação e aplicáveis ao fomento industrial” (SILVA, 2011, p. 175). Se antes o acadêmico era visto como homem culto, conselheiro, atualmente sua figura é a de um especialista, pois a educação hodierna se compõe de um saber “restrito a apertar botões de máquinas”, um saber baseado na razão instrumental e no conhecimento científico.

Os tempos modernos carecem de uma consciência crítica, o que se deve ao distanciamento do espiritual em relação à ciência. O autor [Horkheimer] sustenta que a dimensão intelectual não pode prescindir do avanço das ciências da natureza e da sociedade. Se esse distanciamento existe é porque a autocompreensão que a ciência faz de si mesma não dá abrigo a uma concepção de totalidade que inclua o homem como um ser pleno, dotado de vontade e consciência crítica, mas o considera enquanto simples membro da sociedade industrial (SILVA, 2011, p. 177-178).

Esse modelo de educação vigente faz referência a todo processo histórico no qual o declínio da noção de indivíduo teve um papel fundamental para a formação de uma sociedade massificada. Horkheimer demonstra, no quarto capítulo de sua obra *Eclipse da razão*, intitulado “Ascensão e declínio do indivíduo”, como a formação do indivíduo culminou na sua completa dissolução numa sociedade massificada, em que ele se vê totalmente integrado e perde seus aspectos mais importantes, como a espontaneidade e a autonomia, assim como a criticidade para avaliar o contexto no qual está inserido, a fim de superá-lo. Isso ocorre por conta de uma crise da razão, em que a razão subjetiva – que dá a capacidade aos indivíduos de relacionar objetos ou conceitos a propósitos definidos, ou seja, de operar relações entre meios para se chegar a fins – se desenvolve a ponto de subsumir a razão objetiva, que compreende a totalidade de relações e interesses dos indivíduos e a natureza em suas diversas manifestações. Em outras palavras, o método científico, que consiste em diferenciar, averiguar, classificar e calcular, ganha status único de cientificidade a partir do positivismo filosófico e passa a ser aplicado a todas as instâncias da sociedade, inclusive à educação. Horkheimer acredita que essa concepção positivista de educação possui forte relação com a dominação, na medida em que forma sujeitos treinados e modelados apenas para aplicar um método, e não para desenvolver uma consciência capaz de criticar a realidade e agir a partir da sua própria “leitura do real”. Tal avaliação é fruto

da compreensão de que qualquer pensamento materialista deve estar atento à dinâmica do processo histórico. A crítica de Horkheimer ao positivismo se dá desde seus primeiros escritos no sentido de um método que não enxerga a importância do aspecto histórico. Posteriormente, a radicalização da crítica ao positivismo é vista mais como uma percepção do filósofo de que essa tarefa constitui uma questão central para fundamentar seu diagnóstico de crise da razão, do indivíduo e da própria noção de cultura, do que uma crítica generalizada à ciência em geral.

Por outro lado, o ensino universitário nem sempre considerou o conhecimento científico desvinculado da sua relação com o todo social, como faz atualmente. Aliás, a vinculação entre o saber científico e a totalidade social estava presente na concepção original de universidade: “a formação implicava tanto a imersão na universalidade do saber quanto a sua exteriorização para fora dos muros da universidade, com o intuito de servir à comunidade” (SILVA, 2011, p. 176). Além disso, na Idade Média, os conhecimentos das ciências particulares eram tidos como momentos da filosofia que serviam à teologia.

A Teoria Crítica, segundo Honneth (2008, p. 391),

insiste, de um modo singular, em uma mediação entre a teoria e a história por meio de um conceito de uma racionalidade socialmente eficaz. Ou seja, o passado histórico deveria ser, de um ponto de vista prático, entendido como um processo de desenvolvimento cuja deformação patológica pelo capitalismo somente pode ser superada por meio da instauração de um processo de esclarecimento entre aqueles que estão envolvidos. É esse modelo de relação entre teoria e história que fundamenta a unidade da Teoria Crítica, não obstante suas diversas vozes. Seja em sua forma positiva, com o jovem Horkheimer, e com Marcuse ou Habermas, seja em sua forma negativa, com Adorno ou Benjamin, encontra-se a mesma ideia que constitui o pano de fundo de cada um dos diferentes projetos: que as relações sociais deformam de tal modo o processo de desenvolvimento histórico que somente de modo prático isso poderia ser reparado. Apontar o legado da Teoria Crítica para o novo século envolve necessariamente a recuperação da carga explosiva, que ainda atualmente pode ser detonada, da ideia de uma patologia social da razão.

Nossa ambição com o presente trabalho seria de contribuir para a renovação do debate sobre a formação no sentido da Teoria Crítica de Horkheimer, quer dizer, pretende compreender as maneiras como o filósofo se utiliza da teoria e da história para mediar a crítica sobre a formação, na esperança de encontrar, nesse empreendimento, subsídios para pensar a formação enquanto atividade destinada à efetivação da possibilidade de transformação social. O trabalho é motivado, portanto, pela análise de que muitas das reflexões que Horkheimer fizera ao longo de sua obra podem ainda ser recuperadas para fundamentar reflexões sobre a atualidade. Ele se apoia na compreensão de um conceito de formação que escapa à concepção neoliberal de funcionar como mecanismo de adaptação das pessoas ao meio social, visto que a hostilidade do

modelo capitalista e da nossa democracia para com uma parcela importante da sociedade marginalizada ainda vigora e é reproduzida por um conceito conservador de educação.

Horkheimer pretende repensar a educação, criticá-la com a intenção de reverter certa tendência de compartimentalização e industrialização da cultura, frutos do desenvolvimento do modo de produção capitalista. Ele trata a educação como formação (*Bildung*), levada a cabo tanto pela escola quanto pela família e pela sociedade, opondo-se à institucionalização da educação, que encara o processo educativo como tarefa exclusiva da escola. Para tanto, a análise de Horkheimer investiga, nas raízes da cultura ocidental, a origem da problemática relação do ser humano com a natureza e a remete aos desdobramentos da sociedade industrial – e, podemos dizer, encontra espaço profícuo para debater diversas questões da contemporaneidade, como a questão das chamadas “minorias”, o preconceito, bem como o déficit na formação que, no Brasil, se expressa nos primeiros processos educativos, como a alfabetização. Neste trabalho, teremos a oportunidade de discutir algumas dessas questões à luz do pensamento desse autor e da contemporaneidade, com foco no estabelecimento das relações de dominação técnico-científica da natureza e do próprio ser humano e suas implicações sociais e econômicas.

Tomando como referência o contexto social em que Horkheimer está inserido, um primeiro problema surge ao pensarmos a formação no âmbito de uma sociedade massificada, em que o indivíduo possui um ego enfraquecido e na qual, por isso, o papel dos pais e da comunidade na educação dos seus filhos perde espaço para as instituições formais (e informais, como a mídia) de ensino as quais, seguindo o modelo produtivo vigente, promovem um elogio à lógica industrial. A família, que possui importância fundamental na formação do caráter e nas tendências comportamentais do indivíduo, encontra-se desmantelada na visão de Horkheimer, a partir do momento em que o pai não consegue mais prover economicamente a estrutura familiar e, até mesmo, individual. Assim, sem a base econômica estável, a figura do pai está fortemente comprometida. Ele deixa de ser “o referencial adequado de autoridade a ser imitado pelo filho” (SILVA, 2011, p. 173). Na época em que o mundo burguês garantia ao indivíduo uma base econômica que o tornava um “eu forte”, a figura paterna gozava de uma autoridade na formação do caráter – além de autoridade econômica. Não obstante, no capitalismo avançado, o proletariado possui um nível de vida muito superior do que em tempos atrás, dado que ele não está mais situado numa posição antagônica em relação ao seu patrão. Pelo contrário, “A industrialização e a mecanização incessante, associadas à tendência sempre crescente de participação nos lucros da empresa, [...] propicia um padrão de vida bastante elevado, [o que] justifica o desinteresse em transcender as relações de produção vigentes” (SILVA, 2011, p. 173).

Dessa forma, à medida que o núcleo familiar perde importância na formação do indivíduo, a sua educação é relegada quase que exclusivamente às instituições, “que promovem o elogio da cultura de consumo, em vez de fomentar as capacidades intelectuais dos indivíduos” (SILVA, 2011, p. 174).

Tendo-se em vista a atualidade dessa discussão, faz-se importante compreender a noção de formação (*Bildung*) na filosofia de Horkheimer por lidar com problemas contemporâneos, como o papel da instituição escolar na educação dos indivíduos de um país, bem como o papel da família na criação dos valores e do caráter, especialmente na infância. Enquanto o primeiro ponto acusa um problema estrutural na organização social – e das instituições como a educação, a igreja etc. – o segundo ponto acusa um problema situado na própria formação do indivíduo e a influência que o “todo social” suscita nesse indivíduo, por exemplo, no desenvolvimento de uma indústria da diversão. Assim, pretende-se discutir o conceito de formação na filosofia de Horkheimer – ligada à noção de resistência e sensibilidade para a superação de uma educação massificadora – bem como sua discussão sobre a crise da razão e a crise do indivíduo nas sociedades hodiernas.

Horkheimer, em sua crítica, formula o problema em torno da necessidade de resgate dos valores éticos objetivos em detrimento da mera autoconservação humana. Para isso, é preciso enunciar o conceito utilizado aqui para designar a ética. Tal conceito é buscado em Chauí (*apud* SILVA, 2001, p. 204):

Ética é aquela parte da filosofia que se dedica à análise dos próprios valores e das condutas humanas, indagando sobre seu sentido, sua origem, seus fundamentos e finalidades. Sob essa perspectiva geral, a ética procura definir, antes de mais nada, a figura do agente ético e de suas ações e o conjunto de noções (ou valores) que balizam o campo de uma ação que se considere ética. O agente ético é pensado como sujeito ético, isto é, como um ser racional consciente que sabe o que faz e como um ser responsável que responde pelo que faz. A ação ética é balizada pelas ideias de bem e mal, justo e injusto, virtude e vício. Assim, uma ação só será ética se consciente, livre e responsável e será virtuosa se realizada em conformidade com o bom e justo. A ação ética só é virtuosa se for livre e só será se for autônoma, isto é, se resultar de uma decisão interior do próprio agente e não de uma pressão externa.

Antes de adentrar o núcleo do nosso problema, será preciso compreender as bases teóricas do pensamento social de Max Horkheimer, para relacioná-las ao seu conceito de formação (*Bildung*). Tal conceito, apesar de ser pouco trabalhado em seus textos – o que poderia apontar para uma preocupação “menor” no que se refere a outros temas mais trabalhados pelo autor – é uma importante chave de leitura de sua filosofia, na medida em que a formação é vista pelo filósofo como uma força capaz de conduzir a humanidade à transformação social. Nesse

sentido, é a formação pensada de forma ampla, como o termo “*Bildung*” nos sugere, que possibilita a saída do homem de seu estado de apatia, dotando-o da capacidade de resistência à ordem social estabelecida por meio da sensibilidade, da crítica e da amplitude de experiência (SILVA, 2001). Para isso, utiliza-se da análise crítica de Horkheimer sobre a noção de indivíduo, racionalidade e das características que fundamentam as sociedades contemporâneas. Ora, na medida em que a compreensão da ordem social vigente e do desvelamento de suas formas de manipulação de massas possibilita a ação consciente do sujeito inserido na ideologia das massas, o conceito da *Bildung* ganha importância fundamental enquanto instância da transformação social.

O primeiro capítulo consiste em elucidar a compreensão do nosso objeto específico de estudo, a saber: a noção de *Bildung* presente no pensamento de Horkheimer e na Alemanha moderna, enquanto projeto que visava à unificação nacional. Para tanto, lançaremos mão de uma breve genealogia, o que justifica uma digressão à Grécia Antiga e sua noção fundamental de Paideia, cuja tradição se desenvolve e chega à Alemanha moderna com o nome de *Bildung*. A intenção é a de que, com isso, possamos elucidar os problemas que Horkheimer aponta para o processo de formação e o caminho que pretende seguir em sua análise. O capítulo também pretende demonstrar a relação entre o projeto formativo grego e a emergência da democracia enquanto regime cujo poder deve ser emanado pelas pessoas e pelo debate público das ideias. Tanto o ideal formativo grego, quanto o desenvolvimento da democracia se configuram como heranças que fundamentam a cultura ocidental. Veremos ainda, como a elaboração dessas noções foi amparada pela forma como os gregos constituíram sua relação com a natureza externa. Como paralelo à experiência grega, a experiência alemã centrada na *Bildung* aparece como seu correlato na modernidade.

Feito isso, partiremos para o segundo capítulo, em que iremos apresentar as principais bases teóricas que fundamentam a visão de Max Horkheimer. Para isso, o estudo examinará as concepções do materialismo no pensamento desse filósofo e se lançará sobre alguns textos do autor, com vistas a compreender como ele utiliza seu método de análise para pensar sua época e os problemas desencadeados através da história e das relações humanas. Nesse sentido, o capítulo pretende trazer uma leitura do materialismo horkheimeriano na constituição de sua Teoria Crítica. Fornecerá também algumas concepções a respeito da forma como o pensador compreende a relação entre a sociedade e o indivíduo na constituição de ambos.

É preciso, portanto, partir de suas primeiras reflexões nos anos 1930, em que o filósofo se insere mais propriamente no debate do materialismo de tradição marxista. Trata-se de um pensador dialético, que pretende se utilizar da história das ideias para reconstituir os

fundamentos teóricos e históricos que construíram o mundo presente. Sua leitura crítica dos diversos filósofos, sobretudo dos mais influentes pensadores alemães, como Hegel, Schopenhauer, Kant, Marx, Freud, Weber, entre outros, orienta sua percepção e interpretação da história europeia em consonância com os problemas levantados em sua época, cujo esforço se direciona à elucidação das contradições e sua possibilidade de as superar por meio do exercício filosófico de pensar a realidade. Nesse sentido, poderíamos enunciar a compreensão de Horkheimer sobre a crítica filosófica.

Na filosofia, diferente da economia ou da política, crítica não significa a condenação de uma coisa qualquer, nem o maldizer contra esta ou aquela medida; tampouco a simples negação ou rechaço. É certo que, em determinadas condições, a crítica pode ter esses traços puramente negativos; disso há exemplos na época helenística. Mas o que nós entendemos por crítica é o esforço intelectual, e definitivamente prático, por não aceitar sem reflexão e por simples hábito as ideias, os modos de atuar e as relações sociais dominantes; o esforço por harmonizar, entre si e com as ideias e metas da época, os setores isolados da vida social; por deduzi-los geneticamente; por separar um do outro o fenômeno e a essência; por investigar os fundamentos das coisas, em uma palavra: por conhecê-las de maneira efetivamente real (HORKHEIMER, 2003b, p. 287-288).

Optamos, portanto, por utilizar esse capítulo para evidenciar os pontos mais relevantes da obra de Horkheimer: seu método e os diferentes aspectos do seu pensamento ao longo de sua vida, no intuito de delinear a abordagem capaz de fazer visíveis os problemas denunciados pelo filósofo na passagem da modernidade para a contemporaneidade. Na parte final, tentaremos – com base sobretudo em seus escritos mais claramente relacionados ao nosso tema – expor seu pensamento acerca da *Bildung*. Esse conceito está no centro deste trabalho por compreender que ele pode não só rearticular e reestruturar as relações entre o homem e a natureza, mas também pode se configurar como uma ponte entre o passado, o presente e o futuro.

2. A tradição da *Bildung*

Jaeger, na introdução de sua influente obra *Paideia: a formação do homem grego*, caracteriza a preocupação com a formação do ser humano como um traço constitutivo de toda sociedade que alcança certo nível de desenvolvimento espiritual (JAEGER, 1995). Tal afirmação compreende a noção de que o esforço por formar as próximas gerações deve contar com o desenvolvimento de certas potencialidades que caracterizam a vida social. Além disso, na medida em que o trabalho que visa formar as pessoas dentro de determinados paradigmas de uma sociedade emerge de certo estágio de desenvolvimento espiritual – termo que designa o surgimento de um ente que se expressa a partir de uma relação dialética entre cada indivíduo e o todo social, a saber, o espírito – podemos compreender que as bases para uma educação, em seu sentido mais forte, se dão em diferentes sociedades e em diferentes momentos históricos. Nesse sentido Möllman (2011) caracteriza a *Bildung* como um conceito que gera movimento, quer dizer, que se atualiza numa sociedade, num lugar e num momento específicos.

Tentaremos neste capítulo traçar algumas considerações genealógicas importantes a respeito da *Bildung* a partir de uma de suas principais referências, a saber: a noção grega de *Paideia*. Tal referência nos é dada, entre outros autores, por Jaeger (1995, p. 13), quando afirma que “A palavra alemã *Bildung* [...] é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico”. Segundo esse autor, toda ideia que articula a ação educadora com um aspecto criador e artístico em contraste com uma concepção de educação enquanto adestramento, em qualquer momento histórico, possui lastro na noção grega de *Paideia*. Assim, para compreender a relação existente entre os dois conceitos, será proveitoso recorrer ao termo grego pela sua enorme importância para a história da cultura ocidental.

2.1. A *Paideia* grega como primeiro ideal de educação

A Grécia arcaica diferencia-se de outros povos antigos (como os persas, egípcios etc.) por se fundamentar em princípios completamente novos de sociabilidade. Enquanto outras sociedades se erigiam a partir da opressão das massas pelo soberano, que era exaltado até como um deus, o Homem grego caracterizou-se por conceber em si uma potencialidade nova que trará reflexos indiscutíveis à noção de Homem na modernidade. Apesar de sofrer grande influência do contato com outros povos que lhe são contemporâneos, é só na Grécia que o conhecimento derivado dessas civilizações antigas encontra solo fértil para produzir uma acepção realmente forte do que podemos chamar de cultura e da própria vida em comunidade (JAEGER, 1995).

Um conceito central para compreender como os gregos se posicionavam no mundo é o de liberdade. Faremos, então, uma descrição dessa experiência grega articulando três termos, a saber: o Homem, a Natureza e a relação destes com o conceito de Liberdade. Diferentemente de uma acepção comum desse conceito no estágio atual da sociedade, a liberdade para os gregos não brota da mera subjetividade humana, mas nasce da compreensão de uma natureza objetiva, que possui normas e leis das quais o próprio ser humano participa.

Do ponto de vista oriental, é impossível compreender como os artistas gregos conseguiram representar o corpo humano, livre e descontraído, fundados, não na imitação de movimentos e atitudes individuais escolhidas ao acaso, mas sim na intuição das leis que governam a estrutura, o equilíbrio e o movimento do corpo. Do mesmo modo, a liberdade sofreada sem esforço, característica do espírito grego e desconhecida dos povos anteriores, baseia-se na consciência nítida de uma legalidade imanente das coisas (JAEGER, 1995, p. 10).

Tal “consciência nítida de uma legalidade imanente das coisas” é o que orienta o homem grego em direção a um modelo de sociedade aparentemente disruptivo e assimétrico em relação aos outros modelos até então existentes em outras civilizações da mesma era, como as sociedades dos povos orientais. Essa assimetria, no entanto, pode ser historicamente reconstituída. De acordo com Vernant (2009), a ruptura se dá a partir do ataque das tribos dóricas à civilização micênica, no século XII a.C., e modifica profundamente o modelo de sociedade ali instituído. Ainda em meio a divergências interpretativas no que tange ao contexto da civilização micênica, Vernant (2009) destaca alguns pontos importantes cujas interpretações, ainda que divergentes em outros pontos, concordam entre si.

A chamada civilização micênica caracterizava-se por uma forma de vida contemporânea em comparação às sociedades orientais. Sua denominada economia palaciana contava com um Rei que “concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos da soberania” (VERNANT, 2009, p. 24). Tal organização valia-se de escribas que intermediavam o controle de todos os setores da vida econômica e da atividade social. Como tudo estava no controle de um único senhor, entende-se, segundo Vernant, que não havia espaço para algo do gênero de um comércio privado.

Se existem termos que significam comprar, ou vender, não se encontra testemunho de uma forma de pagamento em ouro ou em prata, nem de uma equivalência estabelecida entre mercadorias e metais preciosos. Parece que a administração real regulamentava a distribuição e o intercâmbio, assim como a produção dos bens (VERNANT, 2009, p. 25).

A referência que Vernant faz às “ressonâncias excessivamente modernas” desse tipo de organização – caracterizada por ele como um tipo de realeza burocrática – se fará notar mais claramente com o aprofundamento deste trabalho, sobretudo a partir da análise que Horkheimer

empreende dos Estados autoritários modernos. De fato, nesses dois modelos de organização social, está presente uma lógica de “controle cada vez mais rigoroso, cada vez mais amplo”. No caso dessa forma de vida palaciana, temos a figura de um rei que controla a sociedade não só no âmbito econômico, mas também no aspecto militar e religioso.

Destaque importante para nossos intentos, como se verá posteriormente na compreensão da passagem da civilização micênica para sua fase ulterior, está no aspecto belicoso dessa sociedade, que se apoia numa aristocracia guerreira a qual se distingue como um grupo privilegiado no corpo social, embora estivesse também sujeito à autoridade do rei. Esse aspecto belicoso será convertido para um modelo de disputas em outro nível, como veremos mais adiante. Podemos destacar ainda a relativa independência das comunidades rurais, que continuariam “a trabalhar com as mesmas terras segundo as mesmas técnicas” mesmo depois de abolido o poder real (VERNANT, 2009, p. 35).

Com a derrocada desse modelo, em decorrência das invasões dóricas, deu-se lugar a um período conhecido como Idade Média grega, que serviu para produzir um novo florescimento marcado pela ruptura com a cultura hierárquica oriental, pela instituição da *pólis* como espaço da disputa política e da cultura democrática. Esse processo é marcado por algumas transformações substanciais.

A metalurgia do ferro sucede à do bronze. A incineração de cadáveres substitui em larga escala a prática da inumação. A cerâmica transforma-se profundamente: deixa as cenas da vida animal e vegetal por uma decoração geométrica. Divisão nítida das partes do vaso, redução das formas a modelos claros e simples, obediência a princípios de aridez e de rigor que excluem os elementos místicos [...] T.B.L. Webster chega a falar a esse respeito de uma verdadeira revolução: nessa arte despojada, reduzida ao essencial, reconhece uma atitude do espírito, que, segundo ele, marca igualmente as outras inovações do mesmo período: os homens já tomam consciência de um passado separado do presente, diferente dele [...]; o mundo dos mortos distanciou-se, separado do mundo dos vivos [...]; uma distância insuperável se estabeleceu entre os homens e os deuses (o personagem do rei divino desapareceu). Assim em toda uma série de domínios, uma delimitação mais rigorosa dos diferentes planos do real prepara a obra de Homero, esta poesia épica que, no seio mesmo da religião, tende a afastar o mistério (VERNANT, 2009, p. 41-42).

Mesmo que possamos defender uma ruptura entre o mundo micênico e o mundo homérico que surge posteriormente, isso não é realizado sem nenhum tipo de continuidade. Com o desaparecimento do rei divino que controlava todos os aspectos da vida econômica, social e religiosa, duas forças sociais subsistem lado a lado, a saber: as comunidades aldeãs e a aristocracia guerreira.

Entre essas forças opostas, liberadas pelo desmoronamento do sistema palaciano, que se vão chocar às vezes com violência, a busca de um equilíbrio, de um acordo, fará nascer, num período de desordem, uma reflexão moral e

especulações políticas que vão definir uma primeira forma de “sabedoria” humana. Esta *sophia* aparece desde a aurora do século VII; está ligada a uma plêiade de personagens bem estranhos aureolados de uma glória quase lendária e sempre celebrados pela Grécia como seus primeiros, como seus verdadeiros “Sábios”. [...] Essa sabedoria é o fruto de uma longa história, difícil e acidentada, em que intervêm fatores múltiplos, mas que desde o início se afastou da concepção micênica do Soberano para orientar-se num outro caminho. Os problemas do poder, de suas formas, de seus componentes, foram repentinamente colocados em termos novos (VERNANT, 2009, p. 43).

É importante salientar que, desde a queda da civilização micênica, a disputa (*ágon*) passou a ter um lugar cada vez mais central para o manejo do poder na sociedade. Com a crise de uma civilização fortemente centrada na imagem do rei todo-poderoso, uma nova forma de se pensar o poder passa a se configurar. Em Atenas, lugar em que a ruptura com o período micênico ocorreu de forma mais gradual, o rei passou a ver seu poder sendo dividido aos poucos. Temos então a figura do polemarca, que se encarrega das funções militares; os arcontes, que detêm poder político; e os basileus, relegados às funções sacerdotais. Essa nova derivação dos poderes do rei representa a noção de uma nova composição do corpo social, feito agora de partes separadas, “mas cuja mistura e fusão devem, entretanto, realizar-se” (VERNANT, 2009, p. 48). A questão a ser posta a essa altura seria: como fazer a ordem nascer do conflito? Como pensar o incremento de uma unidade ou totalidade social a partir das diferentes funções tomadas individualmente? A esse respeito, Vernant salienta uma nova forma de se pensar a disputa, o espírito de *agón*:

Poder de conflito – poder de união, *Eris-Philia*: essas duas entidades divinas, opostas e complementares, marcam como que os dois polos da vida social no mundo aristocrático que sucede as antigas realezas. A exaltação dos valores de luta, de concorrência, de rivalidade associa-se ao sentimento de dependência para com uma só e mesma continuidade, para com uma exigência de unidade e de unificação sociais. O espírito de *agón* que anima os *gene* nobiliários se manifesta em todos os domínios. Na guerra primeiramente: a técnica do carro desapareceu com tudo o que implicava centralização política e administrativa; mas por isso o cavalo não assegurara menos a seu possuidor uma qualificação guerreira excepcional; os *Hippeis*, os *Hippobotes* definem uma elite militar ao mesmo tempo que uma aristocracia da terra; a imagem do cavaleiro associa o valor ao combate, o brilho do nascimento, a riqueza de bens de raiz e a participação de direito na vida pública. No plano religioso em seguida: cada *genos* se afirma como senhor de certos ritos, possuidor de fórmulas, de narrativas secretas, de símbolos divinos especialmente eficazes, que lhe conferem poderes e títulos de comando. Todo o domínio do “pré-jurídico” enfim, que governa as relações entre famílias, constitui em si uma espécie de *agón*, um combate codificado e sujeito a regras, em que se defrontam grupos, uma prova de força entre *gene* comparável à que põe em combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser um mercado. Os que se medem pela palavra que opõem discurso a discurso formam nessa sociedade hierarquizada um grupo de iguais (VERNANT, 2009, p. 49-50).

No decorrer desse processo, portanto, os indivíduos passam a ser vistos como iguais e, como iguais, devem disputar por meio da argumentação e da própria força discursiva as melhores ideias, as leis que melhor se adéquam à sociedade. É característica do pensamento da aristocracia guerreira da Grécia essa relação de proximidade entre a rivalidade e a amizade, entre a disputa e a busca pelas melhores ideias para conduzir a vida de toda a comunidade, já que “a concorrência jamais pode existir senão entre iguais” (VERNANT, 2009, p. 50).

A Grécia se reconhece numa certa forma de vida social, num tipo de reflexão que definem a seus próprios olhos sua originalidade, sua superioridade sobre o mundo bárbaro: no lugar do Rei cuja onipotência se exerce sem controle, sem limite, no recesso de seu palácio, a vida política grega pretende ser o objeto de um debate público, em plena luz do sol, na Ágora, da parte de cidadãos definidos como iguais e de quem o Estado é a questão comum; no lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos (VERNANT, 2009, p. 11).

Todo esse processo grego de transformação política e espiritual significa também uma nova concepção da relação do Homem com a Natureza (*physis*). Quando o homem grego busca se constituir a partir de uma reflexão ontológica do mundo e da natureza, uma relação baseada num novo ideal de autonomia espiritual é erigida e direcionada a cada indivíduo. Essa relação produz um “senso inato do que significa ‘natureza’” (JAEGER, 1995, p. 10), uma concepção orgânica em que tudo está conectado. O Ser é visto por eles como uma estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica e que, portanto, possui leis de funcionamento. É dessa concepção objetiva do mundo que emergem a arte grega, sua retórica, sua lógica, até a invenção do que chamamos Filosofia.

Na Filosofia grega, manifesta-se a percepção clara de uma ordem permanente. Enquanto os outros povos criavam seus códigos de leis com base na vontade totalitária de seus reis, os gregos buscavam “a lei que age nas coisas” e procuravam reger por ela a vida e o pensamento (JAEGER, 1995, p. 12). Portanto, o que queremos demarcar aqui é a importância da ascensão desse novo tipo de Homem, inaugurada na Grécia e que configura e acompanha, com algumas transformações, toda a chamada cultura ocidental, bem como aquilo que chamamos de humanismo. Nesse sentido, a formação/criação do Homem vivo é o projeto mais caro para o povo grego.

Ainda que possamos compreender que a ação educativa se constitui – de modo informal e tendo como fim a própria sobrevivência da espécie – juntamente da própria existência humana (XAVIER, 2016), é com os gregos que a educação passa a representar o esforço último de uma comunidade, com o objetivo de formar um tipo elevado de Homem (JAEGER, 1995). Tal visão

parece jogar, primordialmente, com dois elementos que foram fundamentais para a Filosofia, pelo menos até a modernidade: a relação entre o universal e o particular.

Flusser, num artigo de 1961, descreve a formação da cosmovisão grega a partir de um choque entre diversos povos, e segundo ele “Nunca foi conseguida uma síntese dessas influências heterogêneas pela religião grega. Jamais esta se tornou um organismo fechado, uma igreja” (FLUSSER, 1961, p. 207). Desse choque, portanto, distinguiram-se duas tendências que se desenvolveram com constante influência uma sobre a outra. Flusser, dessa maneira, estaria descrevendo as cosmovisões as quais se referem ao que ele chama de religião olímpica (que desvela uma relação de dependência do homem aos desígnios dos deuses, ou seja, da vontade objetiva do mundo e do cosmos) e de religião órfica (mais interessada no domínio das forças que constituem o cosmos). Orfeu teria sido aquele que “proporcionou aos mortais os meios de vencer o mundo” (FLUSSER, 1961, p. 209). Nessa imagem, o homem grego se posicionaria entre a intenção de dominar a natureza e suas expressões (religião órfica) e, ao mesmo tempo, de ajustar sua vontade à vontade dos deuses (religião olímpica) a partir da constatação de que a domesticação das forças da natureza é, de certa forma, uma tarefa impossível. O mundo, ao se dividir entre os aspectos de um ser vivo de proporções absolutas e de um mistério, mostra-se para o homem ao mesmo tempo que resiste a qualquer tentativa de ser dominado por ele.

Portanto, uma das imagens que o homem grego tinha do mundo era a de um grande ser vivo (FLUSSER, 1961).¹ Como um ser vivo, o mundo também possui um comportamento ordenado, do qual se torna possível derivar leis específicas de funcionamento. Assim, o homem é visto como um microcosmo, “uma cópia do mundo em miniatura” (FLUSSER, 1961, p. 208). Daqui advém a ideia de uma relação orgânica entre universal e particular, o cosmos e o homem, em que cada “particular” carrega em si aspectos do “universal”, tornando possível a sua compreensão a partir da derivação dialética entre os termos. “Portanto serve como medida para o mundo (*anthropos metron panton*), e conhecendo-se a si mesmo (*gnoti se auton*) conhecerá, de certa forma, o mundo inteiro. O homem experimenta dentro de si a lei que rege o mundo” (FLUSSER, 1961, p. 208).

Essa percepção dialógica alicerça toda a *Paideia* grega, fundando um tipo de homem que possui uma estrutura dupla: corpórea e espiritual. O homem grego é, portanto, indivíduo (na sua dimensão corpórea), ao mesmo tempo que compartilha a sua essência com o mundo –

¹ “A imagem do mundo que nos oferece esta religião é a de um organismo vivo. As partes do mundo são seus órgãos, os processos do mundo são seu metabolismo. Esse organismo move-se de forma ordenada e rítmica, inspira e expira. Dentro desse movimento corresponde um lugar e um papel determinado à toda parte do mundo” (FLUSSER, 1961, p. 208).

a natureza e os outros seres – (em sua dimensão espiritual). Daí advêm as noções de comunidade, cultura e de educação:

A natureza do Homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, cria condições especiais para a manutenção e transmissão da sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais damos o nome de educação. Na educação, como o Homem a pratica, atua a mesma força vital, criadora e plástica, que espontaneamente impele todas as espécies vivas à conservação e propagação do seu tipo. É nela, porém, que essa força atinge o mais alto grau de intensidade, através do esforço consciente do conhecimento e da vontade, dirigida para a consecução de um fim (JAEGER, 1995, p. 3-4).

É, portanto, na preocupação com a educação (pensada como um “esforço consciente do conhecimento e da vontade”) que o ser humano busca transformar o mundo natural e a si mesmo, visando um fim mais elevado. A educação, para os gregos, parte, então, (i) do esforço individual de conhecer a si mesmo em sua relação com o mundo e, também, (ii) do esforço coletivo de produzir, a partir da sua relação consigo, com o mundo e com os outros, a “formação de um elevado tipo de Homem” (JAEGER, 1995, p. 7), capaz de compor um tipo igualmente superior de comunidade. Esse aspecto salienta o inevitável entrelaçamento dos campos epistemológico e político que emerge dessa cultura. A busca dos gregos pelo conhecimento dá-se, portanto, no sentido de buscar o equilíbrio perfeito entre o indivíduo e a comunidade, ou seja, entre o universal e o particular. O equilíbrio manifesta-se de maneira mais clara, como vimos, a partir do surgimento da *pólis*.

Segundo Vernant (2009), duas questões são centrais para essa invenção: (i) a palavra como principal instrumento de poder e (ii) a plena publicidade das manifestações da vida social. A primeira sugere que as melhores propostas deverão vencer os debates pela sua própria natureza superior, orientando, assim, a sociedade para a perfeição e o equilíbrio; a segunda assenta o inestimável valor de interesse público na formação da sociedade.

Essa exigência de publicidade leva a apreender progressivamente em proveito do grupo e a colocar sob o olhar de todos o conjunto das condutas, dos processos, dos conhecimentos que constituíam na origem o privilégio exclusivo do *basileus*, ou dos *genes* detentores da *arché*. Esse duplo movimento de democratização e de divulgação terá, no plano intelectual, consequências decisivas. A cultura grega constitui-se, dando a um círculo sempre mais amplo – finalmente ao *demos* todo – o acesso ao mundo espiritual, reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal [...]. Mas esse desenvolvimento comporta uma profunda transformação. Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravante, a discussão, a argumentação, a polêmica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político. O controle constante da comunidade se exerce sobre as criações do espírito, assim como sobre as magistraturas do

Estado. A lei da *pólis*, por oposição ao poder absoluto do monarca, exige que umas e outras sejam igualmente submetidas à “prestação de contas” [...]. Já se não impõem pela força de um prestígio pessoal ou religioso; devem mostrar sua retidão por processos de ordem dialética (VERNANT, 2009, p. 55-56).

É a partir da invenção da *pólis*, portanto, que os indivíduos poderão ser medidos como iguais, e é na busca de uma sociedade em perfeito equilíbrio (entre os homens, mas também entre eles e a natureza) que o pensamento passa a ter um valor realmente formativo, capaz de moldar a imagem de um homem livre (para pensar) e vivo, quer dizer, que possui o poder de se autoformar.

A descoberta dos gregos é, portanto, não o *eu* subjetivo, mas “a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana” (JAEGER, 1995, p. 14). Ideia esta que, posteriormente, se configura no termo *humanismo*, o qual defende “a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser” (JAEGER, 1995, p. 14). Ressalta-se, junto dessa preocupação, a existência, portanto, da sua sombra, seu contrário: a ideia de que o Homem *pode* adquirir formas diversas, inclusive formas que seriam contrárias à *verdadeira forma humana*. A ideia de Homem requer uma busca por sua validade universal e normativa, que, por sua vez, não é rígida nem definitiva, por mais que seja reconhecível em seus diversos estágios. Essa concepção justifica a posição de não encarar o processo formativo como um método específico, a partir de receitas ou fórmulas pedagógicas definitivas.

2.2. *Entre a Paideia grega e a Humanitas latina: continuidades e rupturas*

A *Paideia* grega, enquanto uma tradição humanística, prolonga-se até a ascensão do Império Romano como *Humanitas*, um ideal de educação que cultiva os valores formulados nos moldes do projeto grego de formar uma imagem universal de homem culto e livre. Entre os principais representantes da *humanitas*, como uma noção de educação ampla, ao mesmo tempo erudita e de cultura geral, temos as figuras de Cícero e Sêneca. Enquanto o primeiro defendeu uma formação sólida baseada na capacidade de argumentar e se comunicar com exatidão, tendo na argumentação e fundamentação filosóficas seu centro de articulação, o segundo se insere na defesa de uma vida feliz a partir do domínio das paixões, da tranquilidade da alma perante a efervescência dos sentidos e da busca pela satisfação imediata dos prazeres.

Assim, embora a *humanitas* possa estar situada na mesma linha de tradição da *paideia*, Xavier (2016) chama a atenção para as diferenças entre a educação grega e romana, que podem ter justificado a decadência da segunda.

A característica geral e acentuada da educação romana era o pragmatismo, ou seja, uma educação voltada para o modelo prático-social e o método imitativo foi seu principal fundamento. Enquanto os gregos primaram por uma

educação liberal, sobretudo a partir do período clássico, e tinham seus heróis como semideuses, já “[...] os heróis romanos, ao contrário, podiam ser imitados por todo menino romano [...]. O jovem romano tinha de tornar-se piedoso, respeitoso, corajoso, varonil, prudente, honesto pela imitação de seu pai e de outros romanos”, considerados heróis de seu país (Pilleti et al., 2007, p. 15).

Outras atividades educativas praticadas pelos gregos também não eram aceitas pela educação romana, como: ginástica, dança, música, etc. Essas atividades eram consideradas como atividades estimuladoras à afeminação pelos romanos (XAVIER, 2016, p. 96-97).

Segundo esse comentador, a decadência da educação romana deu-se graças a um tipo de “educação elitista e ao desprezo intelectual da grande massa constituidora do grande Império Romano” (XAVIER, 2016, p. 97). O Império Romano simbolizou, nesse sentido, o declínio de um modelo educacional que se reserva a ser apenas um ornamento distintivo das classes mais favorecidas, perdendo de vista aqueles objetivos de se produzir uma formação de caráter universal aos indivíduos, objetivando um elevado tipo de sociedade. O que parece ter se perdido aqui foi justamente a ideia de uma educação atenta em conciliar o universal e o particular na relação entre a sociedade e cada um de seus indivíduos.

2.3. *O conceito de Bildung*

Na modernidade, essa tradição encontra novas formulações a partir do Iluminismo ou Esclarecimento (*Aufklärung*). A ideia de *Bildung*, que também remonta ao espírito grego, floresce no período histórico de afirmação da burguesia alemã (MÖLLMANN, 2011) e se articula (com Humboldt, Fichte, Schleiermacher, entre outros teóricos da época) ao propósito de construir o Estado alemão a partir da ideia de que a formação do Homem está essencialmente vinculada à noção de Homem como ser político (JAEGER, 1995, p. 16). O fato de buscarmos tal conceito na Antiguidade não deve significar, no entanto, um anseio por retornar à cultura daquela época, mas sim à concepção de que abordar a tradição dessa ideia é extremamente importante para a compreensão mais exata do pensamento de Horkheimer a respeito do tema.

Bildung, conforme Britto (2010), deriva do alemão arcaico *bildinge* (ideia figurativa). Sua origem advém da mística medieval, a partir dos trabalhos de Meister Eckart (1260-1328) e Jacob Böhme (1575-1624), e assinala a preocupação em formar o homem à imagem de Deus (MÖLLMAN, 2011; BRITTO, 2010). O termo torna-se mais conhecido pelas ciências naturais apenas no século seguinte, figurando no dicionário *Zedler*, que o relaciona à constituição de embriões no ventre das mães.

O conceito de *Bildung* [...] recebeu sua cunhagem aproximadamente entre 1770 a 1830, e na história da filosofia, literatura e pedagogia aparece articulado aos movimentos do iluminismo tardio, idealismo filosófico e

pedagógico, período literário alemão clássico, neo-humanismo e romantismo. Na pedagogia, a reflexão em torno da *Bildung* não ocorre como uma disciplina autônoma, mas sim entremeada nas discussões históricas, culturais, artísticas, filosóficas, estatais, antropológicas, poéticas, autobiográficas e em trocas de correspondências (KLAFKI, 2007 *apud* MÖLLMANN, 2011, p. 17).

Apenas na segunda metade do século XVIII que o termo foi ganhar uma acepção mais filosófica articulada com a questão da educação. Suas formulações clássicas remetem à ascensão da burguesia, à reivindicação de direitos e liberdades defendidos por essa classe e ao desenvolvimento técnico-industrial. Trata-se de um momento histórico em que a sociedade retoma aspectos da Antiguidade grega e do Renascimento. Tais aspectos podem ser sintetizados na busca por um sujeito capaz de autodeterminação racional – portanto, que se identifica com valores como autonomia e liberdade. Inserem-se, desse modo, no período das revoluções burguesas e da tradição iluminista (MÖLLMANN, 2011). De acordo com Nicolau (2016), os pensadores iluministas passaram a atacar as escolas religiosas e o próprio currículo latino, por volta do século XVIII, defendendo que o Estado deveria se empenhar na organização de um sistema educacional capaz de ensinar não só habilidades práticas, mas também ética e moral sem a influência das doutrinas religiosas.

Por volta do século XVIII, as escolas de ensino fundamental de diversos reinos, influenciadas por esses ideais iluministas, tinham sido cada vez mais separadas das igrejas, ficando paulatinamente sob a direção de autoridades do Estado. Ainda que incluíssem a religião e os valores cristãos em seus currículos, esses não eram os modelos de formação, tampouco o cristianismo, ou a Bíblia, ou as distintas formas de espiritualidade religiosa. Seus princípios estavam postos na cidade, nos suportes do Estado, no âmbito familiar, muito ligados à ciência experimental, às formas e regras da racionalidade, às formas do trabalho diário, contínuo, às necessidades dos diversos setores da população e aos fins da indústria nascente, do urbanismo e da civilização. É um período no qual o sagrado da civilização substitui o sagrado da religião (NICOLAU, 2016, p. 394).

Talvez o pensamento que represente a melhor formulação teórica do Iluminismo seja o de Immanuel Kant, para quem a educação seria uma atividade imprescindível ao homem, responsável por torná-lo “um verdadeiro homem” (KANT *apud* SILVA, 2001, p. 200). Kant, em sua preocupação fortemente voltada ao indivíduo, defende a necessidade do uso público da razão como condição da ação livre. Para ele, o homem cria-se mediante a transformação da própria natureza pelo esclarecimento, no processo de formação.

Por outro lado, aqueles que adotam um comportamento passivo diante da natureza, que não buscam relacioná-la com o esclarecimento, estão condenados à ação inconsciente, despojada de autonomia e autoridade. Nesse sentido, só é capaz de agir livremente aquele que

rejeita qualquer tipo de dominação e busca o esclarecimento – o desenvolvimento da sua capacidade racional.

Portanto, a capacidade de fazer uso da razão é, ao mesmo tempo, produto do trabalho humano (o que quer dizer que não se nasce “esclarecido” nem livre) e condição para a busca da liberdade. Desde que essa capacidade racional possa ser desenvolvida em cada indivíduo, uma educação pensada na busca pela perfeição humana é um objetivo que deve ser visado não só por cada um, mas por toda a sociedade como possibilidade de conquista de um interesse comum. A educação, assim, é o interesse comum que busca tornar visíveis todos os outros interesses.

Nesse sentido, podemos dizer que o processo do esclarecimento adquire para Kant aspectos didáticos e pedagógicos, pois, pelo uso público que os indivíduos venham a fazer da razão, determinadas questões de interesse geral são discutidas publicamente de forma detalhada e compreensível e é por meio delas que os indivíduos aprimoram a capacidade de interrogarem-se a si mesmos e de pensarem por conta própria, fazendo da própria razão o juiz da verdade (SILVA, 2001, p. 202).

Diferentemente da liberdade entendida pelos gregos, tal conceito sofre, no Iluminismo, modificações tributárias das novas concepções a respeito do Homem e da Natureza. O Iluminismo representa uma tradição emancipada da crença na influência divina sobre os caminhos trilhados pela humanidade. A visão de mundo iluminista desenha uma realidade secularizada, em que o homem se depara com uma natureza que ameaça destruí-lo. Sob tal ameaça, o sujeito diferencia-se radicalmente da natureza e esforça-se para dominá-la, mediante uma razão guiada pelo método científico. Os fenômenos naturais não são mais entendidos como expressão da vontade dos deuses, mas como encadeamento de ações e reações cientificamente explicáveis.

Tal separação remete o conceito de liberdade à subjetividade do próprio sujeito. A liberdade é entendida como o direito do homem de agir no mundo segundo suas próprias determinações. Para seu incremento, portanto, o homem deve conhecer e dominar a natureza, deve superar seu potencial ameaçador como forma de garantir a autonomia humana no mundo. É nesse sentido que Kant defenderá o esclarecimento contra qualquer tipo de tutoria externa.

O homem reluta contra a tutoria exterior, seja ela imposta pela natureza, seja pelos mitos, Deus ou outra entidade referencial, para ser seu próprio dono. Há uma autoconfiança muito grande, assim como uma confiança na ciência que emerge. Nesse sentido, *Bildung*, no seu berço clássico do idealismo alemão, traz em seu bojo uma ideia de um homem que se autodetermina, que não é guiado por um fundamento teológico, nem pela natureza. O homem formado procura se autoeducar e participar de um ideal de humanidade onde se espera uma transformação social através da formação individual (HERMANN, 2009 *apud* MÖLMANN, 2011, p. 18).

O interesse pela *Bildung* é levado a cabo, primeiramente, pela tradição filosófica do idealismo alemão, com Fichte, Schleiermacher e Humboldt (MÖLLMANN, 2011; NICOLAU, 2016; BRITTO, 2010; TERRA, 2016). Esse intento está articulado, como projeto, à tentativa de unificação de uma Alemanha até então dividida e configura-se a partir de uma nova política de estado para as universidades germânicas durante o reinado de Friedrich Wilhelm III. O então Rei prussiano haveria defendido essa estratégia com a concepção de que o Estado teria de substituir por forças espirituais o que perdeu em forças físicas, numa referência à perda de territórios para a França de Napoleão (TERRA, 2016).

Kant já havia criticado as universidades alemãs por não darem o devido valor às humanidades, privilegiando as faculdades de Direito, Teologia e Medicina, consideradas superiores por seu caráter utilitário (TERRA, 2016).

O projeto da *Bildung* parece ficar mais claro a partir da fundação da Universidade de Berlim, com o apoio intelectual de Fichte, Schleiermacher (séc. XIX) e, principalmente, Humboldt, que toma influência da perspectiva liberal de Schleiermacher (defesa da autonomia do professor e do aluno em relação à pesquisa, distanciamento entre Estado e universidade). Esse projeto prussiano de reforma educacional, levado sob forte influência de Humboldt, está também contextualizado nas grandes aspirações representadas pelo Iluminismo, marcado por uma contundente confiança na capacidade racional de formar o homem e a sociedade.

Dentre uma série de objetivos de caráter mais formal/técnico (como a inseparabilidade de ensino e pesquisa, os estudos monográficos, aulas em laboratórios, a liderança pela cátedra, entre outros), Terra (2016) destaca também a centralidade da filosofia, das ciências e das artes, competindo no mesmo nível das faculdades de direito, teologia e medicina, e uma noção de formação individual e coletiva, buscando uma unificação “espiritual” da nação, como estruturantes do novo modelo de universidade alemã. Esses objetivos de caráter mais formal podem ser compreendidos como um esforço de relacionar uma educação estatal desvinculada de qualquer doutrina religiosa com os anseios em se produzir uma sociedade unificada a partir da racionalidade científica.

Essa intenção não parece, no entanto, reduzir a compreensão da *Bildung* à mera instrumentalidade. De fato, os filósofos alemães do Iluminismo constantemente denotavam o caráter artístico, cultural e até espiritual da *Bildung*. “Nessa [...] perspectiva, repudia-se, consistentemente, como ideal formativo, o mero conhecimento instrumental ou ‘utilitário’, compreendido como unilateral e insuficiente” (NICOLAU, 2016, p. 390). Horkheimer está atento a essas questões. Seu projeto de juventude, o materialismo interdisciplinar, dialoga com o intento de buscar na relação entre as diversas ciências particulares e a filosofia um modelo de

teoria capaz de articular o particular com o universal. Cabe nesse momento, portanto, falarmos um pouco sobre as especificidades de seu materialismo e o modelo de sociedade que essa abordagem permite desvelar. Além disso, a noção de “tornar-se propriamente humano”, que a razão não é mais capaz de garantir, remonta à noção grega de *Paideia*, que tem na *Bildung* o seu reflexo mais eloquente na modernidade (JAEGER, 1995). As reflexões de Horkheimer sobre a *Bildung*, embora presentes em vários escritos anteriores, tornam-se mais comuns a partir do regresso à Alemanha entre os anos 1950 e 1960 e emergem de sua crítica da razão dominadora.

3. O pensamento de Max Horkheimer

No dia 24 de janeiro de 1931, Horkheimer fez seu discurso oficial por ocasião da retomada da cátedra de filosofia da Sociedade e da direção do Instituto de Pesquisas Sociais. Era uma obra-prima de prudência quanto à forma. O tema pode ser resumido em linhas gerais da seguinte maneira:

A história do idealismo alemão clássico culmina na filosofia hegeliana da sociedade. Segundo ela, o sentido da existência do indivíduo residiria na vida do conjunto ao qual ele pertence. Por trás do pouco caso que faz da felicidade e da virtude do indivíduo, a especulação idealista permite ver sentido e razão. Durante o século XIX, começaram-se a entrever, no progresso da ciência, da técnica e da indústria, os meios que permitiriam tornar a totalidade social cada vez menos arbitrária e injusta para o indivíduo e, portanto, menos exigente em termos de sublimação. Essa esperança foi decepcionante. A necessidade de sublimação tornou-se ainda mais forte. As premissas da filosofia atual da sociedade tentam dar uma resposta a isso. Mas é um conceito da filosofia, a partir de agora irrecusável, um conceito que a funda. O estado atual do conhecimento exige uma interpenetração crescente da filosofia e das ciências. Tanto em sociologia como na discussão em filosofia, uma questão impôs-se como central: as relações entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as modificações do ambiente cultural. Mas essa questão não passa nunca de uma formulação, adaptada aos métodos atualmente disponíveis e às problemáticas atuais, da velha questão filosófica da relação entre razão particular e razão geral, entre vida e espírito. Para chegar a enunciados controláveis, é preciso, necessariamente, limitar a problemática a grupos sociais precisos e a épocas precisas (WIGGERSHAUS, 2002, p. 70).

Na Introdução de *Teoria crítica I – uma documentação*,² Matos (2011) menciona o fato de que a tradição marxista havia tomado uma orientação mecanicista ou cientificista com o leninismo, afastando-se de seu núcleo filosófico presente nos escritos de Marx.³ Essa análise compreende a importância de obras como *História e consciência de classe*, de György Lukács, e *Marxismo e Filosofia*, de Karl Korsch, que simbolizaram um retorno do marxismo desde a filosofia de Hegel por meio do conceito de fetichismo. Trata-se de um debate importante no âmbito do contexto alemão, em que a tradição intelectual havia se desenvolvido até seu ápice por meio do pensamento idealista. Essa menção é importante, porque remonta às origens do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, criado a partir do debate gerado por essas obras. O pensamento materialista, na Alemanha, foi objeto de críticas recorrentes que apontavam para a insuficiência de uma teoria que partia do real, o que impossibilitaria abordar problemas por um enquadramento verdadeiramente amplo. Para isso, a tradição idealista acreditava ser necessário abordar a questão do absoluto. É característica do idealismo a busca por um universal racional na elaboração de uma teoria capaz de elucidar o real a despeito de suas transformações ao longo

² Publicada pela editora Perspectiva, com tradução de Hilde Cohn. Utilizamos a reimpressão de 2011.

³ Podemos citar, como referência, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, escrito por Marx em 1844.

do tempo, enquanto o materialismo estaria inserido na percepção de que a investigação deveria partir do que é concreto, o que confere à ciência um papel central. Horkheimer, embora seja um materialista convicto, confere grande importância à tradição idealista alemã. De fato, o pensador compreende que essa tradição de pensamento foi capaz de fornecer o referencial para a elaboração teórica da crítica à realidade.

Essa constatação advém de seu primeiro discurso como diretor do Instituto de Pesquisas Sociais. Horkheimer salienta que o pensamento idealista, embora tivesse a tendência a abordar os problemas da ciência, do direito, da arte e da religião enquanto problemas filosóficos de um ponto de partida subjetivo, possui em Hegel seu primeiro expoente capaz de remeter a essência racional do ser humano à história.

Para Hegel, a estrutura do espírito objetivo, que realiza na história os conteúdos culturais do espírito absoluto, ou seja, a arte, a religião e a filosofia, não emerge mais da análise crítica da personalidade, mas da lógica dialética universal; seu curso e suas obras não são frutos de decisões livres do sujeito, mas do espírito dos povos dominantes que se sucedem através das lutas da história. A determinação (*Bestimmung*) do particular cumpre-se no destino do universal; a essência, o conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence. Com Hegel, o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa filosofia social: a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, e que constitui o terreno para as criações da cultura absoluta, se identifica agora com o conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor e conteúdo (HORKHEIMER, 1999, p. 122).

Em Hegel, a aparente infelicidade dos povos constituída na percepção da realidade imediata é transfigurada pela filosofia em um ideal racional que conduz a história à realização desse ideal e ao bem-estar das pessoas mediante a existência do Estado. Com o declínio desse pensamento, ganham espaço tanto o positivismo, ao enunciar o primado do interesse individual sobre a noção idealista de totalidade, quanto o pessimismo schopenhaueriano na percepção pessimista da história capaz de denunciar a barbárie e a injustiça existentes no mundo. Horkheimer, sobretudo na fase tardia de seu pensamento, expressa sua identificação com o pessimismo de Schopenhauer, mas o materialismo positivista será alvo de constantes críticas. Ao criticar tanto o idealismo hegeliano quanto o materialismo positivista, Horkheimer posiciona-se numa espécie de caminho do meio, em que pretende reabilitar o materialismo de sua incapacidade de forjar o conceito de totalidade sem precisar recorrer ao conformismo idealista que projeta no pensamento abstrato um conforto contra a percepção da injustiça e da barbárie no mundo concreto e na história.

A teoria materialista, depois de ter na obra de Karl Marx suas formulações mais completas, havia sido desenvolvida também pelo positivismo lógico do Círculo de Viena, cujas

ideias foram severamente criticadas por Horkheimer. Dentre os herdeiros do materialismo dialético, o mais proeminente desde Marx foi Geörgy Lukács.

A obra *História e consciência de classe*, de Lukács, é decisiva para Horkheimer pelo interesse em comum entre ambos a respeito da relação entre teoria e prática (SILVA, 2011). Nesse sentido, a obra de Lukács teria sido responsável por “revigorar o marxismo” (SILVA, 2011, p. 42) e produzir, em Horkheimer, grandes motivações, tanto em alguns pontos de concordância como também de crítica. Do embate com as ideias do jovem Lukács, Horkheimer forja críticas ao marxismo que irão definir em grande parte a trajetória intelectual da Teoria Crítica.

Uma das diferenças entre esses dois eminentes pensadores está na concepção de que o proletariado seria o sujeito histórico. Para Lukács, apenas por meio do ponto de vista do proletariado seria possível formular um conhecimento cujo caráter falso da ideologia burguesa não impediria o sujeito de agir de forma a superar a imediaticidade intransponível para a classe burguesa. Esse ponto de vista foi criticado por Horkheimer, que enxergara, na sociedade alemã dos anos 1930, uma realidade oposta.

A passagem do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista (*Spätkapitalismus*) provoca mudanças substantivas para os trabalhadores. De um lado, diminuía a taxa de ocupação permanente de um trabalhador em função do desenvolvimento das máquinas. Isso aumenta o número de desempregados. Por outro lado, os trabalhadores que alcançaram um nível de estabilidade, em função de conquistas passadas do movimento operário, prosperaram financeiramente e estão muito distanciados em relação à situação econômica que tiveram nos tempos de Marx. Apenas o chamado lúpen-proletariado não prosperou. Esses dados são significativos, pois atestam a diferenciação de interesses do proletariado. Existiriam, então, interesses dos regularmente ocupados e dos desempregados, o que compromete a unidade e a solidariedade de classe. Sob esse aspecto, os trabalhadores estáveis não fazem da mudança do sistema uma prioridade existencial. Efetivamente, não valeria a pena lutar por um sistema socialista, já que para estes trabalhadores a diferença de nível é tão pouco significativa que o apego à segurança acaba prevalecendo como a diretriz principal de suas vidas profissionais. Visto que a mudança não é algo urgente, a ação político-revolucionária fica debilitada. Em um outro nível, os que precisam de mudança, pois sofrem com a miséria, não têm a mesma capacidade de organização político-sindical que os trabalhadores estáveis. Este é mais um aspecto que dificulta a ação revolucionária (SILVA, 2011, p. 31-32).

A defesa que Lukács fazia do proletariado como sujeito histórico seria o índice de um determinismo idealista subjacente ao pensamento marxista. Assim, Horkheimer argumenta que o materialismo dialético deve ser reformulado de maneira a revelar os aspectos anacrônicos oriundos de sua formulação marxista. Postulados como a identificação do proletário enquanto sujeito revolucionário e da emergência determinista do socialismo/comunismo como superação

ao capitalismo haviam se convertido em dogmas e impossibilitavam a reorganização de uma teoria materialista da sociedade.

Apesar de tais críticas, as primeiras obras de Horkheimer traziam uma interlocução crítica com a obra de Karl Marx. Sob a direção de Carl Grünberg, o Instituto de Pesquisas Sociais contava com um trabalho mais comprometido com a tradição marxista por meio dos *Grünberg Archiv* (1911-1930). Sob a direção de Horkheimer, a partir dos anos 1930, a tônica dos trabalhos do Instituto de Pesquisas Sociais se detém na revisão e aplicação do método materialista como ferramenta para a compreensão social na atualidade. Para isso, o novo diretor percebe a necessidade de unir contribuições de outros pensadores, como Kant, Weber, Freud e Schopenhauer. Primeiro, pretende-se ressaltar a forma como Horkheimer interpreta o marxismo e sua compreensão do materialismo como um método que transcende o fato puro.

Em seu discurso de posse, publicado com o nome “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, Horkheimer delinea os objetivos que concebia para a nova fase do Instituto. Faz isso primeiro definindo o objetivo final para a Filosofia Social.

Seu objetivo final seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade. Portanto, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura material e espiritual da humanidade geral (HORKHEIMER, 1999, p. 121).

Nesse discurso, Horkheimer apresenta a filosofia hegeliana como o primeiro esforço de se produzir uma filosofia social. Enquanto Kant produzia um pensamento centrado na subjetividade individual, Hegel deriva os produtos culturais, como a arte, a religião e o estado, não da personalidade, mas de uma “lógica dialética universal” (HORKHEIMER, 1999, p. 122). Ao compreender que o “conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence”, Hegel constrói um fundamento teórico para se pensar a filosofia social. Essa percepção traz uma noção que é cara para Horkheimer e se evidencia ao citar a *Filosofia do Direito* de Hegel.

Na sociedade civil, [...] qualquer um tem por finalidade realizar-se a si mesmo e qualquer outra coisa não significa nada para ele. Mas, sem relacionar-se com os outros, ele não pode alcançar a amplitude dos seus fins: portanto esses outros são, por isso, meio para o fim do particular. Mas o fim particular, mediante a relação com os outros, se dá na forma da universalidade e se satisfaz ao contribuir para o bem estar dos outros (HORKHEIMER, 1999, p. 123).

Esse trecho é muito importante, porque revela a concepção que Horkheimer desenvolve na sua filosofia social. Temos aqui um primeiro exemplo de como funciona a crítica

horkheimeriana. Ao ler a obra de Hegel, Horkheimer não pretende obter uma análise definitiva e se comprometer com todos os aspectos de seu pensamento. Ao contrário, seu esforço se dá na busca por identificar aqueles aspectos que devem ser conservados numa nova teoria da sociedade e rejeitar aqueles que não contribuem para a elucidação do momento histórico atual. Ao longo de sua obra, Horkheimer realiza esse tipo de crítica constantemente, e em raros momentos o pensador recusa integralmente a obra de algum pensador que analisa.

Em Hegel, a filosofia representa o intento em compreender a totalidade social que não pode ser apreendida por meio da mera subjetividade. Mas, se apenas por meio da especulação o sujeito poderia experimentar a liberdade, e não pelas suas próprias experiências, então esse raciocínio acaba por promover um elogio à situação como ela é e será. Assim, o pensamento hegeliano acaba por se expressar como um elogio ao curso da história a despeito dos horrores produzidos no mundo real. Não há espaço, em Hegel, para a transformação da realidade por meio da ação individual, enquanto a história é vista como um caminho linear ao progresso. Entender a história como progresso seria legitimar a dominação e a opressão dos mais poderosos com relação aos mais humildes.

Para dar um contraponto a essa noção determinista e otimista da história, Horkheimer aponta para o pessimismo schopenhaueriano, mas sem realizar um embate mais claro entre essas duas filosofias. A influência de Schopenhauer parece se expressar com maior ênfase apenas em seu pensamento tardio, quando vai se comprometer com o pensamento pessimista enquanto possibilidade de inadequação entre o pensamento e a realidade concreta.

Ao analisar o embate entre as filosofias que se fundamentam na capacidade da ação individual (cujo expoente pode ser o pensamento positivista) e aquelas que se comprometem com a noção de progresso enquanto categoria supra-humana, em que nenhuma individualidade é capaz de conduzir racionalmente, Horkheimer coloca a questão da relação entre a filosofia e as ciências especializadas. Ao fazer isso, ele começa a delinear seu projeto teórico-metodológico que vai conduzir os trabalhos do Instituto de Pesquisas Sociais e que recebe a alcunha de materialismo interdisciplinar.

A especialização caótica não é superada pelas más sínteses dos resultados empreendidas pela pesquisa especializada, enquanto, de outro lado, o objetivo de uma empiria imparcial não pode ser alcançado por aqueles que procuram reduzir a nada o elemento teórico: ocorre ao invés disso que a filosofia – ou seja, a intenção teórica dirigida ao universal, ao “essencial” – deve estar em condições de solicitar e animar as pesquisas particulares e, ao mesmo tempo, ser suficientemente aberta para se deixar por sua vez influenciar e transformar pelo progresso dos estudos concretos (HORKHEIMER, 1999, p. 128).

O trabalho de Horkheimer, nesse sentido, conta com uma visão positiva da ciência enquanto trabalho capaz de desenvolver as condições materiais para uma vida melhor, desde que guiada pela filosofia social em sua capacidade de orientar os trabalhos científicos em torno desse objetivo comum. Vejamos, então, como esse projeto se insere na sua filosofia.

3.1. O materialismo interdisciplinar

Prima facie, poder-se-ia ser tentado a pensar que a teoria crítica é “crítica” justamente porque ela “critica” a vida política existente. Horkheimer toma o termo *teoria crítica* de Marx, e a primeira Teoria Crítica é, obviamente, amplamente marxista. É uma consideração das forças sociais de dominação que torna a atividade teórica inseparável, na prática, de seu objeto de estudo. Em outras palavras, a Teoria Crítica não é meramente descritiva, é uma forma de instigar a mudança social, fornecendo um conhecimento das forças da desigualdade social que pode, por sua vez, orientar a ação política que visa a emancipação (RUSH, 2008, p. 34-35).

A chamada Teoria Crítica inicia-se como um projeto que pretende oferecer ideias que contribuem com o incremento da justiça social e das potencialidades verdadeiramente humanas. Para Horkheimer, trata-se, no início, de buscar unir os avanços das diversas ciências do espírito e a Filosofia Social, com o objetivo de tornar mais claras para os cientistas sociais a identificação e exploração de questões que não poderiam se elucidar de outra forma (RUSH, 2008). Mais do que apenas descrever a dinâmica da sociedade, Horkheimer direciona seus esforços para pensar como a filosofia social pode contribuir para compreender e estimular a mudança, na realização de uma sociedade mais justa e mais humana. Essa preocupação irá aproximar seus primeiros trabalhos filosóficos de alguns desdobramentos da filosofia de Marx. Para Rush (2008), essa é uma atitude fundamental para compreender o aspecto “crítico” da Teoria Crítica. O conceito de “crítica” é visto por Horkheimer não apenas como um enfrentamento teórico, ocupado em descrever e tornar a desigualdade social aparente ou como introspecção, no sentido kantiano, mas também deve expressar um cuidado a respeito do papel do indivíduo na sociedade. Em outras palavras, a teoria deve não só desvelar a desigualdade e a injustiça, mas deve também fornecer uma resposta sobre como agir a esse respeito. A Teoria Crítica pretende ajudar a entender o que pode o indivíduo no empenho em tornar o mundo um lugar mais justo.

Horkheimer enxerga duas tendências interpretativas do marxismo que não estariam tratando corretamente a relação entre conceito e objeto, fruto de uma compreensão incorreta sobre o conceito de verdade. São elas a abordagem científica ou positivista do marxismo e a abordagem mais filosófica de Lukács, porém ambas são vistas como marxismo ortodoxo. Se a

abordagem positivista hipostasiava o particular em vista do universal, a abordagem do jovem Lukács parecia tomar o caminho oposto. Apesar de seu mérito em reabilitar os conceitos de totalidade e de reificação para a formulação de uma teoria da sociedade (SILVA, 2011), o jovem Lukács estabelece uma visão idealista da classe proletária ao circunscrever tais conceitos ao contexto das sociedades capitalistas.

O método que Horkheimer desenvolve, portanto, pretende ser uma ferramenta não só de interpretação da realidade, mas também de atuação no mundo mediante a tomada de consciência da injustiça e da barbárie existentes a despeito do desenvolvimento das condições para uma sociedade mais justa. Se, posteriormente, sua filosofia perde a ênfase em muitas dessas ideias, há um aspecto importante que se mantém mesmo com as transformações de seu pensamento, a saber: a centralidade da relação entre o ser humano e a natureza. Essa centralidade já aparece quando Horkheimer escreve, em 1933, “Hoje, a análise do processo social leva à disputa entre homem e natureza e desenvolve seu papel determinante dos fenômenos culturais” (HORKHEIMER, 2011c, p. 42), e em “Observações sobre ciência e crise” (HORKHEIMER, 2011a), publicada no ano anterior, o filósofo afirma a ciência como força produtiva. Em outras palavras, Horkheimer parece nutrir uma concepção relativamente positiva da dominação humana da natureza. Seu projeto de materialismo interdisciplinar, formulado nos anos 1930, expressa tal concepção.

A concepção materialista desenvolvida pela Teoria Crítica pode ser caracterizada como uma tentativa de superar o modelo marxiano (ASSMANN, 1984), que foi visto como passível de uma revisão a partir dos desdobramentos ocorridos no decorrer do século XIX.

O sucesso inesperado da Revolução Bolchevique – em contraste com o fracasso dramático de seus imitadores da Europa Central – criou um sério dilema para aqueles que, até então, haviam ocupado o centro do marxismo europeu: os intelectuais de esquerda da Alemanha. Em linhas gerais, as escolhas que lhes restaram foram estas: eles poderiam apoiar os socialistas moderados e sua recém-criada República de Weimar, evitar a revolução e recusar a experiência russa; ou poderiam aceitar a liderança de Moscou, ligar-se ao recém-fundado Partido Comunista da Alemanha e trabalhar para solapar as contemporizações burguesas de Weimar. Essas alternativas estiveram no centro das controvérsias socialistas por décadas, sob diversas formas, mas se tornaram mais imediatas por causa da guerra e da ascensão dos socialistas moderados ao poder. Um terceiro curso de ação, entretanto, resultou quase inteiramente da ruptura radical dos pressupostos marxistas, uma ruptura acarretada pela guerra e por suas consequências. Essa alternativa foi o reexame minucioso das bases da teoria marxista, na dupla esperança de explicar os erros do passado e preparar a ação do futuro. (JAY, 2008, p. 39).

O esforço de Horkheimer insere-se, portanto, nessa terceira via: era preciso propor uma superação do materialismo histórico-dialético, que a esse ponto era visto pelo filósofo como um

materialismo dogmático. Uma das ideias fortes que acena para essa intenção, como já vimos, seria a respeito da ponderação de Horkheimer de que o proletário, por estar atualmente gozando de um modo de vida muito superior àquele do tempo de Marx, não teria mais interesse coeso na revolução.

Em um de seus textos de juventude, chamado “História e psicologia”, Horkheimer (2011b) alude para a importância de uma compreensão da história que seja diferente das duas concepções mais aceitas na época: (i) uma tributária ao kantismo, que vê a natureza, a arte e a história “não através de um aprofundamento imediato e direto nestas matérias, mas mediante uma análise do conhecimento relativo a elas” – quer dizer, para essa concepção, “o mundo tem uma visão subjetiva”; e (ii) a formulação elaborada a partir da escola fenomenológica, que busca compreender a história como “um modo de acontecer do ‘ser’ em cujo ‘aqui’ do existir a filosofia devia reconhecer o homem”. Para Horkheimer, um problema com essa concepção é que ela parece estar alheia aos avanços da ciência atual. “Já que ela está decidida a recomeçar desde o começo e ambiciona redefinir o sentido de existir sem considerar a posição da pesquisa atual, seu projeto ainda parece estreito demais para a nossa problemática” (HORKHEIMER, 2011b, p. 14). Segundo Horkheimer,

O existir está ligado indissoluvelmente à história exterior e, portanto, sua análise não poderá descobrir qualquer razão que, como tal motivada em si mesma, não deixe de ser independente de toda determinação exterior. Neste caso, a história real, com suas múltiplas estruturas a transcender o indivíduo, não é apenas algo derivado, secundário e objetivado, como o quer a filosofia da existência. Desse modo, a doutrina do existir se torna a doutrina do homem, da mesma forma que todo tipo de antropologia filosófica oriunda de uma ontologia apesar de tudo estática se converte na psicologia dos homens que vivem dentro de uma determinada época histórica (HORKHEIMER, 2011b, p. 14-15).

Os dois conceitos parecem nutrir uma “relação negativa com a psicologia”. Rejeitando essas duas concepções, Horkheimer remete-se à filosofia da história de Hegel, pela relação que esta nutre com a psicologia. Horkheimer quer determinar “o papel da psicologia no conceito econômico de história” (HORKHEIMER, 2011b, p. 15).

Nesta sessão, nos esforçaremos em compreender o materialismo na filosofia social de Max Horkheimer. Isso será feito da seguinte forma:

(i) Analisando a crítica de Horkheimer ao idealismo hegeliano. Esse passo deverá esclarecer como o filósofo frankfurtiano começa a desenvolver sua visão materialista a partir de determinadas características do idealismo alemão.

(ii) Depois seguimos para a crítica de Horkheimer ao materialismo dialético, de inspiração marxista, à qual a obra do jovem Lukács pretende fornecer uma renovação. Aqui

seria de grande importância enfrentar algumas questões: Qual a posição de Horkheimer na tensão entre o idealismo de Hegel e o materialismo de Marx? O que é rejeitado nesse tipo de materialismo e como Horkheimer concebe um materialismo “renovado” a partir dessa crítica? Quer dizer, qual a diferença entre o materialismo proposto pela Teoria Crítica e aquele proposto pelos marxistas?

(iii) Por fim, tentaremos compreender como se articula o materialismo no pensamento do filósofo frankfurtiano, que se inicia com um projeto de materialismo interdisciplinar e, posteriormente, parte para uma crítica contundente à razão humana. Nesse ponto, foca-se em elucidar uma filosofia da história que ganha contornos mais nítidos na segunda fase do pensamento do filósofo. Ao denunciar uma patologia da razão humana, Horkheimer estaria apontando para um problema anterior à luta de classes que nos permite compreender a totalidade e a dinâmica social, a saber: a relação dialética entre o ser humano e a natureza.

No texto “Hegel e o problema da metafísica”, escrito em 1932, Horkheimer expõe sua crítica ao idealismo alemão. Para ele, Hegel apoia sua filosofia na afirmação de uma identidade absoluta entre o real e a racional. “O que é racional, é real; o que é real, é racional”, diz Hegel em seu prefácio à “Filosofia do Direito”. Silva (2011), comentando o pensamento hegeliano, escreve que

a identidade entre ser e pensar [...] é condição necessária para o saber absoluto, a figura máxima do sistema hegeliano. Enquanto aspecto que pretende abarcar todo o conhecimento possível, a identidade tem que ser pensada como unidade conceitual que, no movimento dialético, supera todas as contradições (SILVA, 2011, p. 68).

Horkheimer vê nessa formulação uma espécie de contradição: “Que fundamento poderá oferecer o pensamento puro a um conhecimento que nenhuma experiência pode endossar se [...] a Ideia só é verdadeira à medida que se apresenta objetivamente?” (HORKHEIMER, 1982, p. 122, tradução nossa). Quer dizer, como pode haver uma identificação incondicional entre racional e real? Isso significaria dizer que algo que estivesse unicamente na ideia, como conceito, não seria mais que uma quimera. Hegel fornece as ferramentas para pensar a mudança, mas seu idealismo contribui para limitar as possibilidades no plano real ao justificar o mal existente como na ordem do meramente aparente.

Segundo Hegel, diz Horkheimer, “somente na medida em que o indivíduo participa do todo no qual vive, ou melhor, somente na medida em que o todo vive no indivíduo, o indivíduo é real, porque a vida do todo é a vida do espírito” (HORKHEIMER, 1999, p. 124). O problema que ele enxerga nessa formulação fundamenta toda a sua concepção de uma Teoria Crítica.

Para Horkheimer, o conceito não é capaz de se identificar essencialmente com o seu objeto. Ele “pode chegar até o céu, [...], mas nunca até o existente” (HORKHEIMER, 1976a, p. 251). Portanto, a identidade total entre o conceito e seu objeto – que se configura como a marca do idealismo alemão –, nunca é realizada ou, como aponta Chiarello (2001, p. 187), “A vida do conceito não alcança a natureza e a história”.

Além disso, a afirmação hegeliana de que todo real é racional admite o curso do mundo como algo natural, cujo controle os indivíduos não poderão exercer. “Que todo o real seja racional quer dizer que tudo está em ordem” (HORKHEIMER, 1982, p. 122).

A noção de que o indivíduo somente é real quando se insere numa totalidade que encontra sua realização no Estado conduz, para Horkheimer, a um pensamento conformista que legitima o *status quo* (JAY, 2008, p. 89). Esse pensamento acaba por retirar do indivíduo toda a sua capacidade de agir no devir-histórico, além de justificar toda a barbárie pela qual passam os homens em nome do *progresso*.

Para Horkheimer, a filosofia da história de Hegel expressa a ideia de que não há nada que o indivíduo isolado possa fazer para promover a transformação social. Mesmo que Hegel considere a luta dos indivíduos⁴ como algo que existe na história, ele a classifica como mero “formigar do arbítrio” que estrutura a realização do espírito absoluto na história, sem determiná-lo. A sociedade, para Hegel, ruma ao progresso ainda que os indivíduos não o queiram ou não o desejem. A razão está, então, na história, e não no indivíduo.

Se podemos traçar uma diferença entre o jovem e o velho Horkheimer a respeito desse tema, seria a ênfase no projeto interdisciplinar que o jovem Horkheimer pensava como possibilidade de superação das contradições sociais. Esse projeto consistiu em desenvolver uma crítica social ao relacionar corretamente o trabalho das ciências do espírito e a filosofia, conduzindo os resultados das ciências particulares a uma ideia de totalidade. Horkheimer identifica a Filosofia Social como aquela capaz de tecer considerações num âmbito universal, enquanto as ciências do espírito tratam das questões particulares relativas à história, à física, à psicologia, à economia, entre outras. Ressalta-se que, nesse movimento dialético, Horkheimer defende a importância que as ciências particulares têm na tarefa de oferecer dados para a análise filosófica. O universal não poderá desaparecer frente ao particular, como pensava Hegel.

O fato de Horkheimer ter produzido sua filosofia num período verdadeiramente catastrófico na história também é de grande importância para a sua crítica. Assim, ele não se

⁴ Hegel entende que os indivíduos se inserem num campo de luta pelos seus próprios desejos egoístas, mas é o Espírito que faz a história. Os indivíduos mesmos estão de tal forma imersos em seus desejos egoístas que não são capazes de agir de fato na História.

furtou a tentar interpretar o pensamento de Hegel e Marx a partir dos desdobramentos históricos posteriores. O horror propagado pelos diversos fascismos, e que parecia abranger toda a Europa, confirmaria sua ideia de que não há um *telos* na história e que, portanto, não faz sentido considerar que estamos sempre no rumo do progresso, como defende a concepção hegeliana da história. Durante seu exílio nos EUA, ele constata ainda que o caminho para a dominação total da natureza externa e interna também se expressava nas nações democráticas, onde ganharia contornos um pouco diferentes: no lugar de um Estado totalitário e ditatorial, temos o fenômeno da democracia de massa, em que o indivíduo não só é manipulado por meio das mídias e da produção industrial, como também é subsumido diante da vontade da maioria. Numa nota do livro *Dialética do Esclarecimento*, intitulada “Para uma crítica da filosofia da história”, Horkheimer e Adorno (1985, p. 183-184) afirmam:

Os homens não apenas superaram seus antecessores imediatos, mas já os exterminaram mais radicalmente que qualquer outra espécie, sem excluir os sáurios carnívoros.

Comparado a isso, parece uma ideia extravagante a pretensão de construir a história universal, como fez Hegel, em função de categorias como liberdade e justiça. Pois essas categorias provêm dos indivíduos anômalos, os indivíduos que, do ponto de vista do todo, nada significam, a não ser que ajudaram a provocar condições sociais transitórias em que se fabricam muitas máquinas e produtos químicos, úteis para fortalecer a espécie e subjugar as outras.

Nesse trecho, Horkheimer nos dá uma dimensão do preço do progresso pensado como caminho natural da história – e como esse *progresso* não se relaciona corretamente com os anseios das pessoas por justiça social. Esse *progresso* domina e reifica não só a natureza, mas o próprio homem, minando a ideia de liberdade no indivíduo. Afinal, o que se tem testemunhado, no decorrer da história, é mais o desenvolvimento dos métodos de repressão, controle e de genocídio do que a utilização dos produtos desse desenvolvimento em prol da erradicação da fome, da miséria e da dominação. Ele parte do entendimento de que a civilização humana já parece possuir os requisitos técnicos necessários para a realização de todas as potencialidades humanas, no entanto, não parece produzir uma sociedade de cidadãos livres e plenos, como queriam Hegel e Marx. Este também é visto por Horkheimer como determinista ao defender e elaborar uma concepção de sociedade do futuro. A sociedade que Marx idealizou não chegou a se cumprir, e, em seu lugar, houve um incremento da dominação e da falta de liberdade de maneira geral na Alemanha, com o nazifascismo, nos EUA, com um capitalismo de Estado democrático, e até mesmo na URSS, com o que ele chama de um capitalismo de Estado autoritário.

Porém, Horkheimer não reduz o pensamento de Marx ao que ele enxerga de incorreto e “ultrapassado”. Assim como o faz com a filosofia de Hegel, a tarefa com relação a Marx seria

a de rejeitar seus aspectos problemáticos, para reabilitar os momentos importantes dessas filosofias. Nesse sentido, é importante descrever um pouco melhor a dialética hegeliana:

Hegel argumenta que as formas de racionalidade social historicamente situadas determinam o conteúdo dos conceitos e a natureza dos objetos de que o conteúdo trata. Sua *Fenomenologia do Espírito* (1807) é uma demonstração e um manual para atingir essa verdade. Ela começa com formas alegadamente simples da concepção de pensamento ou razão como essencialmente separados da realidade e argumenta que, quando essa concepção é suficientemente pressionada, desmorona internamente por causa da contradição. Em seu lugar, seguindo diretamente a partir da contradição, haverá uma nova maneira um pouco mais sofisticada de tentar manter essa separação contra a necessidade de uma explicação adequada da realidade. Mas esse também, e, de fato, todo o entendimento dualístico da relação do pensamento com o objeto, culminará em um conflito interno insolúvel. Mas Hegel acredita que isso é uma *progressão* de maneiras – da menos adequada para a mais – de conceber a relação pensamento-mundo, uma maneira substituindo a outra de modo inconsútil e segundo uma necessidade dialética. O eixo central da progressão é aquilo que Hegel chama de “negação determinada”, a percepção imanente de parte de uma forma particular de consciência, na qual a forma particular da separação do pensamento-objeto, central para sua concepção de mundo, afasta uma explicação verdadeira de sua relação com o mundo, ou seja, é “alienante” ou “negadora” (por isso Hegel, algumas vezes, chama a negação determinada de “negação da negação”). A negação determinada é então *negação*, porque o esquema em questão mostrou-se inadequado através da crítica imanente e *determinada*; porque o esquema em questão é julgado limitado em sua “verdade” a certas suposições fundamentais relativas ao esquema. Quando se atinge aquilo que Hegel chama o “ponto de vista absoluto”, vê-se que não há uma distinção definitiva entre o pensamento e o mundo, existem apenas distinções relativas a esquemas que são parcialmente verdadeiros (RUSH, 2008, p. 43-44).

A interpretação que Horkheimer empreende das diversas tradições filosóficas também pode ser descrita como uma negação determinada, à medida que busca os aspectos da teoria desses filósofos que estariam em contradição com a realidade para criticá-los, reabilitando o conceito para que este possa remeter à atualidade. A forma como Hegel opera com o método dialético é especialmente importante para Horkheimer. O método contém os pressupostos básicos para a formulação de uma filosofia social crítica, desde que seja possível elaborar uma teoria que não se apoie meramente na introspecção do sujeito. Sua filosofia oferece uma ferramenta crítica que permite interrogar acerca do destino humano sem precisar confiar cegamente na subjetividade do sujeito autônomo, que produz a história “de dentro para fora”. Apesar da forte crítica a Hegel, Horkheimer pretende defender a importância da dialética, argumentando que o problema da concepção hegeliana estaria, portanto, em sua síntese determinista. Para Horkheimer, “a dialética não é [...] um jogo de cujo resultado possamos estar seguros” (HORKHEIMER, 1976a, p. 23). Assim, é de suma importância atentar para o real valor do particular e do indivíduo para esclarecer a totalidade social. A síntese determinista, à

qual Horkheimer se refere, constitui um traço do pensamento idealista hegeliano, que compreende o conceito de verdade de maneira historicista e essencialista.

O caráter essencialista da verdade é tributário da noção de que o processo histórico se segue sempre em contínuo aperfeiçoamento. Quer dizer, durante o processo histórico, que é dialético, as recorrentes resoluções das contradições tornam a essência da verdade cada vez mais visível até o ponto em que o pensamento se identifica totalmente com o mundo concreto. A crítica à identidade entre pensamento e mundo é retirada da filosofia de Kant. Horkheimer, então, concorda com Kant ao defender os limites do conhecimento. Para o frankfurtiano isso se expressa na compreensão de que a verdade é sempre parcial e fruto do contexto em que ela se insere no tempo e no espaço. Assim, Horkheimer preserva o caráter historicista do conceito de verdade, mas rejeita seu aspecto essencialista.

Horkheimer inverte a dialética hegeliana e se aproxima do materialismo de Marx. No plano de uma formulação teórica, isso significou uma valorização da psicologia e das outras ciências capazes de contribuir para desnudar aspectos da dinâmica social que a história e a economia não conseguiriam sozinhas.

Marx incrementa o potencial dialético de Hegel ao inverter seu idealismo, tornando-o um materialismo dialético, segundo o qual a atividade humana prática determina e transforma a realidade à luz dos desejos e necessidades historicamente condicionados e dos impulsos que são estabelecidos na existência física (RUSH, 2008, p. 47).

Segundo Rush, a aproximação de Horkheimer ao pensamento de Marx se dá com a ênfase no elemento histórico sem precisar recorrer a um Espírito extrínseco ao próprio homem, reconhecendo “o trabalho cooperativo humano como a principal categoria da ação” (RUSH, 2008, p. 48). Se a razão universal não rege a história a despeito do indivíduo, também o indivíduo isolado não é capaz de superar as contradições produzidas no bojo da sociedade capitalista.

Nenhuma teoria que pretenda determinar algo para o futuro deve ser acolhida sem reservas por se apoiar em pressupostos dogmáticos. Para Horkheimer, portanto, a superação de todas as contradições da sociedade se dá através da história (assim como para Hegel e Marx), mas esta não possui um *telos* predefinido, ou seja, a cada momento histórico se apresentam novas forças e contradições que devem ser reconhecidas, criticadas e reconciliadas. Assim, o pensamento de Horkheimer admite o curso da História de maneira não determinista. Quer dizer, a História é vista como uma constante relação entre elementos regressivos e progressivos que constituem a cultura, o modo de produção e as relações humanas.

Nesse sentido, Horkheimer não poupa o marxismo de críticas. Para ele, o materialismo da escola marxista “ortodoxa” – a qual, sobretudo, Engels e Lukács representam – acaba produzindo uma síntese desequilibrada nos termos de particular e universal. “Se, por um lado, é verdade que o conhecimento e até a percepção estão baseados na sensação material e natural, por outro, a sensação da *experiência* varia com as condições históricas, que não são, elas mesmas, redutíveis a uma base material” (RUSH, 2008, p. 49).

Horkheimer entende que mesmo as formulações dos marxistas não positivistas, cujo maior expoente seria Lukács, também recaem no problema de não compreender corretamente a relação de forças entre o universal e o particular. Como já foi dito, a compreensão lukacsiana dos conceitos de totalidade e reificação, que estabelecem a classe proletária como revolucionária, guarda resquícios do idealismo hegeliano. O marxismo para Horkheimer, portanto, acabou recaindo em interpretações incorretas e dogmáticas da dinâmica social real.

Essa interpretação dogmática do materialismo, que Horkheimer critica severamente, seria fruto de uma incapacidade, por parte dos marxistas ortodoxos, de compreender o papel da psicologia na efetivação da história real. Como assinala Assmann (1984, p. 24), Horkheimer então considera que,

Se o materialismo justamente introduziu a teoria econômica da sociedade e da história com o objetivo de compreender a sociedade atual e de realizar o ideal de um mundo melhor, como tal é teoria crítica, e não metafísica, por ter consciência “da insuprimível tensão entre conceito e objeto”, ou seja, sabe que todo conhecimento é histórico e não definitivo. Mas se quiser – como o quer Engels – ser materialismo e materialismo dialético, e se quiser fazer da sua uma interpretação de toda a história, se quiser como quer privilegiar os fatores econômicos, se – conforme sustenta Adorno – quiser traduzir “até o pecado originário da humanidade, a sua história originária, na economia política”, então urge deduzir que Marx e Engels divinizaram a história tanto quanto o não ateu Hegel.

Com isso, salienta-se que, se o materialismo dialético pretende ser uma teoria correta da sociedade, é preciso buscar a superação do modelo marxista para que este possa valer como uma teoria correta da sociedade *atual*. Seria preciso buscar no materialismo seus aspectos que poderiam preservá-lo enquanto uma teoria que se modifica com a práxis histórica e ao mesmo tempo expor – e rejeitar – as suas concepções e interpretações incorretas que divinizaram a história. Para Horkheimer, isso significa explicar o processo de construção da história, levando-se em conta não só o aspecto econômico, mais geral, mas também a psicologia como uma maneira de compreender a estrutura moral dos indivíduos e sua dinâmica própria relativa ao presente – visto como produto de um processo histórico.

Está o objeto da psicologia de tal maneira entrelaçado na história que o papel do indivíduo não é redutível a simples função das condições econômicas. A

teoria não nega, aos membros dos diversos grupos sociais, nem a importância de pessoas históricas nem a da constituição psíquica. O reconhecimento de que a substituição de formas de produção ultrapassadas por outras mais diferenciadas, mais bem adaptadas às necessidades da comunidade, representa por assim dizer o esqueleto da história que nos interessa, é a expressão resumida da atividade humana. Além disso, a afirmação nela contida de que a cultura depende do modo como se desenvolve o processo de vida de uma sociedade, isto é, sua disputa com a natureza, ou, melhor, de que cada partícula dessa cultura contém em si mesma o índice daquelas condições fundamentais e de que também a consciência do homem muda com a sua atividade econômica, tenta introduzir compreensão nas formas e condições de sua eficácia histórica. Decerto, a atividade humana deve estar sempre ligada às necessidades vitais que foram estruturadas pelas gerações precedentes, mas as energias humanas, tanto as aplicadas na manutenção das condições existentes quanto as que pretendem alterá-las, têm sua própria configuração que a psicologia deve investigar. Antes de mais nada, os conceitos da teoria econômica da história se diferenciam fundamentalmente dos conceitos metafísicos pelo fato de que, embora tentem refletir a dinâmica histórica na sua forma mais definida possível, não pretendem, porém, dar uma visão conclusiva da totalidade; antes, pelo contrário, contêm as instruções para indagações futuras, cujo resultado reage a elas próprias (HORKHEIMER, 2011b, p. 20)

Horkheimer considera que a psicologia deve ser útil para preencher algumas lacunas na compreensão da história das quais a economia sozinha não conseguiria dar conta. O aspecto dogmático que Horkheimer enxerga no materialismo marxista é fruto de uma visão econômica da história que converteria a dinâmica real em uma teoria isolada e conclusiva da realidade, na medida em que não compreende corretamente as forças psíquicas dos indivíduos, suas aspirações etc. que se modificam em cada época histórica. Essa crítica permite-nos uma compreensão de que não seria a luta de classes o verdadeiro motor da história: “Se muito, ela é o motor da era burguesa da história ocidental, o motor da história do capitalismo, ou até mesmo da história europeia” (ASSMANN, 1984, p. 25).

Esse elemento representa uma preocupação crescente no pensamento de Horkheimer acerca do estágio em que se encontra o conceito de indivíduo e está presente desde o seu pensamento juvenil, quando ele expressa uma discordância da formulação clássica do marxismo, segundo a qual o proletariado seria a classe que deveria comandar a revolução socialista. Horkheimer observa que o modo de produção capitalista acabou por adequar o interesse dos trabalhadores para o seu próprio desenvolvimento – e em detrimento dos trabalhadores, os quais eram tidos como objeto que possibilita esse tipo de desenvolvimento, oriundo do avanço científico e caracterizado pelos processos de produção industrial: com o tempo, os trabalhadores se dividiram entre empregados e desempregados. Enquanto os últimos se mantinham engajados na ideia de uma revolução dos trabalhadores, os primeiros passaram a defender reformas mais pontuais – visto que estavam relativamente mais seguros do ponto de

vista econômico. Nesse contexto, os trabalhadores eram ao mesmo tempo alvos da dominação e de seus entusiastas. Horkheimer chega a identificar essas classes dominadas como imitadoras e adoradoras daqueles que as aprisionavam e que estariam inclusive dispostas a lutar para manter essas relações. Na esteira desses acontecimentos, estaria também uma crise do marxismo, que passou a ser visto com descrédito pelos próprios trabalhadores. A revolução, que antes parecia premente, vai, com isso, saindo aos poucos do horizonte e dando lugar a uma reação fortemente autoritária, que ganhava corpo até mesmo entre os próprios trabalhadores.

Portanto, era preciso pensar uma superação do materialismo, que ganhava um realce cada vez mais dogmático e anacrônico, para um modelo teórico que permitisse compreender melhor a estrutura e a dinâmica social. A interpretação que tinha como categoria central a luta de classes deveria dar lugar a uma crítica que pudesse explicar a história para além do seu viés econômico. Para tal tarefa, Horkheimer desenvolveu o seu materialismo interdisciplinar.

Nesse momento, importa denotarmos algumas diferenças na interpretação das diferentes fases do autor. Para isso, usaremos a interpretação que Estrada (1985, p. 161, tradução nossa) defende ao diferenciar três fases do autor.

A primeira abarca desde 1930 até 1941 e constitui a fase de formação da Teoria Crítica. Geográfica e historicamente está determinada pela referência ao Nacional-socialismo e pelo contexto da sociedade alemã do pré-guerra. A segunda é a do exílio na América do Norte, de 1941 a 1950, e nela se procede a uma revisão dos pressupostos e conclusões da época anterior. Esta fase de seu pensamento está marcada ideologicamente pela estreita colaboração entre ele e Adorno. Finalmente, a terceira época está delimitada geográfica e historicamente pelo regresso e permanência na Alemanha desde 1950. Neste tempo, revisa, com Adorno, os postulados da Teoria Crítica estabelecidos anteriormente.⁵

⁵ Silva (2011) nos oferece outra interpretação, a qual vale também destacar, na medida em que sua leitura do pensamento de Horkheimer norteou grande parte deste trabalho. Esse comentador percebe o conceito de barbárie como chave de leitura para a filosofia de Horkheimer. Sua interpretação parte do pressuposto de que o projeto de materialismo interdisciplinar de Horkheimer não “corresponde a qualquer simpatia ou esperança pelo processo revolucionário” (SILVA, 2011, p. 264), mas representa a esperança de um enfrentamento da barbárie pela via da teoria. Assim, esse período é caracterizado como uma tentativa de atualizar a teoria marxistas naquilo em que ela poderia ainda ser útil para explicar a realidade. O que ocorre na fase posterior seria uma “inversão de prioridade” em que “a filosofia, entendida como crítica da razão, assume a tarefa de trazer à tona os princípios que regem a racionalidade científica.” (SILVA, 2011, p. 266). A dominação da natureza, que nos anos 1930, possuía uma conotação positiva desde que mediada pela Filosofia, passa a ser vista, a partir da década de 1940, como dominação do próprio homem. A fase tardia do filósofo é compreendida aqui como um momento em que “desaparece qualquer práxis mediada pela teoria” (SILVA, 2011, p. 269). A razão para esse diagnóstico está na formação dos *Rackets*, grupos mais ou menos poderosos, mas que tomam o controle da disputa pelo poder, retirando do indivíduo qualquer capacidade de agir em prol da transformação social. Veremos que este trabalho, longe de tentar avaliar tais interpretações, se utiliza de ambas as concepções em proveito do nosso intento.

Com relação às diferentes interpretações do pensamento de Horkheimer, Silva (2011) destaca o que seria a tendência interpretativa tradicional do pensamento do filósofo. Esta pode ser considerada a linha interpretativa adotada por Dubiel, Künzli e por Habermas. O núcleo que uniria as três interpretações numa abordagem tradicional seria a compreensão de uma ruptura no pensamento de Horkheimer que o leva ao abandono da perspectiva de trabalho interdisciplinar e do horizonte revolucionário como possibilidade (SILVA, 2011, p. 258). A outra interpretação, chamada por Silva de não tradicional e representada por Raulet e Schmidt, parece recusar a tese de que haveria uma ruptura no pensamento de Horkheimer. Esses comentadores, segundo a leitura que Silva nos oferece, utilizam-se de outras obras anteriores ao seu trabalho filosófico propriamente dito para defender que o filósofo sempre demonstrou certo pessimismo e que sua filosofia seria, portanto, uma espécie de “dialética entre pessimismo e otimismo” (SILVA, 2011, p. 259).

Nossa interpretação segue Silva (2011) ao apontar problemas nas duas interpretações. Primeiramente, não se verifica um abandono do projeto interdisciplinar a partir dos anos 1940, como defende a interpretação tradicional. O trabalho de Horkheimer e do Instituto de Pesquisas Sociais continua, após o exílio nos EUA, buscando ancoragem nas pesquisas empíricas – apesar de contar com um orçamento muito mais limitado.

O que ocorre não é um abandono da perspectiva interdisciplinar, mas uma *inversão* de prioridades, em que a crítica filosófica da razão instrumental passa a dirigir os rumos da investigação empírica. É o que se vê, por exemplo, nos escritos de Horkheimer do começo dos anos 1950, que, mesmo redigidos sob o prisma da polarização entre razão objetiva e razão subjetiva, reforçam os laços entre a crítica filosófica e a pesquisa empírica (SILVA, 2011, p. 258).

Prova da manutenção do interesse na pesquisa empírica interdisciplinar está na publicação de *A Personalidade Autoritária*, de 1950, que trabalha de forma parecida com as pesquisas realizadas pelo Instituto nos anos 1930. A leitura de Silva (2011), no entanto, também rejeita a interpretação de que o pensamento de Horkheimer expressaria uma continuidade a partir da dialética entre pessimismo e otimismo. Ele percebe a primeira fase do autor como marcada por um “esforço que se opõe ao pessimismo, na medida em que se deixa levar pelo interesse de um futuro melhor” (SILVA, 2011, p. 262).

Com isso afirmo que Horkheimer foi muito mais confiante num futuro melhor do que pessimista em relação a esse futuro nos escritos da juventude. Marx tem primazia sobre Schopenhauer, com o que Horkheimer recusa uma metafísica da dor ao postular uma teoria materialista interdisciplinar, pois ele acredita que o sofrimento tem uma raiz econômico-social (SILVA, 2011, p. 262).

Portanto, a noção que vai orientar nosso trabalho parte da divisão metodológica da obra de Horkheimer em três partes: o jovem Horkheimer e seu materialismo dialético; o Horkheimer

maduro e sua crítica da razão; e o velho Horkheimer, que regressa à Alemanha e perde quase completamente seu otimismo com relação ao futuro e se ocupa em rever algumas de suas análises. Percebemos uma continuidade em seu pensamento a partir de duas ideias que se fazem presentes em toda sua obra: (i) seguindo Silva (2011, p. 263-264), a percepção da barbárie, que “é responsável inicialmente pela construção do projeto intelectual do autor – a Teoria Crítica – e pelo desmoronamento dessa mesma teoria ao final de sua vida”;⁶ e (ii) a relação dialética entre o ser humano e a natureza. Essa relação é pensada de diferentes formas ao longo de sua obra, mas está presente em todas as fases de seu pensamento. No entanto, cabe ressaltar que a maneira de relacionar esses dois conceitos dialeticamente não é uma novidade empreendida por Horkheimer.

Feita essa distinção, tentaremos assinalar algumas diferenças claras que podem ser observadas entre a primeira e a segunda fase do autor no que se refere ao modo como ele concebe a relação entre o ser humano e a natureza. Na primeira fase, Horkheimer mostra-se mais próximo das teses marxistas e iluministas, enquanto na segunda seu pensamento é marcado por um afastamento gradual dessas concepções. Estrada (1985, p. 163, tradução nossa) assinala que Marx

Se nega a considerar a natureza com um “em si” objetivo e independente do homem. Marx é filho do Iluminismo em seu enfoque utilitarista da natureza, que tende a considerar em sua relação com o homem. Para Marx a natureza se desdobra como objetiva e externa, e como autoconsciente e interna. Toda a história deve ser concebida como o processo de apropriação humana da natureza externa. Assim o homem, que é parte da natureza, à medida que vai se apropriando dela, vai humanizando-a, enquanto simultaneamente se produz a naturalização do mesmo homem e da história.

Nota-se que Marx também defende a existência de tal relação dialética entre o homem e a natureza. Assim, Horkheimer o acompanha ao expressar uma compreensão “positiva” na relação de dominação da natureza pelo homem. Sua crítica volta-se, nessa fase, mais para a forma como se expressa tal relação – “em função de interesses particulares e não da generalidade” (ESTRADA, 1985, p. 164, tradução nossa) – do que para a dominação propriamente dita. Seu projeto de materialismo interdisciplinar defende que as ciências particulares devem ser orientadas a partir de uma planificação econômica que possibilite o incremento da justiça social. Essa confiança no desenvolvimento das ciências em prol da construção de uma sociedade melhor marca a crença de que a razão possa um dia governar a história ou, em outras palavras, de que o homem possa tomar as rédeas da história realizando o

⁶ Essa definição nos é importante, porque permite localizar o objeto do nosso estudo – o conceito de Formação (*Bildung*) em Horkheimer – como uma esperança do filósofo com relação às possibilidades de emancipação e, portanto, de combater as expressões da barbárie.

reino da liberdade, e não mais da necessidade. O socialismo seria, para Marx, o estágio em que o homem teria um domínio tal da natureza de forma a não necessitar dispor de suas forças vitais para construir sua vida material. Essa realidade estaria sendo negada pela avidez burguesa em busca do lucro e pela imposição de seus próprios interesses. Por isso, ele percebe que o domínio da ideologia burguesa na condução do destino da sociedade restringe a esperança de uma revolução que colocaria fim aos antagonismos entre as classes burguesa e proletária.

A ascensão do fascismo europeu, a democracia de massa americana e ainda o regime autoritário soviético põem fim a esses anseios. A propaganda nazista parece jogar com a estrutura moral e psicológica das pessoas a tal ponto que ganha apoio até mesmo entre parte do operariado alemão. A dominação da natureza, enfim, mostra sua face mais destrutiva.

3.2. *Dominação e crise da razão.*

A tese da planificação econômica defendida por Horkheimer e, posteriormente, empreendida por Hitler acaba por conduzir a sociedade a uma espécie de barbárie do mundo administrado. Isso faz Horkheimer repensar o papel da dominação da natureza pelo homem, transformando seu pensamento e produzindo uma crítica da razão que tem nas obras *Dialética do Esclarecimento* e *Eclipse da Razão* sua expressão mais bem acabada. Nessas obras, que demarcam claramente a segunda fase do autor, Horkheimer mostra os resultados funestos oriundos da dominação da natureza pela razão instrumental. De acordo com o filósofo, o ímpeto do homem de sobreviver em meio a uma natureza que o ameaça constantemente se desdobra na tentativa de dominar as técnicas de manipulação do mundo externo ao indivíduo. Dentre essas técnicas, advém o domínio do indivíduo sobre seus próprios impulsos.

Da mesma forma como toda a vida tende hoje, cada vez mais, a ser sujeitada à racionalização e à planificação, também a vida de cada indivíduo, incluindo seus impulsos mais ocultos, que constituíam antes seu domínio privado, deve agora levar em conta as demandas da racionalização e da planificação: a autopreservação do indivíduo pressupõe seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. Ele já não tem espaço para evadir-se do sistema. E da mesma forma como o processo de racionalização já não resulta de forças anônimas do mercado, mas é decidido na consciência de uma minoria planificadora, também a massa de sujeitos deve deliberadamente se ajustar: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar “no e para o movimento das coisas”, nos termos da definição pragmática. Antes, a realidade era oposta ao ideal, elaborado pelo indivíduo supostamente autônomo, e confrontava-o. Hoje, essas ideologias são questionadas e deixadas de lado pelo pensamento progressista, que assim facilita inadvertidamente a elevação da realidade ao *status quo* de ideal. O ajustamento torna-se, portanto, o padrão de todo tipo concebível de comportamento subjetivo. O triunfo da razão subjetiva, formalizada, é também o triunfo de uma realidade que confronta o sujeito como algo absoluto, um poder esmagador (HORKHEIMER, 2015, p. 109).

Com essa passagem, nota-se claramente a transformação radical do pensamento de Horkheimer a partir da forma como ele percebe a questão da dominação. Se nos anos 1930 ele tende a compreender a dominação da natureza com um viés positivo, desde que filosoficamente orientada, ao longo dos anos 1940 a dominação da natureza passa a significar também a dominação do próprio homem. Essa tese começa a ser desenvolvida num ensaio de 1936, chamado “Egoísmo e movimento de emancipação”. Nele, Horkheimer elabora uma interpretação que expõe os aspectos irracionais que constituíram as democracias modernas e suas origens nas revoluções burguesas e nos protestos de massa da Europa. Faz isso articulando tendências de líderes populistas que se colocam como “campeões do povo”, mas que, uma vez no poder, passam a oprimir as massas.

Primeiro, no plano intelectual, Horkheimer menciona Maquiavel e More como filósofos que ofereceram interpretações paradigmáticas da antropologia moderna. Maquiavel foi compreendido como defensor de uma teoria antissocial do homem, enquanto More teria uma interpretação do homem em harmonia com a natureza e o cosmos. Essas interpretações, embora não levassem em conta a dinâmica social conduzida por fatores históricos, tornaram-se paradigmas da visão burguesa do homem bom e do homem mau, que se seguiram em pensadores como Rousseau e Espinoza, de um lado, e Hobbes, de outro.

Embora pareça uma disputa entre sentidos opostos de homem, esses dois paradigmas possuem características nucleares em comum. O primeiro traço comum a ambos seria a especulação em torno de uma essência humana. Aqui estaria o elemento que retira o conteúdo histórico do conceito de homem, desumanizando-o. Além disso, as duas concepções utilizam-se de análises históricas, psicológicas, econômicas, arrogando a si o mérito de serem teorias científicas, livres de preconceito na medida em que se eximem de juízos de valor. Horkheimer desconfia disso:

Tal conceito de natureza, aparentemente livre de preconceitos, mas na realidade individualista, segundo o qual a autoconservação é a lei e a medida de cada coisa, responde à situação do homem burguês em sua realidade social e é reprojeto no homem a partir da interpretação da natureza extra-humana (HORKHEIMER, 2003a, p. 152-153, tradução nossa).

A análise científica do homem, ao tratar seu objeto da mesma forma que trata todos os outros objetos naturais, anuncia dois valores importantes: de que seu maior mal é perecer, deixar de existir; e de que o maior bem é a autoconservação. A pretensa visão de neutralidade que a filosofia e a ciência formularam na modernidade contribuiu para impor o espírito da época, tanto no sentido do pensamento individualista quanto na dimensão intelectual e dos impulsos,

que determinavam de forma crescente a ligação desse princípio liberal com a existência de diferentes classes sociais.

Os paradigmas do homem bom e do homem mau possuem ainda outro aspecto em comum: os dois, à sua maneira, promovem o interesse pelo bem-comum como o mais elevado, ao mesmo tempo que condenam o egoísmo e o prazer. Mesmo a visão otimista de Rousseau acaba por dividir o comportamento humano em termos de vícios ou virtudes. Assim, as paixões humanas podem ser boas ou ruins, virtuosas ou viciosas segundo a direção que se dá a elas. Essa direção significa uma racionalização dos sentimentos e emoções, que a ideologia burguesa elege como necessárias para a vida em comunidade e que são mediadas pelo conceito de utilidade. O egoísmo possui essa mesma natureza: quando ele associa a própria reputação com a reputação da pátria, ele é bom; mas quando ele diferencia o homem de seus semelhantes, ele é ruim.

Esse relativismo polarizado contribui sobremaneira para a imposição dos valores burgueses às massas dominadas. No âmbito em que se dá essa discussão, de abandono das doutrinas teológicas e adoção crescente da pesquisa científica, ambas as interpretações da antropologia tratam de estabelecer um elo entre a política e a religião. Esse elo é expresso pelos movimentos reformistas, centralizados em figuras como Lutero e Calvino, que ajudam a incorporar ideias mais adequadas ao novo sistema econômico, na medida em que pregam a felicidade por meio do abandono dos prazeres egoístas e promovem o elogio da prosperidade por meio do trabalho.

Abromeit (2018, p. 7) destaca que o populismo e o apelo ao povo unem os movimentos pela democracia e pelo liberalismo no século XIX ao conservadorismo antidemocrático desse mesmo período. As elites conservadoras compreenderam que não seria possível combater a democracia e tiveram que aprender a jogar com ela, orientando-a para seus próprios interesses. Para isso, essas elites buscaram manipular nas massas afetos que já estavam nelas dispostos genuinamente. A atuação dos populistas europeus modernos, desde Nicola de Rienzo até Robespierre, cumpriu o papel de conduzir o sentimento de inconformidade das massas para a consolidação da sociedade burguesa.

Essa constatação resulta, portanto, numa crítica à democracia burguesa. Segundo Horkheimer (2003a), os próprios defensores do princípio liberal da livre concorrência costumam salientar a necessidade de algumas restrições, que se materializam no direito civil e penal, mas também que se somam a determinados usos e costumes.

Mas na medida em que o princípio liberal é limitado somente por barreiras jurídicas e tradicionais, [...] sua dominação constitui um caso especial na

história da economia. Tal princípio necessitou, antes e depois, de uma ativa intervenção do Estado, a fim de que o todo social pudesse se reproduzir dessa forma. Os interesses sociais que ultrapassam o horizonte do sujeito econômico isolado foram assumidos pelas instituições jurídicas, econômico-políticas e outras instituições estatais, mas também por organizações eclesiais e privadas, e pela moral filosoficamente fundada (HORKHEIMER, 2003a, p. 157, tradução nossa).

Foi preciso, portanto, estruturar o Estado, a moral e os costumes para canalizar o princípio da livre concorrência numa época dominada por ele. Esse processo confere uma forma mistificada ao princípio racional. Os impulsos que não conseguem ser canalizados por essas vias são controlados pela dominação social.

Horkheimer oferece ferramentas para repensar o conceito de democracia. A recusa do egoísmo, justificada tanto na visão positiva quanto na negativa da antropologia moderna, não coloca em risco a busca pelo poder por parte dos poderosos.

A maior parte da humanidade deveria se acostumar a dominar sua própria pretensão à felicidade, a reprimir o desejo de viver tão bem como aquele pequeno setor que, justamente por isso, suportava satisfeito que sua existência fosse julgada por esse proveitoso veredicto moral. Este significado da moral burguesa como meio de dominação foi cobrando crescente importância (HORKHEIMER, 2003a, p. 158, tradução nossa).

Nos Estados totalitários em que a moral (o conjunto da vida espiritual) é concebida para forjar a manipulação e condução das massas, os elementos humanistas são suprimidos e a finalidade do indivíduo é determinada pelo Estado. Horkheimer percebe o caráter manipulador existente na conjunção entre o preceito liberal de busca pelos interesses próprios e a condenação do prazer e do egoísmo. As contradições extraídas dessa conjunção seriam responsáveis pelo incremento de valores destrutivos na psicologia dos indivíduos. A democracia liberal recusa o egoísmo apenas para que ele possa continuar existindo enquanto sacrifício da burguesia em prol do todo social.

A vigência pública da regra [da livre concorrência em torno do interesse próprio] significaria ao mesmo tempo seu desaparecimento. Assim como, no geral, os membros das classes dominantes não podem apreender outros motivos que os egoístas em sentido estrito, eles se mostram irritados quando esses motivos são expostos diante de todo o mundo. O egoísmo, que nos últimos tempos é canonizado, o “sacro egoísmo” dos Estados belicistas, é para o indivíduo da massa justamente o contrário do interesse próprio e implica renunciar ao bem-estar, à segurança e à liberdade. Esse egoísmo caracteriza as tendências agressivas de pequenos grupos da sociedade e nada tem a ver com a felicidade da maioria dos indivíduos (HORKHEIMER, 2003a, p. 159, tradução nossa).

A relação das classes dirigentes com a noção de egoísmo era necessariamente contraditória. Assim, figuras como Mandeville parecem se esforçar em demonstrar a ganância burguesa não como atitude egoísta, mas como uma espécie de sacrifício pelo bem comum. O

luxo e a vida pomposa da burguesia seriam uma espécie de praga ou moléstia em prol do todo social. Mesmo o egoísmo burguês e sua avidez por satisfazer seus interesses se revestem de interesse altruísta pelo bem comum. Essa defesa possibilita a emergência da figura política do populista autoritário (MORELOCK, 2018).

Todos os instintos que não se mobilizavam pelos caminhos previstos, todo reclame urgente de felicidade irrestrita foi perseguido e refreado em nome do esforço “moral” dirigido ao logro do “bem comum”. E na mesma medida em que este bem comum contradizia os interesses mais imediatos da maioria, a canalização das energias psíquicas em formas sociais permitidas perdia fundamentação racional, e a sociedade necessitava, para domesticar suas massas, além da violência material, uma educação presidida pela religião e pela metafísica (HORKHEIMER, 2003a, p. 160, tradução nossa).

A autodisciplina e a docilidade das massas lhes foram inculcadas por meio da violência e da persuasão; manipulados pelos populistas burgueses, os indivíduos foram domesticados. Aquelas pessoas que não conseguiam refrear seus impulsos egoístas eram reprimidas ou condenadas pelo Estado, colocado como guardião da sociedade burguesa.

Na Idade Moderna a relação de domínio tem sido ocultada, economicamente, mediante a aparente independência dos sujeitos econômicos, filosoficamente por meio do conceito idealista de uma liberdade absoluta do homem, e interiorizada por meio da domesticação e desfalecimento das exigências do prazer. Este processo civilizador, que, supostamente, é muito anterior à época burguesa, conduziu à formação e consolidação de tipos de caráter e tem impresso seu selo na vida social (HORKHEIMER, 2003a, p. 162, tradução nossa).⁷

Diferentemente do “processo civilizador”, que denota um aspecto de passividade, a *Bildung* contém a compreensão de uma ação afirmativa que visa a formação de um tipo específico de indivíduo. A *Bildung* do indivíduo é um processo que deve contar com a participação de diversos estratos da sociedade, não como mera reprodução da lógica subjacente ao modelo produtivo vigente, mas como um esforço que prime pelo desenvolvimento da autonomia, da empatia e da responsabilidade no sujeito. O contexto real e histórico, bem como as ideias que conduzem os movimentos de emancipação – e a forma como são assimilados – possuem um papel destacado na constituição dos sujeitos.

Assim como o esclarecimento e a educação intelectual das massas, em especial no período de ascensão da burguesia, formam parte da libertação da sociedade a respeito das formas feudais caducas, do mesmo modo o esforço por criar ídolos, seja em forma de “personalidades”, de objetos ou de conceitos, responde à necessidade de reconciliar de maneira permanente as massas com tendências de determinados grupos. Quanto mais sólidos se tornam os interesses desses grupos, entrando em contradição com uma forma

⁷ O termo “formação”, presente nessa tradução, se refere ao termo em alemão *Herausbildung* que significa desenvolvimento originário, que forma no sentido de “dar origem” e não de formação como *Bildung*.

possível, mais racional, de sociedade, tanto mais se apela aos aspectos irracionais da consciência pública, e tanto menor é o papel desempenhado pela elevação do nível teórico da maioria (HORKHEIMER, 2003a, p. 167, tradução nossa).

Isso parece já estar em jogo nesse ensaio de 1936, porém como resultado da ação dos líderes populistas que tomam a direção dos movimentos de protestos de massa ao longo da história moderna da Europa que visavam a derrocada do poder da aristocracia, conferindo às massas uma tendência de adesão a um tipo de caráter autoritário. O controle desses líderes sobre as massas foi determinante para retirar o poder político da nobreza, mas no lugar de um poder popular temos a ascensão do poder burguês, que não resulta em ganho real para as massas, mas, pelo contrário: o processo pelo qual isso se deu garantiu antes a capitulação das massas ao poder que se estabelecia. O pensamento hierárquico é um dos traços do caráter autoritário. Isso se deu com Nicola de Rienzo, Savonarola e Robespierre de maneira muito semelhante.

Para Horkheimer, é característica do líder populista a projeção de poder a partir de imperativos distanciados: a vontade de Deus; a glória do passado; a natureza ou essência humana ou a pura necessidade, mobilizando seus seguidores pela rebeldia e autoritarismo latentes. O discurso populista, assim, direciona-se para as emoções do ouvinte, canalizando o sentimento de inconformidade e conferindo a si a imagem de alguém capaz de mudar essa realidade. Outra característica é a exaltação da juventude como idealização do primitivo, da natureza não corrompida. Essas características simbolizam, em geral, o desprezo pelas massas. O indivíduo, para recorrer sem reservas à liderança populista, deve ser enfraquecido, visto como pecador ou incapaz, e para isso contribuem não só a retórica populista em seu apelo ao “povo”, como um ser unitário capaz de atuar politicamente, mas também a própria realidade que se opõe à ideologia burguesa da meritocracia.

Horkheimer argumenta que a manipulação das massas por parte da burguesia – a constante esperança que os populistas inspiravam nas massas com relação à democracia e à mudança do poder para algo mais justo para o povo, dada a incapacidade de tais promessas se realizarem no contexto das sociedades burguesas – logrou desenvolver os traços autoritários no caráter do povo dominado. Posteriormente, esses traços seriam fundamentais para determinar a adesão do povo ao fascismo.

A atuação do líder populista a serviço da burguesia ajuda a forjar os Estados autoritários e sua lógica de funcionamento por meio dos *rackets*, que exercem seu poder tanto no fascismo alemão quanto na democracia estadunidense e até no comunismo soviético. Na fase posterior de seu pensamento, a partir dos anos 1940, Horkheimer adota a tese do capitalismo de estado de Pollock, que compreende um novo estágio do capitalismo e apresenta uma noção distanciada

das teses marxistas que Horkheimer defendia, sobretudo na crítica marxiana da economia política. Esse novo arranjo significa a subsunção da economia à política e fundamenta a teoria dos *rackets*.

Para Horkheimer, o papel do Estado numa democracia seria o de garantir o desenvolvimento de uma vida digna às pessoas. Isso também significa que o Estado deve se preocupar em atender aos anseios das diversas camadas sociais. Portanto, o papel do Estado é justamente o de conciliar o interesse geral e o particular. Ao fazê-lo, ele opera com conceitos como os de Liberdade e Justiça. Seria necessário que o Estado tivesse sempre em vista as necessidades e anseios reais dos indivíduos por meio do debate público e do funcionamento das suas instituições. Nos casos em que o Estado não é capaz de atender a essa demanda, ele tende a se enrijecer numa política totalitária.

Por outro lado, Horkheimer reconhece também um importante papel dos indivíduos na consolidação e manutenção de um regime democrático. No texto “O político e o social”, ele defende que os indivíduos devem fiscalizar o Estado, buscar uma participação política efetiva em contraste com a posição subalterna de quem compreende a democracia como mera participação popular por meio do voto. Para ilustrar sua compreensão da democracia – e do totalitarismo como seu oposto – temos no texto referido que “a resignação do povo frente à ideia das más situações é hoje, como antes, a condição necessária para que a situação continue sendo ainda pior” (HORKHEIMER, 1976c, p. 157, tradução nossa).

uma das diferenças entre democracia e ditadura é a de que o indivíduo, homem ou mulher, tem a possibilidade de consultar, sem temor, os outros indivíduos, formar, de modo racional e consciente, sua opinião sobre pequenas e grandes questões, e buscar que esta opinião, por diversos meios pacíficos, chegue a ter validade e poder (HORKHEIMER, 1976c, p. 161, tradução nossa).

Em “Ensinamentos do Fascismo” (HORKHEIMER, 1976b, p. 137, tradução nossa), temos outro trecho semelhante: “Enquanto nas democracias os conflitos entre as diversas forças sociais e interesses permanecem expostos à luz do dia, nos Estados totalitários se mantêm reprimidos e assumem um aspecto irracional, que guarda certa semelhança com os conflitos reprimidos na alma individual”.

O que podemos notar nessas passagens é que Horkheimer entende que, se de um lado o Estado deve manter sua atenção na conciliação entre o universal e o particular, quer dizer, entre a sociedade civil e os indivíduos isolados, por outro lado, os indivíduos também devem ser capazes de agir politicamente tanto como fiscais do Estado quanto como enunciadores de seus próprios interesses em conflito.

Importante notar como Horkheimer pensa a constituição tanto de regimes democráticos quanto totalitários a partir da capacidade dos indivíduos entrarem em conflito. O filósofo percebe uma diferença na maneira como as pessoas suportam a existência de tais conflitos nos regimes democráticos e totalitários. Assim, a democracia é vista como um regime que produz condições para um conflito pacífico, discursivo, à luz do dia; enquanto os regimes totalitários se caracterizam pela repressão desses conflitos e sua introjeção na figura de um líder a quem caberia resolvê-los. Para obter o apoio das massas, esse líder apresenta-se como aquele que irá lidar com os conflitos prescindindo de ou representando a participação popular no exercício do poder. A existência dos conflitos seria, então, suprimida pela atuação individual do líder totalitário.

O que parece estar em jogo no nível individual aqui é a necessidade de uma sólida formação política que assegure e atualize a capacidade de produzir novas formas de socialização a partir do conflito de ideias, que habilite as pessoas para conviver com o conflito. Eventualmente as possibilidades para uma formação nesse sentido encontram dificuldades políticas, econômicas, sociais e culturais. O conceito de *Bildung* confere ao ser humano a ideia de que ele possui força para determinar a si mesmo com independência dos poderes da natureza cega que atuam dentro e fora dele; reside, portanto, na sua capacidade para atuar no mundo. Quando essa formação, em qualquer período da história, não permite dotar o indivíduo de autonomia, a democracia encontra-se limitada ou ameaçada. Nesse sentido, Silva (2001, p. 239) faz um comentário que nos permite avançar no sentido pretendido:

Se, por um lado, vivemos em uma época em que os avanços técnicos e tecnológicos, supostamente, permitiriam a nós uma maior independência e participação na organização da vida social, por outro lado, [...] vivemos um período marcado pela letargia política. Não que as pessoas não estejam informadas pelos noticiários sobre os acontecimentos da política, mas é que elas veem o Estado negativamente e a política causa-lhes um certo mal-estar. Daí decorrem as justificativas para a não participação e a não discussão dos temas políticos. Os argumentos para isso são, ao mesmo tempo, corretos e aparentes. Corretos, pois revelariam a complexidade da máquina política. Aparentes, porque a verdadeira razão do mal-estar estaria na incapacidade para superar as circunstâncias políticas ou emitir sobre elas juízos independentes, ou ainda, na incapacidade de influenciar, dentro do possível, para que alguma mudança para melhor pudesse acontecer.

A atuação do líder populista parece jogar com a descrença das massas a respeito de qualquer possibilidade de emancipação pelo campo político, e o conflito democrático torna-se não mais uma disputa pacífica de interesses e demandas, mas uma ameaça, na medida em que a retórica do “nós, o povo, contra eles” avança para a totalidade dos aspectos da vida social. A diferença torna-se uma ameaça à sobrevivência dos estratos populares postos em guerra.

A partir daqui, podemos apontar algumas questões que dizem respeito ao problema do déficit nas condições espirituais, de engajamento, que pode ser compreendido como a capacidade para o conflito. Na leitura de Horkheimer, esse problema é gerado por uma crise da razão que produz, entre outras coisas, distorções tanto no papel do Estado quanto na capacidade de participação política por parte do indivíduo. Ambas as questões se relacionam com o problema da dominação e significam uma incapacidade de compreender as relações sociais mediadas pelo autoritarismo burguês.

A formulação da tese da crise da razão é trabalhada por Horkheimer ao longo da década de 1940. Para o filósofo, as pseudorrevoluções burguesas que eclodiram na Europa moderna lograram uma manipulação das massas que ameaça corroer a democracia, visto que as massas manipuladas passaram a se comportar em conformidade aos interesses dos poderosos e à consolidação de um modelo econômico ainda mais injusto. A primazia do político sobre o econômico é ideologicamente formulada em termos de um capitalismo de Estado, ou seja, em que o Estado faz a mediação das relações econômicas, favorecendo determinados grupos. Para compreender melhor esse contexto pós-liberal, como vimos, Horkheimer se afasta do pensamento de Karl Marx e se aproxima principalmente de Weber.

A barbárie do nazismo gerou mudanças drásticas na forma como o filósofo enxerga o mundo contemporâneo. Nesse contexto, dois acontecimentos são centrais para a compreensão de sua mudança de direção: (i) os textos “Is National Socialism a new order?” e “State Capitalism”, publicados em 1941 por seu amigo Pollock, fundamentam uma nova compreensão da realidade econômica; (ii) e o suicídio de Walter Benjamin, outro amigo de Instituto, em 1940. Benjamin, que já havia escrito críticas à burocracia soviética, também não havia conseguido escapar da onda reacionária que varreu a Europa. Na iminência de ser capturado pelos nazistas, comete suicídio. Esse acontecimento é destacado por Whitebook (2008) como uma forte influência para a mudança de direcionamento na filosofia de Horkheimer. A partir desse ponto, o filósofo dialético distancia-se do marxismo e radicaliza suas críticas ao Iluminismo.

Agora, no entanto, o próprio Esclarecimento – a racionalidade e o sujeito racional – parecia estar implicado na catástrofe que estava engolindo a Europa. A validade da razão como um *organum* para o entendimento dessa experiência não poderia, portanto, ser tomada como garantida. Tinha de ser criada uma teoria “não racional” – em oposição a algum tipo de teoria “irracional” –, que pudesse alcançar a região por trás da racionalidade e do sujeito e examinar sua gênese. Para forjar esse novo tipo de teoria e escrever os “subterrâneos da história” da Europa e a crônica do “destino dos instintos e paixões humanas que são deslocados e distorcidos pela civilização” (DE 231), Horkheimer e Adorno voltaram-se para a psicanálise (WHITEBOOK, 2008, p. 108).

O afastamento de Horkheimer do marxismo redundou numa aproximação ao pensamento de Max Weber, na interpretação da ordem social, e de Sigmund Freud, em suas interpretações do indivíduo e da cultura. Ambos os pensadores, embora já exercessem influência no pensamento de Horkheimer, tornam-se interlocutores centrais na formulação de sua tese da crise da razão. O conceito de mundo administrado, por exemplo, conforme salientado por Silva (2009), advém de suas leituras de Weber.

Nesse mundo, dentre outros aspectos, os indivíduos adotam um comportamento homogêneo, têm sua conduta e atitudes orientadas segundo um mesmo padrão e esse agir determina as pessoas do berço ao túmulo. A esfera pública invade a esfera privada e se impõe sobre ela. Esse novo tipo de sociabilidade caracteriza-se pela existência de mecanismos de coletivização universalizáveis segundo agências externas de controle. Tais agências substituem o papel tradicional representado pela família na formação da dinâmica psico comportamental das pessoas. (SILVA, 2009, p. 214-215).

Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer (2015) utiliza o personagem homérico Ulisses como ponto de partida para a análise do indivíduo moderno cujo declínio se inicia a partir de então. Em *Dialética do Esclarecimento* esse tema é tratado com maior profundidade. Horkheimer busca em Ulisses um protótipo do indivíduo que se veria plenamente desenvolvido na modernidade. Esse indivíduo secularizado, que recusa as explicações mágicas e os rituais como forma de se relacionar com a natureza, germina justamente desse personagem homérico. Um traço fundamental da *psiqué* desse modelo de indivíduo está na valorização da sagacidade como forma de superar o sacrifício ritualístico. Para o homem grego arcaico, as ameaças impostas pela natureza externa à sua sobrevivência demandavam o cultivo de boas relações com os deuses, oferecendo sacrifícios em troca da manutenção da boa vida material e espiritual.

Nesse sentido, Ulisses representa uma mudança de paradigma. A forma como ele enfrentava os desafios de seu retorno ao lar buscava escapar à lei da equivalência – segundo a qual seria preciso oferecer algo de valor equivalente em troca de cada vantagem concedida aos homens pelos deuses. Segundo Whitebook (2008), ao emancipar-se do mundo pré-racional e da lei da equivalência, Ulisses constitui-se como um sujeito esclarecido.

Ele calculou que, mantendo a desordem de sua natureza interna sob o controle de um ego unificado – isto é, reprimindo sua vida inconsciente-instintiva –, poderia ludibriar a lei da equivalência e sobreviver aos inúmeros perigos que o aguardavam em sua jornada de volta para casa. Esses perigos representam os prazeres regressivos do mundo arcaico – formas de gratificação oferecidas a cada estágio do desenvolvimento – que ameaçam desviar o ego, relativamente imaturo, de seus objetivos de desenvolvimento. A tarefa principal do ego, a autopreservação, só pode ser alcançada ao manter-se no curso original. Além disso, cada ato adicional de renúncia contribui para a realidade da consolidação e da força do ego, transformando-o ainda mais num

sujeito racional *qua* estratégico, que pode manipular o mundo externo. E na medida em que a natureza externa é reificada, esta é transformada em uma matéria apropriada de dominação (WHITEBOOK, 2008, p. 109).

Sob essas considerações, podemos compreender a relação entre o ego e o próprio sujeito como um traço psicológico da crise da razão: o ego, essa instância de desenvolvimento insaciável e que tende a perceber a natureza externa e interna como objetos manipuláveis em nome de sua autoconservação e desenvolvimento cego, sobrepõe a totalidade do sujeito e suas emoções, impulsos e circunstâncias e passa a ter controle sobre a vida e desenvolvimento do sujeito. Na medida em que o ego diferencia o indivíduo da natureza externa, ele passa a percebê-la como objeto de sua dominação; na medida em que esse mesmo indivíduo domina a natureza externa para garantir sua mera sobrevivência, os valores que antes poderiam dar sentido a sua vida perdem seu significado e ele se vê também como mero objeto, cuja missão principal é sobreviver. O desencantamento do mundo, gerado pelo esclarecimento, promove não só a dominação da natureza externa, mas também a própria natureza interna se vê como vítima do controle egóico, operando como mera ferramenta de adaptação e sobrevivência. Tal compreensão, como podemos perceber, permite-nos uma crítica antropológica do indivíduo, de modo que se pode dizer que o pensamento de Horkheimer nesse período ganha pretensões mais universais em comparação com seu trabalho nos anos 1930, cujo foco seria a situação propriamente alemã. Ao universalizar suas pretensões interpretativas, o filósofo elabora uma crítica que transcende o próprio modelo produtivo capitalista, por um lado, e que lhe permite analisar o fascismo e o antissemitismo em termos de regime político adaptável às condições materiais e históricas dos indivíduos e sociedades contemporâneas.

Como vimos, uma das teses expostas no ensaio “Egoísmo e movimento de emancipação” é a de que a racionalidade moderna expulsa de si qualquer vestígio especulativo ou metafísico, operando um distanciamento não só do pensamento religioso, mas também da própria filosofia. Em seu lugar, é a ciência experimental e pragmática que, com seus resultados que transformam tão rapidamente a sociedade ao longo dos últimos séculos, ganha status de um conhecimento confiável e sem limites. Assim, qualquer tipo de conhecimento especulativo ou abstrato perde legitimidade diante dos resultados materiais da ciência moderna. Se no início dos anos 1930, acompanhando o velho Marx, Horkheimer nutria esperanças no desenvolvimento da ciência, já no ensaio de 1936 ele compreende que o método científico transforma a natureza na busca pela maior possibilidade de sobrevivência. Na obra *Dialética do Esclarecimento*, esses temas são tratados com maior profundidade, apontando também mais claramente para aspectos do nazifascismo que se mantêm não só na Europa, mas também na

sociedade estadunidense. Nessas obras, Horkheimer mantém o interesse em atribuir uma função de crítica e transformação social à filosofia, mas suas ideias parecem se direcionar para um diagnóstico que transcende a crítica ao modo de produção capitalista, explorando o tema da dominação a partir de um ponto de vista antropológico e da crítica da razão. A própria radicalidade dessa crítica, no entanto, parece reduzir as possibilidades de emancipação a tal ponto que conduz a filosofia de Horkheimer a uma guinada pessimista, que se adensa a partir desse período até seus últimos escritos.

Embora a *Dialética do Esclarecimento* não faça claramente a diferenciação da razão em termos de um isolamento de seu aspecto instrumental ou subjetivo e outro objetivo, o termo *Esclarecimento* pretende abarcar sozinho esses dois aspectos. Poderíamos enunciar o objetivo dessa obra como uma tentativa de criticar a razão a partir da própria razão; constitui, antes de tudo, uma recusa ao irracionalismo a despeito da insuficiência da própria razão de produzir uma sociedade emancipada. A tese de que o *Esclarecimento* gerou o problema da dominação era contraposta com a tese inversa: de que este era, na verdade, um falso *Esclarecimento* e que apenas o verdadeiro *Esclarecimento* poderia denunciar a falsidade daquele, na medida em que o falso é constituído pelo impulso de dominação da natureza. Portanto, o objetivo de *Dialética do Esclarecimento* seria demonstrar que a crise civilizacional, que chegara a seu ápice com o fascismo, “era uma crise do princípio fundamental de toda a história humana até agora e que a dominação da natureza era esse princípio fundamental” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 364).

O avanço decisivo na história da humanidade não era o nascimento da modernidade e do capitalismo, e sim o momento em que o homem tenta dominar a natureza. Essa conversão provocou a constituição de características fundamentais que constituem o legado arcaico presente na civilização moderna. A continuidade ininterrupta dessa herança adquiria um aspecto ameaçador na crise contemporânea e fazia sentir a necessidade de uma nova conversão (WIGGERSHAUS, 2002, p. 364).

Em *Eclipse da Razão*, que Horkheimer considerava como um escrito de mais fácil compreensão em relação à *Dialética do Esclarecimento*, há uma divisão conceitual importante de razão instrumental ou subjetiva e razão objetiva. Nessa obra, o autor desenvolve ideias que foram previamente expostas no escrito *O fim da razão*, de 1941, em que o filósofo descreve o que vai chamar, em *Eclipse da Razão*, de um ofuscamento da razão objetiva pela razão instrumental. Visto que o conceito de razão é central para formular a ideia de civilização, a sua redução a uma faculdade de cálculo utilitário visando a mera sobrevivência implica o enfraquecimento da própria ideia de civilização. “A era da razão é o título de honra reivindicado pelo mundo esclarecido” (HORKHEIMER, 1941, p. 366). Portanto, a partir de 1941, Horkheimer começa a compreender a ordem social como fruto das pseudorrevoluções

burguesas, as quais analisara no ensaio “Egoísmo e movimento de emancipação”. No lugar de uma busca de interesses comuns entre as pessoas, mediada pela razão universal, teríamos a consolidação da dominação burguesa sobre as massas a partir de maus aspectos da ideologia liberal, que reduz a vida à luta pela sobrevivência.

Dessa relação, surgem as condições necessárias para a eclosão do nazifascismo e sua adesão por parte das massas revoltadas.

A impossibilidade de haver essa conciliação de interesses desmente a universalidade da razão, a qual pressupõe que haja, de fato, uma comunidade entre os homens. Na verdade, essa universalidade vai se tornando cada vez mais formal, passando a ser compreendida em termos de autopreservação do indivíduo, algo que constituía uma de suas finalidades, mas não a única, e tampouco se expressava de modo tão reduzido (PETRY, 2017, p. 79).

Ao comentar sobre o conceito de razão em “O Fim da Razão”, Petry (2013) aponta para as primeiras formulações de Horkheimer acerca de uma crise da razão no texto de 1941. A comentadora compreende que o processo de formalização da razão “aos poucos a torna cindida, deixando de representar um princípio objetivo e passando a se afirmar como um princípio de autoconservação.” (PETRY, 2013, p. 37). A essa constatação, ainda segundo a comentadora, “corresponde uma alteração no próprio sentido da conservação: esta deixa de ser concebida em termos de uma formação humana e é reduzida a uma função de satisfação de necessidades naturais.” (PETRY, 2013, p. 38). Com a alteração do sentido da conservação como formação humana, que a remetia à “preservação da vida” (PETRY, 2013, p. 35) e da cultura, seu conteúdo passa a se referir à autoconservação do indivíduo. Por trás da crise da razão está a noção de perda da dimensão da totalidade, que servia de referência para a ideia de bem-comum. Por outro lado, embora esse raciocínio aponte para um aparente individualismo, à medida que a função social da razão é reduzida à capacidade de autoconservação individual, o próprio indivíduo se vê incapaz de garanti-la sem se submeter ao poder do Estado. Assim,

A autoconservação talvez possa até ser chamada de morte do indivíduo o qual deveria ser preservado. O sacrifício pode ser racional quando ele se torna necessário para defender o poder do Estado, que pode ser capaz de garantir sozinho a existência dos sacrifícios que ele demanda. A ideia de razão, mesmo em sua forma nominalista e purificada, sempre justificou o sacrifício. (HORKHEIMER, 1941, p. 374).

Ao fim desse escrito, Horkheimer relaciona o uso da razão subjetiva e autoconservadora com o controle social das massas.

As proposições da filosofia idealista de que a razão distingue o homem do animal (proposições em que o animal é humilhado tanto quanto o homem nas proposições inversas dos médicos materialistas) contém a verdade na qual o homem racional liberta a si mesmo dos grilhões da natureza. [...] A sociedade, governada pela racionalidade autoconservadora das *elites*, havia sempre

preservado a vida das massas, embora numa forma errada e acidental. (HORKHEIMER, 1941, p. 387).

O ensaio “Egoísmo e movimento de emancipação”, de 1936, antecipa algumas dessas teses desenvolvidas posteriormente. Suas formulações tanto em *Eclipse da Razão* quanto em *Dialética do Esclarecimento* permitem-nos defender a ideia de continuidade no pensamento desse filósofo, ao contrário do que defendem alguns de seus comentadores. No entanto, a mudança na compreensão de alguns conceitos causa uma alteração de perspectiva na trajetória de seu pensamento. O Horkheimer dos anos 1930 parecia empenhado em propor um trabalho de reinterpretação do materialismo de inspiração marxista, no intuito de atualizar o método e com a possibilidade de construção do comunismo no contexto específico da Alemanha desse período. Já nos anos 1940 esse horizonte parece mais distante de seus empenhos. A formulação de uma teoria da crise da razão corresponde a um interesse universal em torno da existência da barbárie em um mundo já tecnicamente desenvolvido para a possibilidade de sua supressão.

A projeção de seu problema filosófico alçado em âmbito universal, ao tomar a forma de uma crítica da razão, compreende a emergência do fascismo como desenvolvimento inerente ao modo de produção capitalista, mas que, ao mesmo tempo, dialoga com raízes pré-capitalistas. O problema passa a se fundamentar pela própria constituição da racionalidade humana, orientada nos termos da dominação da natureza. A cisão da razão e sua consequente subsunção do aspecto instrumental são formuladas pela relação de dominação da natureza pelo homem. Suas formulações teóricas apontam para a necessidade de se constituir uma nova forma de se relacionar com a natureza; era preciso constituir uma relação que permitisse forjar um equilíbrio entre a razão subjetiva e objetiva. (PETRY, 2017).

Essa abordagem possibilitou a Horkheimer empreender reflexões importantes sobre um conceito amplo de formação, visto que o mundo contemporâneo parece tomado por uma patologia da razão. De acordo com Silva (2011),

Tanto o *Spätkapitalismus* como a experiência socialista da União Soviética liquidam com a oposição clássica entre necessidade e liberdade, fazendo identificar ambas as coisas ou com a supressão da economia de troca ou com as realizações técnico-científicas. Destituída do referencial do devir, da possibilidade, que é fundamentalmente antecipada pela faculdade cognitiva, a satisfação da necessidade é concebida como mera justaposição dos indivíduos às condições adquiridas, o que é sinônimo de adaptação. A passividade é o que resta aos indivíduos no presente. A desintegração da razão arrasta consigo a desintegração do indivíduo e a capacidade de adaptação substitui o sentido burguês da responsabilidade [...].

A discussão sobre o desmantelamento da razão, que o autor empreende a partir da década de 1940, não deixa dúvidas de que ele atribui a essa racionalidade minguada o fato de a humanidade ver-se impedida de realizar a sua própria essência – o tornar-se plenamente humano. Perante uma tendência totalizante,

assumida por um dos lados da razão, a barbárie, longe de estar excluída, continua a ameaçar os homens. (SILVA, 2011, p. 123-124).

O contexto da Segunda Guerra Mundial produziu nos teóricos da Escola de Frankfurt a percepção da emergência de uma nova ordem, que foi fundamentada por Pollock. Segundo essa interpretação, a fase monopolista do capitalismo teria evoluído para o que Pollock descreve como “capitalismo de Estado”. Essa compreensão enxerga a constituição, por parte dos Estados, de modelos autoritários, controlados pelos grupos econômicos mais poderosos, que dominam as massas não apenas pela atuação do líder populista, mas também por meio de mecanismos jurídicos e culturais. Para resumir, utilizaremos aqui uma citação de Türcke e Bolte.

O capitalismo de Estado seria, por conseguinte, uma forma social que teria superado principalmente a contradição de forças produtivas e relações de produção, mas não por causa do livre acordo dos produtores associados. A coesão de tal sociedade é assegurada muito mais através de permanente controle e repressão de uma elite política que resultou da fusão do interesse econômico com o nacional. Nela uniram-se os magnatas da economia com os mais poderosos militares assim como os quadros da política e da burocracia em uma camarilha (*Clique*) que coloca em xeque o resto da sociedade (TÜRCKE; BOLTE, 1997, p. 46 *apud* SILVA, 2011, p. 95-96).

Pode-se dizer que a atuação dos caudilhos burgueses, a que Horkheimer faz referência, foi responsável pela fusão do interesse econômico da burguesia com o interesse nacional. Assim, o capitalismo de Estado seria o estágio correspondente à consolidação da sociedade burguesa e à capitulação da sua ideologia pelas massas dominadas. Essa formulação acompanha o pensamento de Horkheimer por diversos escritos, sobretudo da metade dos anos 1930 até a publicação de *Eclipse da Razão e Dialética do Esclarecimento*. O texto “O Estado Autoritário” (1976d), escrito em 1942, traz a formulação de que essa nova fase do capitalismo produziu modelos autoritários de Estado nos seus mais diversos estratos: na Alemanha, o capitalismo de Estado fascista; na URSS, uma forma entendida também como capitalismo de Estado de tipo autoritário; e nos EUA, um capitalismo de Estado democrático.

A percepção de uma nova organização social no contexto do capitalismo avançado, formulada inicialmente por Pollock, provoca rupturas importantes na interpretação que Horkheimer faz da sociedade hodierna. O conceito marxiano de luta de classes, que o filósofo evitara desde o início da década de 1930, se torna insuficiente para elucidar essa nova ordem, interpretada em termos de “um sistema de ação entre grupos monopolistas”. (HORKHEIMER, GS 12, p. 85 *apud* SILVA, 2011, p. 106).

O conceito que Horkheimer formula para compreender os três modelos é a presença do que ele denomina de *racket*. Portanto, esses modelos de Estados autoritários só passam a existir associados pelos *rackets*. O que são *rackets*? Tomando de Silva (2011, p. 100-101) a referência,

são “grupos organizados que concorrem quase nunca lealmente entre si e que conspiram contra o Estado ao mesmo tempo em que se associam a ele”. A etapa pós-liberal do capitalismo é gerida por essa ideologia, e, para sobreviver nas sociedades hodiernas, o indivíduo precisaria participar de algum *racket*. Horkheimer fala em *rackets* “do clero, da praça, dos proprietários, da raça, dos homens, dos adultos, da família, da polícia, dos delinquentes e no interior destes meios até mesmo em *rackets* isolados contra o resto da esfera” (HORKHEIMER, GS 12, p. 291 *apud* SILVA, 2011, p. 104). A teoria dos *rackets* ajuda-nos, então, a compreender a retirada do fundamento racional que sustentava o conceito de democracia e sua substituição por padrões autoritários de comportamento. Com o advento dessa nova ordem, a democracia é relegada aos conflitos de interesses dos grupos mais poderosos, que faz calar o indivíduo e grupos minoritários ao mesmo tempo que ostenta uma pretensa vontade da maioria.

O capitalismo de Estado prescinde da existência de empresários livres, porque traz uma planificação econômica baseada na associação do poder político com os grupos econômicos dominantes e em interação com outros *rackets*, como os partidos políticos e sindicatos.

O capitalismo avançado não precisa nem de empresários nem de proletários. Estes são substituídos respectivamente pelo executivo e pelo funcionário ou empregado, já que a condição pós-liberal é a de uma sociedade de massas. Com o desenvolvimento do capitalismo, o proletariado conquistou várias garantias sociais e pôde desfrutar de uma condição econômica muito mais favorável do que outrora. A industrialização e a mecanização incessante, associadas à tendência sempre crescente de participação nos lucros da empresa, o que propicia um padrão de vida bastante elevado, justificam o desinteresse em transcender as relações de produção vigentes. No capitalismo avançado, soa natural a existência daqueles que devem desempenhar funções e daqueles que devem dar ordens. A diferença de funções supera a diferença de classes antagônicas (SILVA, 2011, p. 173).

A tese de Pollock do Capitalismo de Estado, que sofre modificação na interpretação de Horkheimer, aliada à formulação da teoria dos *rackets* evidencia a percepção do filósofo do processo histórico no sentido do incremento da dominação das massas reificadas. Podemos encontrar, nesse contexto, os principais motivos para a aproximação do filósofo ao pessimismo e ao pensamento metafísico. Ao desenvolver o conceito de *racket*, que recusa a possibilidade efetiva de participação política das massas exploradas e, portanto, a utilização do conceito de luta de classes como chave de compreensão da dinâmica social, Horkheimer afirma uma ideia de impossibilidade de emancipação pela via da coletividade, seja nas organizações sindicais, partidos ou outras organizações sociais em geral. Apesar disso,

Horkheimer conservou, no ensaio “A sociologia das relações de classes”, a esperança de um possível fim dessa forma de dominação. Reside aqui a convicção comum na década de 1940 de que a resistência aos poderes estabelecidos realiza-se na instância individual. A adoção de uma postura

crítica e esclarecida é capaz de liberar o indivíduo da forma complexa do *Racket*. (SILVA, 2011, p. 108).

Em um aforismo intitulado “Marcado”, presente em *Dialética de Esclarecimento*, Horkheimer parece indicar o potencial existente no conceito de indivíduo como instância capaz de opor resistência à dominação por grupos, ao mesmo tempo em que alerta para alguns riscos que a oposição incondicional e mecânica pode suscitar.

É na autonomia e na incomparabilidade do indivíduo que se cristaliza a resistência contra o poder cego e opressor do todo irracional. Mas essa resistência só foi possível historicamente através da cegueira e irracionalidade daquele indivíduo autônomo e incomparável. Inversamente, tudo o que se opõe incondicionalmente ao todo enquanto particular permanece preso de maneira ruim e opaca à ordem existente. Os traços radicalmente individuais e irreduzíveis de uma pessoa são sempre duas coisas num só: o que não foi totalmente capturado pelo sistema dominante e sobrevive para sorte nossa e as marcas da mutilação que o sistema inflige a seus membros. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 225)

A realidade que se mostra ao frankfurtiano durante e mesmo depois dos horrores da Segunda Guerra, torna-o um pensador crítico do progresso. Diferente das concepções formuladas em sua juventude, em que defendeu uma planificação econômica dirigida pelo trabalho das diversas ciências orientadas pela crítica filosófica como um caminho para o fim da miséria no mundo, Horkheimer passa a compreender o progresso como uma tendência irreversível de perda da individualidade e da liberdade. Nessa seção, expomos a fase do exílio do filósofo nos Estados Unidos, em que desenvolve a tese de que o instrumento do esclarecimento moderno, quer dizer, a dominação técnico-científica da natureza provocou uma cisão na racionalidade, com predomínio de uma razão instrumental sobre os valores da razão objetiva. Segundo Silva (2011),

A ausência de mediação com o lado objetivo dessa razão fazia do progresso um elemento todo poderoso, de cujo alcance dificilmente se poderia escapar e a barbárie significava justamente a adesão cega e a incapacidade de resistência aos desdobramentos dessa forma pervertida de racionalidade. [...] Progresso e barbárie foram concebidos como aspectos que se tocam. Contudo, era possível vislumbrar um progresso que não se esgotasse meramente no incremento do nível de vida, mas que implicasse também o cultivo da consciência autônoma, capaz de pôr em xeque as realizações da racionalidade subjetiva e, quiçá, de eliminar a barbárie, assegurando uma vida feliz. (SILVA, 2011, p. 210-211).

No que poderíamos chamar de a última fase do pensamento de Horkheimer, seus escritos tornam-se mais pessimistas. Os horrores das sucessivas guerras, que havia configurado o cenário político internacional em dois polos hegemônicos e antagônicos durante o longo período da Guerra Fria, são motivos evidentes da compreensão pessimista que o pensador desenvolve sobre o processo histórico. A visão crítica do progresso se apresenta a partir do

resgate de valores positivos de sociedades anteriores, visto que o progresso representou “a destruição dos valores e a desintegração da cultura” (SILVA, 2011, p. 211). Como consequência disso, Horkheimer se distancia do pensamento de Hegel e busca no pessimismo metafísico de Schopenhauer novos fundamentos para sua filosofia. Esse movimento marca a transição entre seus escritos durante o exílio nos Estados Unidos e os posteriores a seu regresso à Alemanha nos anos 1950.

3.3. *Pessimismo teórico, otimismo prático.*

No capitalismo avançado, portanto, o poder é autoritário e impõe sobre as pessoas uma lógica baseada na dominação. Nesse sentido, a escola tende a ser relegada ao papel de treinamento técnico. Ela tende a se voltar exclusivamente para a crescente dominação técnico-científica da natureza, formando indivíduos de acordo com as funções que se espera que possam desempenhar no mundo administrado: o de executivo ou de funcionário.

Horkheimer, no entanto, reconhece no indivíduo isolado um importante núcleo de resistência à mentalidade dominante. Se ele entende que “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” (SILVA, 2011, p. 150), por outro lado, ele conserva a esperança no indivíduo quando este está só.

O isolado, que não se relaciona a nenhum poder e nem por ele é protegido, também não pode esperar qualquer glória. Todavia, ele mesmo é um poder, porque todos estão isolados. Eles não têm qualquer outra arma que a palavra... A palavra pode se tornar uma centelha... Ela não tem de modo algum o sentido de propaganda, mas apenas o de manifesto. Ela tenta declarar o que todos sabem e se proibem de saber... (HORKHEIMER, GS 5, p. 313-314 apud SILVA, 2011, p. 149).

Em outro trecho importante, no escrito “Estudo acadêmico”, de 1952, ele diz:

Somente quem pensa, quem não se deixa atrofiar em tal medida de passividade propositada, pode ser ativo; o mero fazer permanece sempre e unicamente uma função das relações existentes e previamente estabelecidas. Mas no desejo pela formação encontra-se justamente essa vontade de se assenhorear de si mesmo, de não ser dependente de poderes cegos, de representações aparentes, de conceitos ultrapassados, de opiniões e ilusões acabadas. O que vocês podem ganhar [...] é [...] a própria liberdade e, quando vocês se comprometem com ela pela decisão em favor do pensamento intransigente, dão testemunho de que [...] não se devem submeter incondicionalmente ao mundo, mas que depende dos homens tornar o mundo melhor (HORKHEIMER, GS 8, p. 385-386 apud SILVA, 2011, p. 180).

Portanto, o pensamento de Horkheimer parece articulado entre a capacidade de resistência do sujeito isolado e sua a formação crítica, para que possa tornar o mundo melhor.

Horkheimer deposita suas esperanças na *Bildung* contra um mundo de tal forma administrado que se torna totalitário e ameaça retirar do indivíduo sua capacidade de fazer escolhas.

O processo de formação do indivíduo se dá de maneira ampla. Porém, a sociedade industrial, ao expandir o projeto de dominação técnico-científica da natureza a um nível absoluto, domestica o indivíduo ao mesmo tempo que desconfigura arranjos importantes para sua formação integral, como o núcleo familiar, em que o indivíduo teria a oportunidade de se desenvolver a partir de referências morais confiáveis. Com a sociedade industrial, a família perde parte de sua estrutura e influência, que garantiam essa relação crítica com os coletivos e agremiações (os *rackets*); o ramo da cultura também passa a estar sob o controle dos grupos dominantes, que passam a exercer grande influência na formação das pessoas por meio da indústria cultural. É preciso formular instituições, como a universidade, que possam servir como uma estrutura de resistência às ideologias dominantes. Em “Responsabilidade e estudo”, Horkheimer diz:

A resistência contra o funesto curso do tempo exige a formação de outras forças intelectuais diferentes daquelas que se desenvolvem no mero diferenciar, averiguar, classificar e calcular... Se a universidade não compensa, por exemplo, a regressão das instituições formadoras restantes, sobretudo a família, mas a promove, então a humanidade parece (*verödet*) diante dos assim chamados milagres econômicos e estes ameaçam acelerar a fatalidade, ao invés de redundar em algo bom.⁸

Silva (2011, p. 184) também ressalta a importância que a formação tem no pensamento de Horkheimer.

Muito mais do que um protesto pela tendência irreversível de racionalização do mundo ocidental, essas ideias sobre formação mostram o quanto o posicionamento crítico pode ainda ter uma ancoragem material, pode manifestar-se em meio ao rolo compressor da reificação. Dotar a outros de consciência crítica, de capacidade reflexiva e imbuí-los de elementos reflexivos pode ser significativo para a resistência aos poderes estabelecidos.

Portanto, essa resistência de que fala Horkheimer pode ser fruto de uma formação ampla, significa a capacidade do sujeito de agir segundo suas próprias disposições, resistindo aos clichês, preconceitos e outras formas de agressividade latente. Em suma, uma formação ampla tornaria as pessoas aptas a experiências reais, mesmo num mundo “artificial” e administrado.

Na fase tardia do pensamento de Horkheimer, entendida corretamente por muitos comentadores como uma fase mais pessimista do autor, a importância da formação é, em alguns momentos, ressaltada. Mesmo considerando que a própria universidade estaria funcionando

⁸ Pela clareza, utilizamos aqui a tradução direta do alemão feita por SILVA (2011, p. 177).

atualmente como uma instituição de formação de especialistas, nem por isso o conceito de formação deixa de ter sua importância.

O reconhecimento de que a sociedade encontra-se hoje no caminho que vai do liberalismo, em que eram característicos a concorrência dos empresários individuais, à concorrência dos coletivos, das sociedades acionárias, de associações políticas e sociais e blocos de poder, não tem necessariamente por consequência o conformismo. O significado do indivíduo está em vias de desaparecimento. Todavia, ele é capaz de intervir criticamente, de modo teórico e prático, na medida em que contribui, através de métodos atuais para a formação (*Bildung*) de coletivos não atuais, capazes de preservar os indivíduos em uma verdadeira solidariedade. A análise crítica dos demagogos seria um elemento teórico e a união de homens que os desmascaram psicologicamente, sociologicamente e tecnologicamente seria um elemento do não conformismo na atualidade (HORKHEIMER, GS 6, p. 424-425 *apud* SILVA, 2011, p. 251).⁹

A partir desse período, o pensamento de Horkheimer é marcado pela interlocução com a filosofia pessimista de Schopenhauer e pela interpretação que o filósofo de Frankfurt desenvolve sobre o papel da religião em termos de uma teologia negativa. A inflexão de seu pensamento para o pessimismo e para a valorização da religião, no entanto, não deve ser compreendida como resignação frente à lógica da dominação que caracteriza as relações da sociedade administrada. Também não deve ser pensada como um abandono da sua Teoria Crítica, mas o contrário: Horkheimer esforça-se para conceber algumas instâncias críticas capazes de resistir à capitulação completa do indivíduo e das massas a essa lógica.

A aproximação de Horkheimer, na fase tardia de seu pensamento, à filosofia de Schopenhauer torna-se interessante devido ao tratamento que o frankfurtiano dá ao pessimismo schopenhaueriano, retirando daí contribuições para uma atualização da teoria social. Schopenhauer parece despertar o interesse de Horkheimer por sua ênfase no indivíduo e por dar “sustentação para uma tendência que vinha se manifestando desde os tempos de *Eclipse da Razão*.” (SILVA, 2011, p. 215).

Nesses termos, a filosofia schopenhaueriana vai se tornar o amparo conceitual para uma aporia deixada pela teoria dos *Rackets*. Todas as entidades coletivas foram definidas por Horkheimer como variações de *Racket*, o que o leva a tomar como parâmetro para a sua crítica à racionalização social a entidade singular – o indivíduo. Certamente o indivíduo autônomo é capaz de adotar uma postura crítica, mas não é capaz de atuar a não ser de modo solipsista, pois a ação pressupõe, em geral, outros co-agentes. Com isso, cai-se novamente no coletivo, coisa que Horkheimer rejeita. A fundamentação filosófica para a entificação do singular, com fortes tendências a-históricas, é buscada em Schopenhauer. (SILVA, 2011, p. 217).

⁹ Retirado do apontamento “Para o não conformismo”, de *Notizen*.

No ano de 1960, em razão dos cem anos da morte de Schopenhauer, Horkheimer profere uma conferência que fora publicada no ano seguinte com o título “A atualidade de Schopenhauer”. Nesse texto, Horkheimer defende com originalidade uma interpretação do filósofo pessimista pelo prisma da Filosofia Social. Essa interpretação pode parecer estranha num primeiro momento, visto que Schopenhauer é reconhecidamente um filósofo antissocial e que, em sua obra, se esforça mais para maldizer as relações sociais humanas do que em incorporar qualquer otimismo com relação à sua sociedade ou alguma sociedade vindoura. Apesar disso, Horkheimer enxerga no pessimismo schopenhaueriano um pensamento capaz de antecipar diversas questões que, cem anos após sua morte, colocar-se-iam com maior clareza do que nos tempos desse filósofo. A capacidade do pensamento de Schopenhauer em dialogar com o contexto social da época de Horkheimer provavelmente é fruto justamente de sua recusa em fazer promessas sobre o futuro e por sua predileção ao pensamento negativo em vista do otimismo positivo que circunda o pensamento dos filósofos dispostos a se comprometer teórica e/ou praticamente com a transformação da realidade.

O negativo, no entanto, é nele tão pouco revestido pela aparência dos sentidos que ele apenas com muita dificuldade é capaz de conduzir à resignação e à subordinação. Nesse quesito, a visão de Schopenhauer era clara demais para que ele excluísse da história a possibilidade de aprimoramento. A substituição daquilo que de longe é a maior parte do trabalho manual, sobretudo do pesado trabalho corporal, ele certamente previu, e de forma mais precisa do que a maior parte dos economistas de sua época. Só que ele pressentia o que é que resultaria de tais mudanças. Ao refletir a respeito do aprimoramento técnico, econômico e social, ele reconheceu suas consequências desde o início: a cega devoção ao avanço, o efeito inesperado sobre o curso pacífico das coisas ou, como eu gostaria de dizer, a dialética de semelhante progresso. Não diferentemente de uma parcela dos hegelianos de esquerda que, nisso, contradiziam seu mestre, ele rejeitou decididamente o pensamento da divindade do Estado. [...] (HORKHEIMER, 2018, p. 192).

Outro ponto que pode gerar estranhamento ao falarmos de Schopenhauer como um filósofo social é o fato de que esse pensador foi um severo crítico da filosofia de Hegel, a quem Horkheimer, na década de 1930, atribui a alcunha de ter sido o primeiro filósofo social. O filósofo pessimista discorda do caráter positivo que o sistema hegeliano afere à História no intuito de conferir a ela um sentido e finalidade mediante a ideia de Espírito Absoluto. Horkheimer concorda com a concepção da História no pensamento de Schopenhauer, “segundo a qual a história é feita de renúncia, portanto, de sofrimento e dor” (SILVA, 2001, p. 142). Assim, Horkheimer adota uma perspectiva pessimista da história: ela não possui *telos* – um sentido imanente –, já que seria expressão de um impulso cego da Vontade, em busca de bem-estar e prazer. A Vontade, que se configura no pensamento schopenhaueriano como o impulso

que rege a história, ela é “o ímpeto incessante por bem-estar e prazer que, depois de toda satisfação, se agita novamente.” (HORKHEIMER, 2018, p. 199).

É nisso, e não nos motivos que o intelecto encontra a cada vez para semelhante esforço, que consiste a realidade inextinguível daquilo que é vivo, assim como de toda existência em geral. A partir de semelhante racionalização, com a qual os indivíduos, os grupos de interesse e os povos procuram, perante si mesmos e os outros, acomodar suas exigências aos preceitos morais então vigentes, o intelecto serve como arma no confronto com a natureza e com os homens. Ele é função da luta pela vida nos indivíduos assim como na espécie, se inflama diante de resistência e com ela se reduz. (HORKHEIMER, 2018, p. 199)

Outro aspecto que aproxima Horkheimer do pensamento de Schopenhauer é o fato de este ser um pensador anti-iluminista. Seu conceito de Vontade recusa qualquer tentativa de explicação racional do mundo ou da história.

A doutrina da vontade cega como daquilo que é eterno retira do mundo o enganoso fundo dourado que a velha metafísica oferecia a ele. Ao expressar e ao manter no pensamento aquilo que é negativo, em completa oposição ao positivismo, é exposto pela primeira vez o motivo para a solidariedade entre os homens e os seres em geral: o desamparo. Nenhuma aflição é compensada em um além qualquer. O ímpeto de amenizá-la nessa vida surge da incapacidade de, tendo plena consciência dessa maldição, suportá-la e tolerá-la quando existe a possibilidade de acabar com ela. (HORKHEIMER, 2018, p. 205).

A aproximação que Horkheimer faz ao pensamento de Schopenhauer, parece contar com um esforço teórico em reabilitar o conceito de indivíduo num contexto amplamente favorável à sua liquidação. Segundo Horkheimer, o pessimismo metafísico de Schopenhauer desmascara o processo histórico ao retirar sua promessa da construção racional de um futuro melhor. Ao se ver diante de um mundo que não pode ser racionalmente dominado, o indivíduo experimenta o desamparo e se volta não só para o próprio sofrimento, mas para a identificação com o sofrimento do outro. No final deste ensaio, Horkheimer nos oferece um aspecto pelo qual seria possível interpretar a filosofia schopenhaueriana em sua dimensão social: “O que ele afirmou a respeito dos indivíduos, que eles seriam uma expressão de uma vontade cega por existência e bem-estar, é evidente hoje nos povos, e precisamente por isso sua doutrina me parece a forma do pensamento filosófico que está à altura da realidade”. (p. 207).

Silva (2001, p. 145) ressalta a crítica de Schopenhauer ao imperativo categórico kantiano “enquanto móvel verdadeiro da ação”. Do pensamento de Kant, Schopenhauer preserva “a compreensão de um abismo entre a essência das coisas, aquilo que é em si, e o mundo, no qual as pessoas se movem.” (HORKHEIMER, 2018, p. 196). Isso permite a Horkheimer interpretar a experiência, que fundamenta o conhecimento científico, não como a verdade, mas apenas como sua aparência.

No que se refere mais propriamente ao tema da formação, Silva (2011, p. 221) entende que a adesão de Horkheimer ao pessimismo schopenhaueriano pode ser um sinal de que o filósofo “não acredita mais que a formação possa prevalecer sobre a especialização.” O comentador se utiliza de um apontamento intitulado “Os novos analfabetos”, que fora escrito entre os anos 1953 e 1955 e que ostenta uma visão pessimista sobre os rumos da educação nas sociedades vindouras. Diz-se nesse apontamento:

Hoje nos parece óbvio que a capacidade de ler e escrever seja geral. Mas o estilo, a habilidade da expressão, a ordem e a disposição do pensamento são ainda um privilégio. Com o início da época automatizada, tudo isso é colocado novamente em questão. Haverá uma elite que pode apertar botões e entender de máquinas corretamente. Nós nos tornaremos novamente analfabetos. (HORKHEIMER, GS 6, p. 238 *apud* SILVA, 2011, p. 220).

De fato, nos escritos posteriores de Horkheimer, evidencia-se uma percepção cada vez mais incontornável de “progresso da civilização” e “automatização da vida”, o que “leva a uma queda sem esperanças da espécie humana”. (SILVA, 2011, p. 221). Silva conclui seu raciocínio afirmando que, “ao dizer que Schopenhauer não serve sequer para a educação, é possível inferir que Horkheimer não acredita mais que a formação possa prevalecer sobre a especialização.” (SILVA, 2011, p. 221).

Sobre essa questão vale a pena nos determos mais um pouco. O apontamento “Os Novos Analfabetos” parece dialogar melhor com o Horkheimer dos anos 1960 em diante do que com aquele que fora reitor da Universidade de Frankfurt e defendera a ideia de uma formação ampla para a resistência contra o estabelecido. Chiarello (2000) reconhece, entre esse conjunto de apontamentos, uma discordância que circunscrevem dois planos distintos.

Num deles vemo-nos imersos na ordem imperante: aí as coisas se passam tal como na realidade lisa e plana, de tal sorte a não haver distinção entre a máscara e o que ela encobre; a ideologia dissolve-se no mundo tal qual é, e nada mais há para esperar. Noutro plano ainda reflete-se o brilho do espírito que não se extinguiu de todo; nele encontramos-nos exilados num mundo que segue indiferente a lógica de sua história, como solitários, românticos, impotentes. [...] Em outras palavras, enquanto uma parte dos apontamentos assume o ponto de vista da vida totalmente tecnicizada, outra parte aponta a loucura deste destino, sua animalidade. Alguns falam em nome do inegável predomínio do conceito de razão instrumental; outros, contra a lógica que conduz à extinção do espírito. (CHIARELLO, 2000, p. 4).

O pessimismo relativo à formação também parece transferir sua luta contra a resignação na valorização da religião. Ao pensar a questão da religião, Horkheimer contrapõe a barbárie existente ao anseio crítico de que o mundo e a sociedade sejam radicalmente diferentes. Em *Dialética do Esclarecimento*, ele e Adorno desenvolveram a percepção de que o mundo administrado, produto de todo o progresso técnico e científico da modernidade, resulta do

“triunfo da necessidade sobre a liberdade, do coletivo sobre o indivíduo, do poder sobre a razão, quer dizer, à recaída ao *mito*” (SANCHEZ, 2000, p. 18, tradução nossa). Mediante esse diagnóstico, o pensador dialético se volta para o sujeito autônomo, produto da tradição liberal, por compreender que o pensamento seria a única instância do ser humano capaz de resistir, ainda que no plano meramente teórico, intelectual ou espiritual, à lógica da dominação imposta pelo capitalismo avançado.

Sua valorização da religião enquanto potencial emancipatório leva em conta também uma crítica à perversão da religião pela noção de uma “religião afirmativa” (SANCHEZ, 2000, p. 21, tradução nossa). O termo “religião afirmativa” se refere às doutrinas que promovem uma inversão do verdadeiro sentido da religião em “convenção e legitimação social” (SANCHEZ, 2000, p. 21, tradução nossa), retomando a crítica que havia desenvolvido ainda nos anos 1930 sobre a secularização da religião pelo protestantismo liberal de Lutero, por exemplo. Sanchez (2000, p. 27, tradução nossa) salienta, no entanto, que a preocupação do velho Horkheimer “não é tanto a delimitação crítica frente à religião, como na primeira etapa, quanto a reivindicação de seu momento de verdade, da ‘religião no bom sentido’ frente à violência do novo mito, do poder dos fatos”. De fato, parece haver um esforço intelectual semelhante à negação determinada de Hegel, a qual ele reformulara nos anos 1930. Ao tentar preservar o momento de verdade da religião, o que Horkheimer pretende realizar é “a negação do mundo como ele é” (SANCHEZ, 2000, p. 21, tradução nossa). Nesse sentido, podemos falar de uma teologia negativa no sentido de teologia sem um objeto ou imagem que possa se identificar com o real. A religião, no sentido em que Horkheimer defende, seria um anseio de que o mundo possa vir a ser completamente Outro, de forma que não nos é possível fazer imagem alguma do que seria esse “vir a ser”.

No escrito “Teoria Crítica ontem e hoje”, Horkheimer nos fala sobre como a religião pode expressar uma inconformidade com a barbárie existente no mundo. Ao tratar a religião nesses termos, ele retira o sentido negativo da teologia, principalmente, a partir de duas doutrinas teológicas oriundas da mística judaica, às quais nos é possível vislumbrar ainda a influência de Schopenhauer: a doutrina do pecado original, reinterpretada pelo filósofo no sentido de que “a civilização atual é o resultado de um passado marcado por horrores.” (HORKHEIMER, 1976h, p. 61); e na proibição, oriunda da doutrina do Antigo Testamento, de se fazer qualquer imagem de Deus e que Horkheimer interpretará como a impossibilidade de se fazer qualquer imagem de uma sociedade correta do futuro. Uma vez que a história não possui um *telos* ou um sentido imanente, predizer qualquer coisa sobre o futuro da humanidade não seria capaz de proteger esse futuro de outras manifestações da barbárie.

Ainda nesse escrito, de 1970, Horkheimer volta a pronunciar algumas palavras sobre a formação, o que pode revelar a permanência de sua importância mesmo num mundo totalmente integrado pela racionalidade técnica, instrumental. A explicação para isso pode ser dada pelo fato de que o filósofo não enxerga a Universidade como totalmente capitulada pela fase avançada do capitalismo. Ele entende que “a sociedade já deixou para trás a era burguesa, o liberalismo. Mas a Universidade como um todo, ainda não entrou, por muitas razões, nessa nova fase.” (HORKHEIMER, 1976h, p. 67). Ao dizer que a Universidade não entrou nessa nova fase da sociedade, Horkheimer faz alusão à concepção da Universidade da época liberal, em que havia tanto o momento de formação (*Bildung*), quanto especialização. O filósofo verifica, no entanto, uma tendência da primazia da especialização sobre a formação. Esse posicionamento pode ser encontrado no texto “Filosofia e estudo”, o qual acessamos a partir de um trecho traduzido por Klein (2014) e que vale a pena reproduzir aqui:

Na segunda metade do século dezenove a indústria adentrou a Alemanha. Primeiramente, ela em grande medida desalojou a filosofia da universidade. Sob o seu domínio, a orientação do estudo universitário passou a distanciar-se não apenas da formação [*Bildung*], mas do pensamento social, e adequou-se, de maneira cada vez mais inequívoca, às ciências naturais e ao aperfeiçoamento [*Durchbildung*] técnico para as profissões modernas. A filosofia desapareceu como o órgão da auto-determinação humana. (HORKHEIMER, 1985b, p. 364 *apud* KLEIN, 2014, p. 172).

Esse capítulo objetivou trazer, em linhas gerais, aspectos importantes do pensamento de Max Horkheimer a fim de situar a forma como o filósofo trabalha o conceito de formação (*Bildung*) e defender a tese de que seu pensamento, por mais que tenha sofrido modificações substanciais a ponto de justificar a estrutura desse estudo em três fases de seu pensamento, conforme salienta Estrada (1985), possui características que possibilitam sua interpretação pela chave de uma continuidade em seu pensamento, desde que compreendidos seus posicionamentos acerca: do materialismo dialético; do caráter histórico e não essencialista do conceito de verdade; da constituição da sociedade e dos seres humanos a partir da sua relação com a natureza. Todos esses aspectos podem ser expressos também na preferência desse autor em expor suas ideias por meio de ensaios ou aforismos, e não de tratados teóricos ou as ambiciosas obras de grande porte, que caracterizaram a filosofia até o período moderno.

Ao tratar da *Bildung*, sobretudo a partir dos anos 1950, Horkheimer se recusa a tratar o conceito de maneira pragmática. Assim como em sua valorização da religião, essa recusa também aparece quando o filósofo trata da formação, referindo-se à impossibilidade de fazer uma imagem clara e determinada de um ser humano formado ideal e da crítica de sua acepção mais pragmática, utilitária ou secularizada.

Assim como seu pensamento é marcado pelo aspecto transitório, não fixado, o conceito de formação (*Bildung*) em seus escritos parece ser constituído dessa mesma concepção. Horkheimer, ao escrever sobre a questão da formação, não produz nenhum manual, nenhum receituário sobre como formar as pessoas a partir de uma abordagem com pretensões de validade universal. Suas considerações a respeito desse tema são elaboradas mais a partir de seu diagnóstico da situação atual da sociedade do que com pretensões de serem válidas em qualquer momento no tempo ou no espaço. Apesar disso, este estudo avalia que o tratamento dispensado ao conceito de formação (*Bildung*) possui grande atualidade, a ponto de fazer sentido retomarmos o significado que Horkheimer elucida em seus escritos.

No início de “Teoria Crítica Ontem e Hoje”, Horkheimer confessa ter decidido se dedicar à filosofia pela vontade de saber algo acerca do mundo. Sua motivação estava não na atuação profissional do acadêmico, mas na maneira como essa atuação possibilitaria formá-lo enquanto ser-humano; formar sua visão pessoal do mundo.

Segundo o conceito corrente de razão, conforme Horkheimer denuncia em *Eclipse da Razão*, sua opção pela filosofia poderia ser encarada não como uma ação racional. Diferentemente, se optasse por esse caminho pelo interesse na carreira ou até mesmo tendo em vista puramente a remuneração média de seu ofício, talvez sua escolha pudesse ser concebida, dessa forma, como uma escolha realmente racional. Esse fato nos ajuda a elucidar o significado de formação no pensamento de Horkheimer. O conceito de formação (*Bildung*) tal como Horkheimer o concebe, coloca em questão esse significado de razão como instrumento, ao defender uma educação orientada para possibilitar que o indivíduo realize experiências verdadeiramente significativas; também para o incremento da solidariedade entre as pessoas; e para despertar o pensamento crítico. Trataremos mais propriamente desse conceito no decorrer do próximo capítulo.

4. O conceito de *Bildung* no pensamento de Max Horkheimer

Ao voltar de seu exílio forçado nos Estados Unidos, Horkheimer regressa à Alemanha e passa a ocupar o cargo de reitor da Universidade de Frankfurt. Esse regresso é marcado por uma série de conferências proferidas no cargo de reitor da universidade, em que o filósofo demonstra mais claramente sua preocupação com as questões ligadas à educação, sempre ressaltando o papel crucial da formação de indivíduos resistentes, livres e responsáveis, que possam agir em prol do incremento da justiça social.

No capítulo 2, vimos que a *Bildung* se configura como um projeto de bases fortemente iluministas. O papel que Horkheimer destaca na educação segue, em parte, o caminho dessa tradição. Assim como Kant, entre outros pensadores iluministas, Horkheimer também enxerga um potencial emancipatório no processo formativo do indivíduo, conduzido sobretudo por meio do desenvolvimento da capacidade racional. Porém, a crença no incremento da racionalidade como categoria capaz de tirar as pessoas de todo tipo de tutela é vista por Horkheimer com muito mais reservas a partir dos anos 1940. É preciso, portanto, compreender sua posição a respeito da tradição de pensamento iluminista, que apostou na *Bildung* como um ambicioso projeto de unificação nacional e autonomia individual, para melhor compreender o papel da formação (*Bildung*) em sua filosofia.

A volta de Horkheimer do exílio na América do Norte representa, para Klein (2014, p. 170), um conjunto de esforços do filósofo em “contribuir para a luta contra as formas de vida totalitárias”. Dentre esses esforços estariam não só a retomada de sua atuação como professor universitário em seu país de origem, mas também a orientação de seu esforço teórico em conceber um conceito de formação que pudesse combater essas formas de vida. Assim, as considerações de Horkheimer sobre a formação (*Bildung*) estão intimamente ligadas à tentativa de fortalecer a democracia e a autonomia individual contra as variadas formas perniciosas de dominação, como o totalitarismo (no campo político) e o autoritarismo (no campo das relações sociais). Isso pode ser observado em textos como “Ensinamentos do Fascismo”, “O político e o social” e “Responsabilidade e Estudo”, como veremos mais adiante.

Se a preocupação em garantir um processo formativo capaz de produzir uma identidade forte e criadora nos indivíduos nos remete diretamente à tradição iluminista mediante o conceito de *Bildung*, não podemos perder de vista a crítica radical que Horkheimer direciona a esse momento histórico-filosófico. Tal crítica já aparece em um escrito de juventude, intitulado *As origens da filosofia burguesa da história* (1930), mas é na *Dialética do Esclarecimento*, obra de maturidade escrita em parceria com T. Adorno, que ela ganha um aspecto verdadeiramente

radical, conduzido pela pretensão de produzir um pensamento não mais restrito à situação alemã, mas de caráter mais abrangente.

4.1. *Horkheimer e a crítica às heranças do Iluminismo*

A crítica ao Iluminismo se radicaliza a partir dos anos 1940 até chegar em seu ápice na *Dialética do Esclarecimento*. Whitebook (2008) relaciona essa radicalização aos horrores da experiência nazista, que levou, entre outros momentos funestos, ao suicídio do amigo Walter Benjamin. Assim, é importante destacar que o próprio significado do que seria Iluminismo teria sofrido alterações no pensamento de Horkheimer, pois tal movimento intelectual “parecia estar implicado na catástrofe que estava engolindo a Europa” (WHITEBOOK, 2008, p. 107).

Na verdade, a ideia de Iluminismo sofreu uma mudança fundamental na década de 1940. Em vez de ser o correlato cultural da burguesia ascendente, ela foi ampliada de maneira a abarcar todo o espectro do pensamento ocidental. “Iluminismo, aqui, é idêntico a pensamento burguês, ou melhor, pensamento em geral, uma vez que não há outro pensamento, propriamente dito, senão nas cidades”, escreveu Horkheimer a Löwenthal, em 1942. Em *Eclipse da Razão*, ele chegou ao ponto de dizer que “essa mentalidade do homem como senhor [que era a essência da visão iluminista] remonta aos primeiros capítulos do Gênesis” (JAY, 2008, p. 323).

Esse entendimento é central para a sua intenção de superar o materialismo marxista, centrado na luta de classes. Diversas vezes, ao longo de sua obra, Horkheimer apontara críticas à teoria social marxista de sua época, acusando-a de anacrônica, de mistificar a história ou pela insistência de traço idealista na concepção do proletariado enquanto sujeito revolucionário. Para o frankfurtiano, o horror nazifascista seria a prova definitiva de que uma compreensão da história que ignora as bases psicológicas da sociedade não seria capaz de propor soluções para o avanço da barbárie num mundo totalmente administrado. Nesse sentido, a crítica que Horkheimer direciona à filosofia burguesa e ao marxismo – incluindo ambos na tradição iluminista – seria ainda um prelúdio para se chegar a Max Weber, seu “verdadeiro alvo” (JAY, 2008). Esse comentador salienta que o distanciamento de Horkheimer da ideia da luta de classes dificulta a enunciação de qualquer estratégia para a ação visando a emancipação do homem. “Com o deslocamento da ênfase do *Institut* da luta de classes para o conflito entre o homem e a natureza, a possibilidade de um sujeito histórico capaz de introduzir a época revolucionária desapareceu” (JAY, 2008, p. 345). Esse caminho levou Horkheimer a compreender a teoria como “a única forma de práxis ainda ao alcance dos homens decentes” (JAY, 2008, p. 346).

O principal problema que a *Dialética do Esclarecimento* propõe enfrentar é o de compreender como o esclarecimento não só foi incapaz de cumprir a sua promessa – de emancipar os seres humanos e pôr fim à dominação e alienação da natureza e do próprio ser

humano – mas foi responsável por incrementar os mecanismos de opressão no bojo de uma sociedade que se tornou totalmente administrada. Horkheimer e Adorno percebem que, apesar de conseguir desmistificar o mundo e proteger a “humanidade” dos perigos de uma natureza caótica, o Esclarecimento acaba possibilitando a dominação do homem pelo homem e recaindo novamente no mito.

O conceito de dominação da natureza pode ser importante para compreender o afastamento de Horkheimer do pensamento de Karl Marx e sua aproximação de Max Weber. Enquanto o primeiro sustentara com maior ênfase a necessidade de se desenvolver a ciência e a tecnologia, em uma palavra, a sujeição da natureza em prol da vida comunitária dos homens, Max Weber adotara uma posição que possibilitaria uma leitura mais ambivalente do desenvolvimento científico. Conceitos como o de razão instrumental, mundo administrado e mesmo a análise da relação entre a religião protestante e o capitalismo são, notoriamente, embora a partir de formulações próprias, herdados do pensamento de Weber. Já no início da *Dialética do Esclarecimento* pode ser verificada a presença dessa influência: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. [...] O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21). Nesse trecho, a relação entre o progresso e a constituição de um mundo desencantado parece oriunda das reflexões do sociólogo alemão.

Por trás da crítica da razão levantada por Horkheimer e identificada no processo de sua formalização, em que o positivismo é a doutrina que melhor representa tal processo, está “a separação entre a esfera ideal e a esfera material que era característica do que o *Institut* chamava de ‘cultura afirmativa’” (JAY, 2008, p. 329). Tal separação também pode ser enunciada como um afastamento entre teoria e prática. A relação entre teoria e prática é importante para a formação, e é um problema que Horkheimer compreende como essencial no debate entre idealismo e materialismo. Vimos, no capítulo anterior, que o filósofo tende a se posicionar num campo de mediação: por um lado, o positivismo representaria a imposição rígida da prática sobre a teoria ou, em outras palavras, a subjugação da objetividade da natureza pela subjetividade científica; por outro lado, o idealismo defende a primazia da teoria sobre a prática, e seria responsável pelo ocultamento dos horrores do passado e o elogio do futuro enquanto promessa de uma vida melhor. Assim, o filósofo elabora sua Teoria Crítica como uma maneira de promover uma relação recíproca entre teoria e prática, de forma que as tensões e contradições existente entre ambas pudessem ser reconciliadas pela crítica filosófica.

Mas o mundo administrado significa a completa identificação entre teoria e prática – ainda que meramente no campo das aparências. “O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 27). A aparente identidade entre teoria e prática ou entre sujeito e objeto é, ao mesmo tempo, o isolamento do sujeito com relação ao objeto. O Esclarecimento é visto, assim, como o triunfo do indivíduo sobre a natureza, do sujeito sobre o objeto.

Assim, Horkheimer encontra na própria raiz do conceito de indivíduo o germe do que viria a ser sua própria ruína. Visto que o Iluminismo não foi capaz de criticar a dominação subjacente a tal conceito de racionalidade, pelo contrário, seguia afirmando a separação entre indivíduo e natureza, esta, mesmo quando era encontrada no interior do próprio sujeito, era constantemente negada e vingava-se. O produto dessa concepção seria a caracterização do indivíduo enquanto sujeito lógico.

Nesse sentido, a análise de Ulisses é fundamental para compreender o estatuto moderno do indivíduo, e o personagem homérico seria seu protótipo. Ao se chamar de “Ninguém” e enganar a presença ameaçadora do ciclope, por exemplo, Ulisses oferece uma dimensão da tarefa do indivíduo moderno para se adaptar à sociedade capitalista. “Quem, para se salvar, se denomina Ninguém e manipula os processos de assimilação ao estado natural como um meio de dominar a natureza sucumbe à *hybris*.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 71). Para sobreviver, o homem moderno deve sacrificar a sua própria individualidade.

Ao lutar contra a dominação mítica do destino, ele foi forçado a negar sua união com o todo. Por necessidade, teve de desenvolver uma racionalidade subjetiva particularista, a fim de garantir a autopreservação. Tal como Robinson Crusoe, ele era um indivíduo atomizado e isolado, vivendo de seus recursos mentais em um meio hostil. Sua racionalidade, portanto, baseou-se na trapaça e na instrumentalidade. Para Horkheimer e Adorno, Ulisses era o protótipo de um modelo dos valores iluministas – o moderno “homem econômico” (JAY, 2008, p. 329).

Desse modo, o esclarecimento, como busca racional de um eu que deve se distanciar ao máximo de qualquer vestígio mitológico, elege como base de todo processo civilizatório o princípio da autoconservação. Essa busca submete qualquer aspecto humano à razão calculadora, negando-lhe todo vestígio de um “eu natural”. É nesse sentido que Horkheimer e Adorno (1985) afirmam que esse eu que rejeita todos os vestígios naturais – seu corpo, seu sangue, sua alma – como algo de mitológico ganha a forma de um sujeito lógico. Para uma sociedade que baseia seus valores nos valores do mercado, o princípio de autoconservação acaba redundando na noção de que o indivíduo, totalmente desvinculado da natureza, deve

buscar sua sobrevivência em nome da contínua produção de riqueza, mas também de mercadorias fúteis e fetichizadas. É sintomático que essa produção de riqueza signifique mais a produção de carros de luxo e celulares multifuncionais do que a redução da miséria, da superexploração animal, da depredação ambiental e dos conflitos de classe, raça ou gênero.

Não é difícil compreender a diferença essencial entre essa concepção de sujeito lógico, calculista, distante da natureza, daquela concepção de homem referente à cultura grega arcaica. Adorno e Horkheimer, no entanto, percebem nas narrativas mitológicas o nascedouro da concepção moderna de sujeito, sobretudo na figura de Ulisses. “A parte que o logro desempenha no sacrifício é o protótipo das astúcias de Ulisses, e é assim que muitos de seus estratagemas são armados à maneira de um sacrifício oferecido às divindades da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, p. 57-58). Nesse sentido, temos na *Odisseia* uma espécie de marco em que as concepções de razão, indivíduo e natureza começam a tomar outras configurações. Enquanto no homem grego arcaico havia ainda uma busca por sua “verdadeira forma” a partir da observação da natureza, o sujeito moderno busca se diferenciar de tudo que o remete à natureza, na esperança de encontrar, no caminho, sua liberdade (ou meramente sua sobrevivência). Horkheimer interpreta essa diferença, em *Eclipse da Razão*, nos termos de uma razão objetiva que prevalecia desde os primeiros grandes sistemas filosóficos.

Essa visão afirmava a existência da razão como uma força não apenas na mente individual, mas também no mundo objetivo – nas relações entre seres humanos e entre classes sociais, em instituições sociais e na natureza e em suas manifestações. [...] Visava-se a desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus objetivos. O grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade. Sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era a régua dos pensamentos e ações individuais. Esse conceito jamais excluiu a razão subjetiva, mas a considerava tão somente como uma expressão parcial, limitada, de uma racionalidade universal da qual se derivavam os critérios para todos os seres e coisas. [...] O esforço maior desse tipo de pensamento era o de reconciliar a ordem objetiva do “razoável”, como a filosofia a concebia, com a existência humana, incluindo o autointeresse e a autopreservação (HORKHEIMER, 2015, p. 12-13).

Se a concepção de indivíduo moderno germina a partir do modelo oferecido por Ulisses, os filósofos modernos desempenharam um importante papel na radicalização desse processo. Entre eles, tanto o *cogito* cartesiano quanto o imperativo categórico kantiano promovem a separação do indivíduo com a natureza, outrora concebidos como uma totalidade. “O tratamento iluminista da natureza – e, por extensão, dos homens – como objeto estava fundamentalmente de acordo com o extremo formalismo do imperativo categórico, apesar da injunção kantiana de considerar os homens como fins, não como meios” (JAY, 2008, p. 330).

Ao tratar a natureza como mero objeto, Ulisses funda a concepção de indivíduo moderno, defendida e estruturada pela tradição iluminista. Por outro lado, como uma obra que marca, de certa forma, a separação entre o indivíduo e a natureza, o esforço de Ulisses pelo regresso ao lar simboliza, ao mesmo tempo, o anseio nostálgico do retorno à natureza e sua impossibilidade, visto que, ao retornar, nem o personagem é capaz de reconhecer sua terra, nem seus familiares são capazes de reconhecê-lo.

O projeto do Esclarecimento é o “mundo administrado”, mas, ao contrário do que se esperava, esse mundo não foi capaz de ampliar a liberdade nas pessoas. Em vez de cultivar a autonomia individual, a sociedade moderna a sacrifica em nome da autoconservação individual. Ao fazer esse sacrifício, reduz os valores humanos aos valores do mercado. Na medida em que esse sacrifício é operado, no mundo moderno, como engodo de uma vida feliz e sem sentido, a violência proveniente dele se volta para a natureza e também para o próprio homem.

Todo sacrifício é uma restauração desmentida pela realidade histórica na qual ela é empreendida. A fé venerável no sacrifício, porém, já é provavelmente um esquema inculcado, segundo o qual os indivíduos subjugados infligem mais uma vez a si próprios a injustiça que lhes foi infligida, a fim de poder suportá-la. O sacrifício não salva, por uma restituição substitutiva, a comunicação imediata apenas interrompida que os mitólogos de hoje lhe atribuem, mas, ao contrário, a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 59).

O sacrifício da própria espontaneidade pela garantia de sobrevivência pode tornar a dominação menos perceptível do que em outros momentos da sociabilidade humana, mas isso não significa que ela seja menos cruel e pernicioso ao ser humano e seu meio. A violência daí resultante faz calar o espírito humano, o torna apático ou reativo, sobretudo se ele não é capaz de percebê-la. O resultado é a alienação do sujeito.

A suposta “libertação” representada pela época moderna se reduz a uma mudança de um tipo de escravidão (pertencer a um príncipe feudal) para outra (ser escravizado pela necessidade de ganhar um salário). As consequências dessa alienação são autodestrutivas: quanto mais os seres humanos lutam para manter seu inferno artificial, mais são cercados por problemas engendrados pela própria luta. A alienação não é meramente o sintoma de algo seriamente errado no mundo criado pelos seres humanos, é uma falha que levará, com o tempo, a uma implosão final de todo o sistema (ROBERTS, 2008, p. 88).

Roberts relaciona a questão da alienação (quer dizer, o fato de que a necessidade de ganhar um salário para sobreviver traz uma relação em que a vida das pessoas deixa de estar relacionada a sua própria autodeterminação individual e passa a depender de um ente externo, a saber, o mercado) à lógica da equivalência que o mercado toma como uma lei de funcionamento. Essa relação define o *modus operandi* da moderna sociedade burguesa e é o

substrato do diagnóstico dos frankfurtianos ao afirmarem que o Esclarecimento se converte novamente em mito.

Qualquer coisa que possa ser vendida passa a ter uma relação com qualquer outro objeto vendável. A questão de se alguém *quer* adquirir ou vender um objeto particular torna-se irrelevante: o mecanismo de mercado torna possível definir e quantificar o valor de cada objeto de modo isolado de suas circunstâncias particulares (ROBERTS, 2008, p. 90).

Além das implicações econômicas que afetam diretamente o indivíduo, como a instabilidade do emprego (visto que as pessoas se tornam substituíveis) e a pressão de ter de desempenhar um trabalho que seja “útil” ao mercado, Horkheimer e Adorno chamam a atenção para as implicações no âmbito da ética e da moral.

À medida que a sociedade burguesa cultua a utilidade por meio da capacidade de tal objeto ser vendável, a moral burguesa também se assenta sobre valores utilitários. Emoções como o remorso, a compaixão e a piedade passam a ser vistos como entraves para a ascensão social dos indivíduos – emoções, portanto, inúteis. De fato, já no início de seu *Eclipse da Razão* (2015), Horkheimer demonstra a concepção do homem moderno comum acerca do significado da palavra “razão”. “Quando pressionado a responder, o homem médio dirá que coisas razoáveis são as coisas obviamente úteis e que todo homem razoável, supõe-se, é capaz de decidir o que é útil para ele” (HORKHEIMER, 2015, p. 11). Nesse sentido, Silva (2001) chama a atenção para a apatia do homem moderno diante da realidade, o que ele classifica nos termos de uma “frieza burguesa”. Tal frieza é consequência direta dessa compreensão instrumental da razão.

Tanto na discussão leiga quanto na científica, a razão passou a ser encarada como uma faculdade intelectual de coordenação, cuja eficiência pode ser aumentada pelo uso metódico e pela remoção de quaisquer fatores não intelectuais, tais como as emoções conscientes ou inconscientes (HORKHEIMER, 2015, p. 17).

Na *Dialética do Esclarecimento*, essa temática é explorada em sua relação com a moralidade por meio da crítica do imperativo categórico kantiano e “através dos personagens imorais de Sade, os quais teriam levado às últimas consequências o processo de formalização da razão” (SILVA, 2001, p. 105). O comportamento dos personagens sadianos representa, para Horkheimer e Adorno, o ímpeto da razão instrumental em dominar os próprios impulsos e, assim, dominar também a capacidade de sentir prazer.

Os indivíduos, que têm de cuidar de si mesmos, desenvolvem o ego como a instância da visão antecipadora e da visão de conjunto reflexionantes. Ao longo das gerações, o ego se expande e se contrai com as perspectivas da autonomia econômica e da propriedade produtiva. Finalmente, ele passa dos burgueses desapropriados para os donos-de-trustes totalitários, cuja ciência

acabou por se reduzir ao conjunto de métodos de reprodução da sociedade de massas submetida. Sade erigiu um primeiro monumento a seu sentido de planejamento. (ADORNO; HORKHEIMER, p. 86).

A adaptação do ser humano ao intenso modelo produtivo capitalista não admite a postura passiva de mera contemplação diante do mundo e da vida, a que a sensação de prazer é capaz de induzir. Tal capacidade, o gozo, é vista como uma volta à natureza ou um “abandono do indivíduo a uma outra coisa” (SILVA, 2001, p. 105). Quando Juliette rejeita a noção de amor burguês, por representar uma divinização do outro, ela mesma acaba elegendo para si os valores da sociedade industrial, das relações racionalizadas e da lógica da equivalência – que enxerga os indivíduos como corpos intercambiáveis, trocáveis.

Será a partir dessa mesma abordagem sobre a “apatia sadiana” e a “frieza burguesa”, inerentes à modernidade, que Adorno e Horkheimer (1985) analisam o ódio pelo diferente, pelo mais fraco e por tudo aquilo que possa representar uma ameaça à ordem ou que nos lembre de elementos da nossa natureza reprimida. Dito de outro modo, para dominar o mundo é preciso, antes de mais nada, desvencilhar-se do corpo, ou dos aspectos do corpo: gestos, movimentos, sentimentos, que nos remetem às práticas incivilizadas. Daí decorre a necessidade de “extirpar inteiramente a odiosa, irreversível tentação de recair na natureza; eis aí a crueldade que nasce na civilização malograda, a barbárie, o outro lado da cultura.” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 106). Não só a regressão imanente à natureza deve ser combatida, mas o próprio medo dessa regressão não deve ser permitido ao homem viril experimentá-lo (SILVA, 2001, p. 107).

Assim, os conceitos que outrora eram o foco das teorias da razão objetiva, em que pensadores como Platão buscavam o conhecimento acerca do bem supremo e buscavam articular a vida humana a partir disso, foram, aos poucos, sendo negados como mera mitologia. A razão passa a ser usada não mais para se referir aos conceitos ou objetos, mas para apontar-lhes um propósito. Os conceitos e objetivos, sob o prisma da racionalidade subjetiva, deixam de ser desejáveis ou razoáveis por si mesmos e passam a depender de um novo objetivo a que possam servir. A completa subsunção da racionalidade objetiva à racionalidade subjetiva implicará a relativização de todos os valores que não sirvam ao princípio da autoconservação. Adorno e Horkheimer enxergam nas novelas sadianas, “a história do pensamento como órgão da dominação.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 110). Para os autores, Sade teve o grande mérito de não tentar ocultar o que havia de regressivo no Esclarecimento, como fizeram tantos filósofos, escritores e políticos modernos. A razão fria e calculista ganha, na obra de Sade, uma imagem mais nítida que expõe sua indiferença com relação à moralidade ao mesmo tempo que seu parentesco com a dominação. Essa posição franca constitui, para Adorno e Horkheimer, “uma alavanca para salvar o esclarecimento.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11).

4.2. *Competição, liberdade e individualidade no capitalismo avançado*

O tema da indústria cultural, cuja expressão fora selecionada por Horkheimer (JAY, 2008, p. 277), é trabalhado por ele e Adorno no segundo capítulo da *Dialética do Esclarecimento* e em algumas notas presentes ao final dessa obra. Esse tema, que já havia sido trabalhado por Horkheimer em textos anteriores (SILVA, 2011), é importante, porque revela a maneira como o mercado consegue inculcar valores, necessidades e comportamentos na sociedade e em cada sujeito singular. O incremento da indústria cultural poderia ser entendido como o coração de uma sociedade extremamente desigual, fundada na competição irrestrita entre seus componentes e, ao mesmo tempo, suficientemente coesa ao ponto de produzir uma aparência de que tudo está em ordem, mesmo tendo ela abandonado muitos dos valores que outrora foram fundamentais para a coesão social. Nesse sentido, “a indústria da cultura oferecia uma cultura falsa, não espontânea e reificada, em vez da coisa verdadeira.” (JAY, 2008, p. 277). Isso ocorre porque a indústria cultural

atinge igualmente o todo e a parte. O todo se antepõe inexoravelmente aos detalhes como algo sem relação com eles; assim como na carreira de um homem de sucesso, tudo deve servir de ilustração e prova, ao passo que ela própria nada mais é do que a soma desses acontecimentos idiotas. A chamada Ideia abrangente é um classificador que serve para estabelecer ordem, mas não conexão. O todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação. Sua harmonia garantida de antemão é um escárnio da harmonia conquistada pela grande obra de arte burguesa. [...]

O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 118).

Esse trecho revela a função da indústria cultural como a de mistificar a realidade, dando um aspecto de unidade ao todo. Essa aparente unidade contribui para o domínio das massas por meio do consumo de produtos que atendem a suas necessidades tornadas quase idênticas entre si. Assim, no mundo administrado, todos necessitam não só da comida que se oferece semipronta nas prateleiras dos supermercados, mas também do refrigerante altamente edulcorado e do smartphone mais moderno que une, num mesmo dispositivo, as ferramentas tanto para o trabalho, quanto para o descanso ao alcance das mãos. É possível compreender, nessa relação, o que os autores querem transmitir ao afirmarem que “o todo e o detalhe exibem os mesmos traços”, apesar da falta de conexão existente entre eles. Numa nota intitulada

“Isolamento pelos meios de comunicação”, temos outros exemplos que elucidam a maneira pela qual os indivíduos se encontram isolados nesse mundo tornado igual:

os meios de comunicação separam as pessoas também fisicamente. A ferrovia foi substituída pelos automóveis. [...] As pessoas viajam sobre pneus de borracha, rigorosamente isoladas umas das outras. Em compensação, só se conversa num carro o que se discute em outro; a conversa da família isolada está regulada pelos interesses práticos. Assim como toda família com uma renda determinada gasta a mesma porcentagem com alojamento, cinema, cigarros, exatamente como a estatística prescreve, também os temas são esquematizados segundo as classes de automóveis. Quando se encontram, aos domingos ou viajando, em hotéis onde as acomodações e os cardápios são idênticos em cada faixa de preços, os hóspedes descobrem que se tornaram, com o isolamento, cada vez mais semelhantes. A comunicação cuida da assimilação dos homens isolando-os. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 206-207).

Silva (2011) chama a atenção para a crítica que Horkheimer elabora a respeito da distinção feita por Benjamin sobre a arte moderna. Para isso, considera dois posicionamentos de Benjamin com relação aos modelos artísticos: a politização da arte e a estetização da política. Politização da arte seria um “aspecto inerente a toda obra que estivesse comprometida com a transformação social e, num sentido mais radical, com a instauração do comunismo” (SILVA, 2011, p. 125). Enquanto a estetização da política utiliza a arte para fins de dominação.

Ainda segundo esse comentador, Horkheimer estranha a ligação feita entre a arte reproduzida tecnicamente e a possibilidade do comunismo. Ao observar a sociedade estadunidense durante seu exílio, o pensador frankfurtiano percebe que os exemplos norte-americanos servem para mostrar que a arte não segue necessariamente apenas esses dois tipos. Desta forma, como defende Silva, o conceito de estetização da política deve sofrer também uma abertura e ser tratado como estetização do cotidiano, pois assim se amplia o horizonte de crítica para além das experiências nazistas, direcionando-se para o mundo capitalista em seu estágio industrial mais avançado (SILVA, 2011). Horkheimer foi, talvez, o mais pessimista dos pensadores da Teoria Crítica com relação ao estado dos produtos culturais. O filósofo entende que, ao se transformar a arte em produto cultural e, na medida em que esta se mostra adequada ao seu tempo, ela promove a adaptação ao estabelecido.

Ao defender o termo “estetização do cotidiano” no lugar da estetização da política, de Benjamin, Silva não deixa de notar que a indústria cultural tem total relação com a economia de Estado: o cinema e o rádio deixam de se apresentar como arte e passam a se relacionar com as revistas, empresas, com os bancos e outras instituições capitalistas. Por meio da técnica de padronização e produção em série, o rádio absorve toda a espontaneidade do público, e a mídia torna-se a principal referência de comportamento. O progresso técnico é posto em marcha

graças às empresas e indústrias produtoras de banalidades, que vendem como necessárias – e justificam isso publicando seus altos rendimentos, seus mercados altamente lucrativos.

Aquilo que se está produzindo e vendendo é necessário, porque todos querem comprar. Tal círculo de manipulação e necessidade retroativa alimenta não só o sistema, mas também a racionalidade da dominação do indivíduo singular pela autoridade de uma ideia ou comportamento majoritário. As pessoas podem ser facilmente dominadas numa sociedade que produz tudo de que se necessita. O destino de todos e de cada um aparece, no elogio dessa sociedade consumista, como previsto, e, se está previsto, não existe por que ser diferente, não se pode questionar a esse respeito (HORKHEIMER; ADORNO, 1985). A própria lógica inerente a esse mecanismo nos impele a aceitar fórmulas, modelos prontos de compreensão do mundo e da vida. Tais modelos transformam-se rapidamente em preconceitos e, na medida em que são reproduzidos massivamente, são enrijecidos até se converterem na própria disposição de caráter das pessoas. A atualidade dessa questão, de que a revolução digital, o advento das redes sociais e a integração da cultura globalizada são marcas indeléveis, fica explícita no trecho final do referido capítulo de *Dialética do Esclarecimento*:

A maneira pela qual uma jovem aceita e se desincumbe do *date* obrigatório, a entonação no telefone e na mais familiar situação, a escolha das palavras na conversa, e até mesmo a vida interior organizada segundo os conceitos classificatórios da psicologia profunda vulgarizada, tudo isso atesta a tentativa de fazer de si mesmo um aparelho eficiente e que corresponda, mesmo nos mais profundos impulsos instintivos, ao modelo apresentado pela indústria cultural. As mais íntimas reações das pessoas que estão tão completamente reificadas para elas próprias que a ideia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* significa para elas pouco mais do que possuir dentes deslumbrantemente brancos e estar livres do suor nas axilas e das emoções. Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 156).

A mutilação do conceito de razão não destrói, necessariamente, os conceitos filosóficos em geral, mas os transforma em meios para se chegar a fins, retirando deles seu conteúdo objetivo. A liberdade passa a ser vista como independência individual em relação a tudo que lhe é externo e como capacidade para se adaptar e sobreviver, mesmo que para isso tenha que arcar com os custos de se submeter à opressão no mercado de trabalho e com a repressão de seus próprios instintos. Ao tornar o todo idêntico às partes, mesmo e sobretudo nos produtos culturais e na comunicação de massas, o indivíduo também se encontra aplainado pelo mesmo princípio. O princípio da autoconservação significa, na sociedade industrial, sobreviver para continuar produzindo. A vida do indivíduo não tem valor intrínseco, a menos que possa investi-

la na infundável continuidade do processo produtivo. Horkheimer (2015) confirma tais consequências do processo que ele chama de formalização da razão:

Justiça, igualdade, felicidade, tolerância; todos os conceitos que, como mencionado, supunham-se, nos séculos passados, inerentes à razão ou por ela sancionados, perderam suas raízes intelectuais. Eles são ainda objetivos e fins, mas não há qualquer agência racional autorizada a avaliá-los e a relacioná-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, eles podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão incluídos nas leis supremas de grandes países. Não obstante, carecem de qualquer confirmação pela razão no seu sentido moderno. Quem pode dizer que qualquer um desses ideais está mais próximo da verdade que seu oposto? De acordo com a filosofia do intelectual médio moderno, há apenas uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como a classificação de fatos e o cálculo de probabilidades. A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si melhores que a injustiça e a opressão é cientificamente inverificável e inútil. Ela soa tão carente de sentido em si como soaria a afirmação de que o vermelho é mais belo que o azul, ou de que o ovo é melhor que o leite (HORKHEIMER, 2015, p. 32).

A constituição de uma indústria do lazer é produto da mencionada autoridade conferida à ciência positivista, que se reserva à “classificação de fatos” e ao “cálculo de probabilidades”. A indústria cultural procura ser o veículo de propaganda dos valores defendidos pelos grupos dirigentes num contexto de colapso da razão e do conceito de indivíduo. No diagnóstico de Horkheimer, não havendo mais um conceito forte de indivíduo autônomo, resta à propaganda veiculada no rádio, na televisão por meio dos filmes, novelas, jornais e programas de auditório, ditar o comportamento das pessoas totalmente dissolvidas nas massas – o que foi radicalizado com o advento da internet e das redes sociais que confere maior integração. Silva (2011, p.129-130) argumenta que Horkheimer remete a função social da indústria cultural como “engano das massas” e que essa noção “foi vislumbrada mais fortemente por Horkheimer do que por Adorno. “A indústria cultural serve para enganar as massas, produzindo nelas uma falsa aparência de felicidade e assegurando a coesão social”. (SILVA, 2011, p. 130). Essa constatação aponta para o esgotamento da espontaneidade no indivíduo, que se torna um mero reproduzidor acrítico dos valores propagados pela indústria através da “imitação dos heróis por ela impostos aos consumidores” (SILVA, 2011, p. 139). Assim, enquanto o declínio da autoridade paterna retira da família a sua capacidade de mediação entre o indivíduo e a sociedade, a indústria cultural impossibilita a formação de uma personalidade consciente e crítica ao ditar as regras de comportamento e sociabilidade numa “falsa mimese” (SILVA, 2011, p. 139). A indústria cultural promove a bestialização do indivíduo na medida em que exaure sua capacidade de constituir a realidade de maneira pessoal.

Essa percepção amplifica a crítica de Horkheimer às diversas formas de coletividade, cooptadas que estão pelo padrão de comportamento socialmente aceito e orientado pelos seus

líderes, que são, muitas vezes, incapazes de oferecer uma resistência crítica à lógica produtiva e à propaganda massificada.

A crítica à impossibilidade de uma escolha genuína envolve ainda outro elemento, qual seja, o de que a individualidade mesma está comprometida e, desse modo, sequer é possível fazer uma escolha consciente. O indivíduo não tem sua individualidade reforçada, antes, sacrifica-a. É somente quando se tem uma esfera privada, contraposta à pública, que o indivíduo poderia se afirmar. Tal como no texto *O fim da razão*, Horkheimer aponta para a dissolução das fronteiras que permitiam ao indivíduo resistir aos mecanismos sociais. Na era do liberalismo, viveu-se um individualismo exacerbado que escondia, porém, que os interesses buscados pelos indivíduos se subordinavam à razão autopreservadora, ou seja, cada indivíduo, convertido em uma mônada, buscava seu interesse e, dentro daquele contexto econômico, fazia a sociedade se desenvolver pela competição. Contudo, na passagem para o capitalismo tardio, o indivíduo já não é mais aquele que estabelece planos para sobreviver na lógica do livre mercado e que acreditava ser parte da coletividade. Nessa nova sociedade analisada por Horkheimer, o indivíduo está desamparado, pois perdeu sua sustentação na esfera econômica. (PETRY, 2017, p. 83).

Ao expormos essa crítica, buscamos compreender o sentido da crítica de Horkheimer ao Iluminismo e suas reminiscências na ideia de *Bildung*. Mas, se a *Bildung* é um projeto nascido da tradição iluminista – que expressou uma relação de dominação entre o indivíduo e a natureza –, como um pensador que direciona críticas tão radicais a essa tradição poderia defender a importância desse conceito como uma instância capaz de estimular uma reconciliação entre o ser humano e a natureza?

Para formularmos possíveis respostas a essa questão, faz-se importante salientar que, apesar de crítico do Iluminismo, Horkheimer é também um herdeiro seu; e, como pensador social dialético que vivenciou o contexto das grandes guerras do século XX, ele partirá da crítica ao Iluminismo para encontrar as características dessa sociedade e de seus conflitos. As análises de Horkheimer possuem esse aspecto recorrente: seu esforço costuma se dar no sentido de criticar as tensões e contradições de uma determinada ideia, ao mesmo tempo que busca recuperar, nessa mesma ideia, seus momentos positivos. Isso pode ser visto quando o filósofo comenta a obra de Nicolau de Cusa, no escrito “O Político e o Social”. Ele ressalta o fato de Cusa ter fundamentado um valor-chave da democracia como direito natural e divino, segundo o qual “o que a todos atinge deve ser aprovado por todos”. Por trás da concepção da democracia como direito divino há a ideia de que o princípio democrático seria anterior ao direito positivo e às leis. Assim, o pensamento de Cusa representa, para Horkheimer, a tentativa de superar e conservar os “elementos da cultura mais antiga nas novas concepções sociais e científicas” (HORKHEIMER, 1976c, p. 152). Esse pensamento tem muita importância para as reflexões de

Horkheimer sobre a democracia nas sociedades contemporâneas e permite elucidar sua crítica à ideia de democracia como a “vontade da maioria”.

Assim, a crítica ao Iluminismo nunca se perdeu do horizonte de compreensão do momento atual. Portanto, qual é a visão de Horkheimer a respeito do momento atual?

Ao nos ocuparmos com essa questão, também continuaremos a descrever a sociedade do capitalismo avançado ou industrial. Estamos falando de uma sociedade em que, como diz Horkheimer (2015), não há qualquer autoridade, além da ciência, capaz de nos orientar a respeito da questão de se a justiça e a liberdade são melhores do que a injustiça e a opressão. A resposta a essa questão só fará algum sentido se estiver fundamentada num cálculo estatístico que relate a utilidade da justiça ou da injustiça, da liberdade ou da opressão. A ciência parece ser, portanto, a instância responsável por orientar nossas ações. Mas, como vimos, ela possui sérias limitações quando se trata de fundamentar suas escolhas a partir de conceitos objetivos. Por partir frequentemente da observação de fenômenos individuais, alguns de seus enunciados pretensamente universais podem fazer mais sentido e até privilegiar certas camadas de classes ou grupos específicos. Petry (2017) assinala um aspecto importante: a transição do capitalismo liberal para o capitalismo avançado significa uma alteração na concepção de indivíduo. Se no período liberal o indivíduo era descrito como autônomo, cuja adaptação era feita em função de uma autoridade (fosse o pai ou o médico da família, que encarnava a figura de um intelectual capaz de orientar seus pacientes em diversos assuntos para além de uma especialidade própria), no capitalismo avançado não há mais o reconhecimento dessa autoridade. Tanto a referência paterna é destituída de sentido mediante o modelo econômico, que retira dele a capacidade de “provedor”, quanto a referência intelectual perde lugar para a figura do especialista, que deve ser consultado nos casos estritos em que sua formação técnica ampare suas considerações restritas. Visto que atualmente mesmo a figura do especialista tem sido substituída pelo conhecimento acumulado por empresas que armazenam toda espécie de dados pessoais, de pesquisas científicas ou não, pode-se dizer que a mesma tendência de “desistência da própria individualidade” se encontra ainda em processo e radicalização. “O homem, nesse contexto, vive em função da sua autopreservação, guiada, contudo, pela sociedade planejada. Os ideais de um homem livre e autônomo, ainda possíveis na fase do capitalismo liberal e no seio da família burguesa, agora são desmentidos facilmente” (PETRY, 2017, p. 83).

Em 1952, Horkheimer publica “Preconceito e caráter”, um artigo escrito juntamente com Theodor Adorno sobre o autoritarismo e suas diversas expressões na sociedade moderna. O texto fala a respeito de uma pesquisa empírica, desenvolvida pelo *Institut* nos Estados Unidos, sobre o antissemitismo e o caráter autoritário e é motivado principalmente pelo crescimento do

antisemitismo e da adesão das pessoas aos discursos de ódio que caracterizaram a retórica fascista. Mesmo após o fim da Segunda Guerra Mundial, Horkheimer acredita que o preconceito étnico-religioso, bem como a tendência autoritária que se mantém a despeito da aparente derrota do fascismo, são alimentados pelas condições econômicas, políticas e psicológicas. Sendo assim, ele se preocupa com a relação entre ideologias políticas e uma determinada peculiaridade psicológica que as sustenta e procura compreender a razão que faz com que determinadas pessoas sejam mais vulneráveis à propaganda totalitária. Nesse sentido, é interessante notar a semelhança entre as técnicas da indústria cultural e a técnica de propaganda e comunicação nazista.

Hitler usava, como meios de comunicação e estratégia de propagandas, a repetição e o pensamento rígido, os clichês. Eles conferem às obviedades um tipo de naturalidade, o que serve para combater as resistências da consciência crítica. Por exemplo, o clichê do orador: apresenta-se como “o grande homem simples”, que se identifica com as massas e que é, ao mesmo tempo, um gênio. Em seu discurso, tem-se constantemente a divisão do mundo entre as ovelhas (os bons) e as cabras (os maus, geralmente representados por um inimigo inventado). O próprio Hitler diz, numa passagem do seu livro chamado *Minha luta*, que, para se impor perante o adversário, é preciso pintá-lo com as cores mais negras. Dessa forma, o “agitador” coloca-se como um agente de confiança e sempre procura contar com uma “poderosa panelinha”, mas se mostra completamente só, abandonado às suas próprias forças. Esses truques mostram-se bastante eficazes, pois quando esse agitador se equipara ao seu público – embora de um ponto que o projeta como superior –, ele satisfaz a necessidade de proximidade com o público e, ao mesmo tempo, de confirmação – que ele seria, realmente, o “grande homem simples”. Tudo isso faz com que os seus interlocutores possam ver nele a “figura ideal” a quem eles podem se submeter, com prazer. Enquanto a divisão do mundo em bons e maus aponta para a vaidade – os bons reconhecem-se como bons; os maus já se mostram como um motivo razoável para que se descarreguem sobre eles os próprios instintos sádicos daqueles que se colocam como os bons –, a alusão à sua solidão contribui não só para heroicizar a imagem do líder, mas também “adormece a desconfiança geralmente difundida para a propaganda e slogans” (HORKHEIMER, 1976f, p. 170). Assim, o agitador procura sempre fazer com que seus ouvintes se sintam satisfeitos por meio do seu discurso, e isso faz com que eles sejam arrastados para fora da realidade.

O fato de esse fenômeno levar as pessoas a aderirem ao discurso de ódio e de destruição do outro e de não ter relações simplesmente socioeconômicas não quer dizer também que devemos tratar a questão meramente a partir de uma abordagem psicológica. O próprio

incremento de uma indústria cultural, que modela o comportamento das massas, já é fruto de poderosos interesses políticos e econômicos. Maar (2003) enfatiza que a substituição do termo “cultura de massas” por indústria cultural “explica-se justamente pela preocupação de Horkheimer e Adorno com o essencial em sua perspectiva: apreender a tendência à determinação total da vida em todas as suas dimensões pela formação social capitalista, a subsunção real da sociedade ao capital” (MAAR, 2003, p. 460).

Tal relação produz uma dependência mútua, cuja dissolução ameaça tanto os capitalistas, estadistas e suas instituições quanto as pessoas inseridas nas massas. Assim, a própria noção de indivíduo ameaça ser dissolvida mediante as demandas de radicalização do controle e manipulação social pela fase mais avançada do capitalismo. Essa relação também é descrita no texto “O Estado Autoritário”, em que Horkheimer (1976d) delineia um modelo de Estado que garante a reprodução do sistema por meio de sua associação com as grandes empresas, bancos e outras instituições importantes para o desenvolvimento econômico, ao mesmo tempo que gera um ambiente social em que todos dependem do Estado para garantir sua sobrevivência.

Por meio dos processos sociais e históricos, produz-se uma tensão dialética entre sociedade e indivíduo, alterando até os traços mais íntimos da composição humana. Podemos dizer que a sociedade é capaz de modificar o sujeito à medida que o sujeito modifica a sociedade, numa relação análoga às relações entre o homem e a natureza ou sujeito e objeto.¹⁰ Portanto, para compreender essa questão, deve-se ter em mente que a estrutura social não possui uma dinâmica própria, independente dos indivíduos. Por isso o indivíduo e a sociedade se relacionam dialeticamente, e uma mudança na sociedade implica a mudança da composição dos seres humanos dessa sociedade. Assim, o estudo atenta para o jogo de forças presente nessa relação entre a sociedade e seus indivíduos.

Tendo como referência a experiência do nazifascismo europeu, Horkheimer busca compreender a influência do comportamento do líder – e seus seguidores – na modulação dessas esferas (social e individual) entre os trabalhadores americanos. Supõe-se que tais estímulos correspondem às inclinações e aos modos de comportamento daqueles tipos psicológicos que estariam predeterminados para seguir uma ideologia. Por outro lado, há uma investigação que procura saber, entre diversas pessoas, se suas opiniões políticas, suas atitudes frente às minorias e suas estruturas pessoais se relacionam e como se dá essa relação. Horkheimer cita Löwenthal

¹⁰ O homem produz, a partir do seu trabalho na pedra ou na madeira, uma roda, e essa roda produz um novo tipo de homem. Este pode carregar mais quantidade de peso por distâncias maiores, por exemplo, possibilitando construções cada vez maiores e grandes deslocamentos num período mais curto de tempo.

e Guterman e seus estudos acerca dos chamados “*rable rousers*”. “*Rable rousers*” são pessoas que, por meio de seus discursos, inflam o público de paixão e o manipulam a partir de seus próprios interesses; controladores de massa; e demagogos. Comparam-se aos discursos de Hitler, já que “os truques retóricos são iguais em todas as partes” (HORKHEIMER, 1976f, p. 169).

Horkheimer chama atenção para esse tipo de técnica, em que o líder/agitador lança mão de vários truques retórico-psicológicos para gerar confusão em seu público, levando a massa a aderir ele. O líder busca se identificar com seus ouvintes a partir da imagem de uma pessoa simples, espontânea e, muitas vezes, impotente diante de um inimigo pintado com as piores cores possíveis.

De acordo com Freud, o primeiro passo para a instauração do princípio de realidade no sujeito é aprender o modo de distinguir o que é interior, ou seja, pertencente ao “eu”, e o que constitui o mundo exterior. Nesse sentido, o discurso do líder fascista objetiva criar certa confusão nas massas, operando com o ódio reprimido nas pessoas, direcionando-o a um inimigo imaginário e elevado a proporções gigantescas. Segundo Silva (2001, p. 216-217),

ocorreria então a “introjeção”, que ele [Horkheimer] define como a “tendência, real ou imaginária, a transformar em internas as oposições externas”, em que, continua o autor, “o oprimido tende a adotar os traços ideológicos, culturais e pessoais do opressor.” Podemos observar aqui que a atitude do líder desperta nos indivíduos o medo, ao mesmo tempo em que ativa neles o ódio contra um suposto inimigo. Esse ódio, reprimido no indivíduo pela própria civilização, vem à tona agora e é canalizado contra aqueles escolhidos como diferentes e perigosos.

Para Horkheimer, essa característica pode ser um traço constitutivo de um caráter autoritário, que se relaciona também com uma tendência desse indivíduo em se sujeitar a uma autoridade que ele reconheça como superior. Nesse sentido, as pessoas que possuem tal traço autoritário no caráter possuem também uma forte tendência a aderirem às massas dominadas por líderes autoritários, já que tal líder parecerá às pessoas como uma figura hierarquicamente superior. Assim, nota-se que o caráter autoritário, como descrito por Horkheimer, acaba por vincular as pessoas que se identificam com ele a um grupo ou massa rigidamente hierarquizado, cujo comando é relegado a um líder que determina a vida e o comportamento da massa. Portanto, tal disposição do caráter, que permite ao líder manipular os sentimentos repressivos da massa e determinar seu comportamento, atesta a debilidade do eu “que não consegue se impor diante da prepotência das instituições sociais” (SILVA, 2001, p. 217). Tal debilidade é resultado do processo de reificação que marca o declínio da noção de indivíduo nas sociedades industriais.

Da mesma forma como toda a vida tende hoje, cada vez mais, a ser sujeitada à racionalização e à planificação, também a vida de cada indivíduo, incluindo seus impulsos mais ocultos, que constituíam antes seu domínio privado, deve agora levar em conta as demandas da racionalização e da planificação: a autopreservação do indivíduo pressupõe seu ajustamento às exigências de preservação do sistema (HORKHEIMER, 2015, p. 109).

Outro aspecto importante a frisar é que tal processo de formalização da razão, embora tenha raízes fincadas na constituição psíquica do próprio ser humano, não é visto por Horkheimer como um processo natural ou fatalista. Na medida em que ele rejeita uma visão determinista da história, o destino do homem está atrelado à prática e à cultura. Nesse sentido, o filósofo é taxativo ao apontar para a qualidade da relação entre o ser humano e a natureza como força motriz da efetivação desse processo. Esse é um aspecto central, porque confere atualidade a seu pensamento.

Horkheimer percebe que a identificação da razão enquanto faculdade de cálculo instrumental e utilitário, embora remonte “aos primeiros capítulos do Genesis” (HORKHEIMER, 2015, p. 117), tem sido “formulada de modo mais claro e aceita mais amplamente do que no passado” (HORKHEIMER, 2015, p. 118). Em sua análise, o desenvolvimento do conceito de ego possui grande influência para a delimitação desse processo, que, por sua vez, possui lastro numa concepção patriarcal de comunidade.

Como o princípio do eu, que se empenha em vencer a luta contra a natureza em geral, contra outras pessoas em particular e contra seus próprios impulsos, o ego aparece como relacionado às funções de dominação, comando e organização. O princípio do ego parece estar manifesto no braço estendido do senhor, dirigindo os homens em marcha ou condenando o réu à execução. Espiritualmente, ele tem a qualidade de um raio de luz. Penetrando a escuridão, assusta os fantasmas da crença e do sentimento, que preferem espreitar-se nas sombras. Historicamente, ele pertence, por excelência, a uma época de privilégios de casta marcada pela clivagem entre trabalho intelectual e manual, entre conquistadores e conquistados. Seu predomínio é patente na época patriarcal (HORKHEIMER, 2015, p. 119).

Desde Descartes, o ego é visto como instância que garante a separação entre o indivíduo e a natureza, mas que possibilita dominar a segunda a partir do domínio sobre as próprias pulsões individuais. O pensamento matemático, distanciado das paixões, torna-se o “instrumento clássico da razão formalizada” (HORKHEIMER, 2015, p. 121). Essa concepção ganha na filosofia alemã de Kant e Fichte uma formulação ainda mais forte e dominante do ego. Ao conceber o ego como transcendental, esses pensadores submetem o mundo exterior aos desígnios da subjetividade. O mundo passa a ser visto como mero “meio” em que o ego pode exercer uma relação de tirania com a natureza. “O universo inteiro torna-se uma ferramenta do ego” (HORKHEIMER, 2015, p. 121).

Não obstante, a natureza é hoje mais do que nunca concebida como uma mera ferramenta do homem. Ela é objeto da exploração total que não tem qualquer finalidade estipulada pela razão e, portanto, não tem limite. O imperialismo sem limites do homem não é jamais satisfeito. O domínio da raça humana sobre a terra não tem qualquer paralelo com aquelas épocas da história natural nas quais outras espécies animais representavam as formas mais elevadas de desenvolvimento orgânico. Seus apetites eram limitados pelas necessidades de sua existência física. De fato, a avidez do homem em estender seu poder a dois infinitos, o microcosmo e o universo, não surge diretamente de sua própria natureza, mas da estrutura da sociedade. Assim como os ataques de nações imperialistas contra o resto do mundo devem ser explicados a partir de suas lutas internas, e não em termos do seu assim chamado caráter nacional, o ataque totalitário da raça humana contra tudo o que ela exclui de si deriva mais das relações inter-humanas do que de qualidades humanas inatas. O estado de guerra entre os homens, na guerra e na paz, explica a insaciabilidade da espécie e as atitudes práticas que daí resultam, assim como as categorias e os métodos da inteligência científica por meio das quais a natureza aparece, progressivamente, sob o aspecto de sua mais eficaz exploração. Essa forma de percepção determina também a forma pela qual os seres humanos veem-se uns aos outros em suas relações econômicas e políticas. A forma como a humanidade vê a natureza acaba por refletir e determinar a imagem dos humanos na mente humana e elimina a última finalidade objetiva que poderia motivar o processo. A repressão dos desejos que a sociedade alcança por meio do ego torna-se ainda mais irrazoável, não apenas para a população como um todo, mas para cada indivíduo. Quanto mais alto se proclama e se reconhece a ideia de racionalidade, mais fortemente cresce na mente das pessoas o ressentimento consciente ou inconsciente contra a civilização e sua agência dentro do indivíduo, o ego (HORKHEIMER, 2015, p. 122-123).

Nesse trecho, Horkheimer é taxativo ao relacionar a dominação da natureza, que a torna mera ferramenta, e o impulso imperialista de dominação de outros povos, cuja consequência não se refere ao desenvolvimento de qualidades inatas do homem, mas à hipertrofia do impulso de dominação que está, no sistema capitalista, estritamente ligado ao caráter competitivo da sociedade. Portanto, embora o próprio impulso de dominação esteja presente nos primórdios da relação entre o ser humano e a natureza, sua hipertrofia não é compreendida como o desenvolvimento das qualidades humanas inatas, mas como produto do modo de socialização, quer dizer, das relações com as outras pessoas e com a natureza. Essa percepção permite-nos analisar como se dá o desenvolvimento dos indivíduos imersos nessa lógica e de que formas expressam esse “ressentimento consciente ou inconsciente contra a civilização” e contra o ego. Tal análise permite a Horkheimer desenvolver sua concepção de autoridade.

Segundo Horkheimer, a dominação é experimentada por cada ser humano desde seu nascimento por meio da sua relação com “o poder do pai”, que se mostra para a criança como uma “força espiritual inexorável”. O confronto entre a vontade da criança e as exigências vindas dos pais produz o que Freud chama de superego, que apresenta e impõe à criança os fundamentos da civilização. Esse processo produz, além de um comportamento socialmente

adequado por meio da repressão, um primeiro sentimento de inconformidade na criança, que não reconhece os motivos pelos quais tais comportamentos lhe são exigidos. Tanto a maneira como a criança encara esse processo quanto a maneira como o próprio processo se dá podem facilitar ou dificultar a inserção e a aceitação da criança aos valores da civilização.

O processo pode ser particularmente drástico se a obediência é imposta menos por um indivíduo que por grupos – por outras crianças no *playground* ou na escola. Elas não argumentam; elas batem. Na medida em que a sociedade industrial chega a um estágio no qual a criança é confrontada diretamente com forças coletivas, o papel desempenhado pelo discurso e, conseqüentemente, pelo pensamento em sua economia psicológica diminui. Logo, a consciência, ou o superego, desintegra-se (HORKHEIMER, 2015, p. 124).

Ao se desenvolver, o adolescente passa a forjar seu arcabouço intelectual para interpretar a relação entre as “renúncias dos impulsos instintivos que se esperam dele” (HORKHEIMER, 2015, p. 124) e a segurança material que lhe é prometida por essa renúncia. A repressão sexual e a instituição do casamento, que simbolizam a habilitação do sujeito para a vida social, produzem frustrações que, por sua vez, podem se expressar como uma rebelião contra a própria civilização.

O indivíduo que faz essa descoberta pode agregar ao seu caráter um desses dois importantes elementos: a resistência ou a submissão. O indivíduo que resiste irá opor-se a qualquer tentativa pragmática de reconciliar as demandas da verdade e as irracionalidades do existente. Em vez de sacrificar a verdade conformando-se aos padrões dominantes, ele insistirá em expressar em sua vida tanta verdade quanto possível, tanto na teoria quanto na prática. Sua vida será de conflitos; ele deve estar pronto para correr o risco da solidão extrema. A hostilidade irracional que o inclinaria a projetar suas dificuldades internas sobre o mundo é superada pela paixão de realizar o que seu pai representava em sua imaginação infantil, a saber, a verdade. Este tipo de jovem – se é que se trata de um tipo – leva a sério o que lhe foi ensinado. Ele pelo menos é bem sucedido no processo de internalização, na medida em que se volta contra a autoridade externa e contra o culto cego da assim chamada realidade. Ele não se esquiva de confrontar persistentemente a realidade com a verdade, de desvelar o antagonismo entre os ideais e a efetividade. Sua crítica, teórica e prática, é uma reafirmação negativa da fé positiva que tinha quando criança. O outro elemento, a submissão, é aquele que a maioria é levada a aceitar. Embora a maior parte das pessoas jamais supere o hábito de repreender o mundo por suas dificuldades, aqueles que são excessivamente fracos para posicionarem-se contra a realidade não têm outra opção a não ser a de identificar-se com ela, obliterando-se. Eles nunca se reconciliaram racionalmente com a civilização. Em vez disso, curvam-se a ela, aceitando secretamente a identidade entre a razão e a dominação, entre a civilização e o ideal, não importando o quanto encolham os ombros (HORKHEIMER, 2015, p. 126-127).

Horkheimer, então, avança sua análise a partir do estágio da sociedade atual, em que o papel desempenhado pelos pais, principalmente em suas funções educacionais, é transferido

para a escola e outros grupos sociais. Nesse ponto, o pensador debate a questão da mimese e sua relação com seu diagnóstico de crise da razão.

O impulso mimético é o termo utilizado para se referir a um dos meios de aprendizado primitivo, em que a criança busca imitar tudo aquilo que ela vê, sente ou percebe de diferentes formas. Num processo natural, esse impulso tende a emergir para a consciência da criança, que passa a aprender pela imitação consciente ou por métodos racionais de aprendizagem. Horkheimer avalia que esse processo se dá tanto no campo individual como no campo da cultura. Nos dois campos, a mimese tende a se racionalizar à medida que a consciência das pessoas amadurece. A renúncia desse impulso mimético pelos indivíduos, se não se ancora na promessa da realização das potencialidades humanas, poderá

irromper como uma força destrutiva. Ou seja, se não há outra norma senão o *status quo*, se toda a esperança de felicidade que a razão pode oferecer é a preservação do existente enquanto tal ou até o aumento de sua pressão, o impulso mimético jamais será realmente superado. Os homens retornam a ele de uma forma regressiva e distorcida. Como os censores pudicos da pornografia, eles abandonam-se aos impulsos tabus com ódio e desprezo. As massas dominadas prontamente se identificam com a agência repressiva. [...] Qualquer um que já esteve presente a uma reunião nacional-socialista na Alemanha sabe que os oradores e a audiência atingiam sua maior excitação ao representarem pulsões miméticas socialmente reprimidas, mesmo quando se tratava de ridicularizar ou atacar inimigos raciais acusados de ostentarem sem pudor seus próprios hábitos miméticos. O ponto alto de tais reuniões era o momento quando o orador personificava um judeu. Ele imitava aqueles que ele veria destruídos. Suas personificações despertavam uma hilaridade estridente, pois se permitia afirmar um impulso natural proibido sem o medo de reprimenda (HORKHEIMER, 2015, p. 130-131).

Assim, os chamados agitadores manipulavam as massas, a partir de seus impulsos reprimidos, e contaminavam as pessoas por meio de seus discursos de ódio, emulando um comportamento rebelde que possibilitava a identificação por parte das massas dominadas. Esses tipos de truques ainda se mostram eficazes para o controle dos tipos de pessoas mais submissas, o que justifica a preocupação na formação de indivíduos resistentes.

No quarto capítulo de *Eclipse da Razão*, intitulado “Ascensão e declínio do indivíduo”, Horkheimer mostra-nos como a noção de individualidade é totalmente liquidada na era do capitalismo avançado. Nesse contexto, o autor faz algumas considerações que justificam essa afirmação, como o desmantelamento do modelo burguês de família e a mudança da posição do proletariado em relação ao seu patrão. Esse segundo ponto refere-se ao fato de que o proletariado possui, no capitalismo avançado, um nível de vida muito superior ao que possuía anteriormente. Segundo Silva (2011, p. 173), “a industrialização e a mecanização incessante, associadas à tendência sempre crescente de participação nos lucros da empresa, [...] propicia

um padrão de vida elevado, [o que] justifica o desinteresse em transcender as relações de produção vigentes”. Portanto, a sociedade industrial que se estrutura na fase avançada do modo de produção capitalista traz, ao mesmo tempo, uma grande insegurança econômica para as pessoas, forçando-as a competir entre si por postos de trabalho intensificado mediante a alta demanda de produção e dividindo as classes não dirigentes entre desempregados desesperados e trabalhadores pressionados, que, no entanto, gozam de condições mais favoráveis do que em épocas anteriores. O antagonismo entre patrão e empregado transforma-se num antagonismo entre membros de uma mesma classe, que são forçados a competir entre si pelos escassos postos de trabalho disponíveis.

A análise do desmantelamento do modelo burguês de família parte da percepção de que ela não consegue desenvolver de forma autônoma sua estrutura econômica, como antes era capaz. Esse fator compromete o papel desempenhado pela família na formação do caráter e no comportamento dos filhos, na medida em que os pais, sem uma base econômica estável, deixam de ser o referencial adequado de autoridade o qual o filho deverá imitar (HORKHEIMER, 2015). Dessa forma, à medida que o núcleo familiar perde participação na formação do indivíduo, a sua educação é relegada quase que exclusivamente às instituições, “que promovem o elogio da cultura de consumo, em vez de fomentar as capacidades intelectuais dos indivíduos” (SILVA, 2011, p. 174). Nesse âmbito, a capacidade para a resistência não é sequer trabalhada como um produto desejável da formação média dos indivíduos. Pelo contrário: o indivíduo de tipo submisso é naturalmente mais capaz de se adaptar a essa sociedade centrada no impulso hipertrofiado da dominação.

Assim, a educação, como aponta Chiarello, “reduz-se, hoje, a uma adequação cada vez mais natural e irrefletida às cadeias do processo produtivo”, que visa à dominação técnico-científica da natureza, voltada para a utilidade prática e não mais pensada enquanto formação do sujeito, “do homem que não se confina exclusivamente ao útil” (CHIARELLO *apud* SILVA, 2011, p. 174). Ainda assim, Horkheimer enxerga um potencial crítico-transformador no interior do sujeito e que poderia se refletir no ambiente escolar, desde que possamos repensar a lógica do processo educativo.

4.3. O papel social da formação (Bildung) em Max Horkheimer

Hoje, porém, a espontaneidade da classe trabalhadora tem sido afetada pela dissolução geral da individualidade. O trabalho é crescentemente dissociado das teorias críticas, como formuladas pelos grandes pensadores políticos e sociais do século XIX. Influentes lideranças de trabalhadores, conhecidos como campeões do progresso, atribuem a vitória do fascismo na Alemanha à ênfase dada ao pensamento teórico pela classe trabalhadora daquele país. Na

verdade, não é a teoria, mas seu declínio o que promove a rendição aos poderes existentes, representados pelas agências de controle do capital ou do trabalho. Contudo, as massas, apesar de sua maleabilidade, não capitularam completamente à coletivização. Muito embora, sob a pressão da realidade pragmática de hoje, a autoexpressão do homem tenha se tornado idêntica à sua função no sistema predominante, embora ele reprima desesperadamente qualquer outro impulso dentro de si e nos outros, a raiva que o toma sempre que se torna ciente de um anseio não integrado que não se ajusta ao padrão existente é um sinal de seu ressentimento latente. Esse ressentimento, se fosse abolida a repressão, voltar-se-ia contra toda a ordem social, que tem uma tendência intrínseca a evitar que seus membros compreendam os mecanismos de sua própria repressão. Ao longo da história, pressões físicas, organizacionais e culturais sempre desempenharam seu papel na integração do indivíduo a uma ordem justa ou injusta; hoje, as organizações de trabalhadores, em seu próprio esforço para melhorar o *status* do trabalho, são levadas inevitavelmente a contribuir com aquela pressão (HORKHEIMER, 2015, p. 159).

Fé na filosofia significa a recusa em permitir que o medo impeça, de algum modo, a capacidade de alguém pensar (HORKHEIMER, 2015, p. 179).

Os trechos mencionados são capazes de sintetizar muitas das questões que buscamos circunscrever até aqui. Primeiro, fala da situação da classe trabalhadora dos Estados Unidos na primeira metade do século XX, em que Horkheimer enxerga uma manifestação da crise do conceito de indivíduo (no fundo, a crise da razão). A forte pressão do modelo econômico, o intenso ritmo do trabalho, o investimento psíquico, a força de trabalho que se emprega sob tais condições materiais tolhem a energia necessária para o agir autônomo e para se exercer a crítica constante ao mundo existente e ao trabalho. A pressão que a economia exerce no trabalhador o obriga a se refugiar em sua função designada pela divisão do trabalho, passando a adotar tal função mesmo em seus momentos de lazer e descanso. Apesar de todo esse aparato de manipulação e dominação, Horkheimer considera que “as massas, apesar de sua maleabilidade, não capitularam completamente à coletivização”. O pensador, então, enuncia sua tese de que o ressentimento oriundo do modo de produção capitalista pode voltar-se contra a ordem social. Ele faz, então, uma análise materialista do momento atual para considerar que o esforço dos trabalhadores, mesmo organizados enquanto classe, contribui para a manutenção do sistema e até para aumentar a pressão contra a sua individualidade.

No trecho seguinte, Horkheimer valoriza o pensamento enquanto instância da liberdade, da ausência de medo. A filosofia aparece relacionada com a ideia de resistência. No texto “A função social da filosofia”, essa ideia é desenvolvida com maior profundidade. A tese central desse escrito, que questiona a filosofia pragmática e sua utilização instrumental, seria a de que a filosofia deveria servir como contraponto do pensamento científico, orientado pela “prática da vida social” (PETRY, 2017, p. 85). Sendo assim, a filosofia não pode ser definida pela sua

utilidade, mas ao contrário: seu papel seria o de questionar a realidade, os pensamentos predominantes, os valores, costumes e práticas mais aceitos, os pressupostos da ciência e os próprios conceitos, como o de verdade, liberdade, justiça etc.

Nesse contexto de reflexão, a filosofia pode expor as contradições com as quais o indivíduo se envolve e, assim, lutar pelo teor de verdade que ainda pode ser encontrado nesse exercício da razão. Horkheimer fornece um exemplo: nos diálogos de Platão podemos visualizar de que modo o pensamento dialético luta por eliminar a falsidade de toda opinião que se pretenda conhecimento. Por meio de um exame racional das ideias, é possível abandonar as aparências e, progressivamente, buscar um sentido verdadeiro para elas em conexão com um todo do conhecimento. O filósofo ser governante significaria então que não se tem fé no pensamento popular predominante, o qual deve ser examinado constantemente. E é nesse sistema de ideias, que atribui os sentidos sempre em conexão com um conhecimento mais abrangente, que pode existir “razão”. A função social da filosofia deve ser esta: buscar desenvolver um pensamento dialético e crítico que coloque em questão aquilo que se aceita como predominante. Ela é, de acordo com Horkheimer, “uma tentativa metódica e obstinada de tentar trazer razão ao mundo” (PETRY, 2017, p. 86).

Tais ideias condensam, portanto, a tese de que o dínamo para a mudança social com incremento das potencialidades humanas se encontra mais no sujeito isolado do que na sua integração a grupos em geral. Ele ressalta, portanto, a possibilidade da transformação social mesmo num mundo intensamente controlado pela força do modelo socioeconômico em vigor. Ao enunciar o papel social da filosofia como o de crítica ao estabelecido e apostar na capacidade humana de pensar e criticar a realidade, o conceito de formação ganha centralidade no debate sobre transformação ou manutenção do poder e do *status quo*. Ao comentar sobre o conceito de filosofia e formação em Max Horkheimer, Petry (2017, p. 90) evidencia o caráter paradoxal do pensamento de Horkheimer, “já que a crítica capaz de alterar o rumo de destruição progressiva do mundo parece ser tão mais necessária quanto menos é bem-vinda”. Soma-se a essa percepção a constatação de seu esforço em produzir um pensamento que não expresse resignação diante do estágio aparentemente cerrado da sociedade para qualquer mudança real.

É sintomático que Horkheimer tenha trabalhado o tema da formação com mais ênfase justamente no período pós-guerra. Em 1945, ao fim da Segunda Guerra, Horkheimer e Adorno, segundo Wiggershaus (2002, p. 415), “estavam profundamente envolvidos com o grande projeto sobre o antissemitismo”. Nesse período, enquanto Horkheimer e Adorno demonstravam ainda pouco otimismo com relação à situação social, as nações vencedoras haviam imposto uma série de sanções à Alemanha que, inclusive, impedia o retorno de civis exilados nos Estados Unidos à Europa, a menos que fosse justificado por missões de serviço. Enquanto Adorno se permitia alegrar-se pelo “menor momento em que se pode tomar fôlego” (carta de Adorno a

Horkheimer, de 9 de maio de 1945 *apud* WIGGERSHAUS, 2002, p. 416), Horkheimer constatava, com a divisão do povo alemão entre os nazistas e os “simplesmente alemães”, uma transição em que a sociedade constituída por classes foi substituída por uma caracterizada pela dominação dos *rackets*. Essa nova fase era constituída por massas de seguidores e estruturada pela existência de um poder político-econômico dirigente e pelo desenvolvimento de métodos psicológicos de administração. Por outro lado, Marcuse havia redigido um escrito em que expressava uma defesa da teoria marxista ortodoxa contra sua percepção de um mundo dividido entre sociedades neofascistas e soviéticas, “ambas [...] antirrevolucionárias e hostis a uma evolução socialista” (MARCUSE, texto de fevereiro de 1947, 1 sg. *apud* WIGGERSHAUSS, 2002, p. 423).

Enquanto isso, crescia a influência dos conservadores nos Estados Unidos, que combatiam os radicais e os partidários do *New Deal*, considerados como quinta-coluna da União Soviética. A perseguição americana aos comunistas se deu na forma de críticas, visando a destruição de reputações, o que justificava as posições reservadas que Horkheimer e Adorno tinham com relação ao retorno da Revista de Pesquisa Social. Todo esse clima também favoreceu a incredulidade de Horkheimer para com a capacidade da ação de órgãos ou grupos políticos ou sociais pela melhora da situação social.

Wiggershaus (2002) comenta a respeito de Heinz Maus, aluno de Horkheimer “que lhe teria escrito que uma das tarefas mais prementes da sociologia alemã seria uma ‘sociologia do terror que partiria da passagem da educação da criança... até a metamorfose do adulto em um simples figurante de reagrupamentos impostos antecipadamente, sem a proteção dos quais ele seria privado de trabalho e direitos’”. Destaca-se esse trecho para atentar para o direcionamento da preocupação de Horkheimer em torno da formação regressiva a que ele percebia estarem as pessoas submetidas.

Nos anos subsequentes à derrocada da Alemanha nazista, portanto, Horkheimer progredia pouco em seu trabalho teórico. Wiggershaus (2002) aponta como um dos destaques desse período um artigo de 1944, chamado “Autoridade e Família hoje”, em que concluía, à luz de sua teoria dos *rackets*, que “a decadência da família resultava na queda do pai substituído pela coletividade e na constituição da predisposição para a sociedade totalitária” (WIGGERSHAUSS, 2002, p. 429). Além desse escrito, Horkheimer apresenta uma comunicação intitulada “Ensinos do Fascismo”, em que o filósofo elabora ideias para lidar com as tensões de guerra que haviam sido evidenciadas durante a guerra contra o nazismo e que estavam ainda latentes no conflito entre Estados Unidos e União Soviética.

Nesse texto, Horkheimer (1976b) começa a apresentar algumas tarefas da educação contra o autoritarismo e para o desenvolvimento de uma personalidade resistente. O pensador parte de uma análise semelhante à trabalhada em *Dialética do Esclarecimento*, quer dizer, o fato de que o perigo de extermínio mútuo entre os homens, num contexto em que as condições materiais para a construção de um mundo melhor estão desenvolvidas, constitui “um sintoma de debilidade mental e morbidade” (HORKHEIMER, 1976b, p. 125, tradução nossa).

Horkheimer busca compreender o comportamento agressivo que se mantém no período pós-guerra a partir das análises psicológicas que, em geral, pretendem habilitar nas pessoas a capacidade para existirem numa sociedade, embora democrática, marcada pela utilização de técnicas de manipulação das massas visando a “manutenção da paz econômica numa estrutura que se vê profundamente perturbada por toda classe de incongruências” (HORKHEIMER, 1976b, p. 126, tradução nossa). Enquanto o uso da indústria cultural e dos meios de comunicação de massas promova a domesticação das massas, a forma agressiva com que se fazem as guerras costuma ser interpretada como uma influência do “fator humano” nas relações sociais.

Nesse sentido, Horkheimer encontra em Freud o herdeiro mais direto da tradição estoica. Desde que a doutrina freudiana passa a dar ênfase ao conceito de agressão, fez-se possível um acordo entre essa teoria e outras teorias psicológicas não psicanalíticas. Essa conciliação possibilitou a percepção de alguns pontos de vista em comum entre diversos psicólogos, como a crescente identificação do indivíduo com seu grupo – que demonstra também uma debilitação do ego – bem como os sentimentos de culpa e medo, constitutivos da percepção de que as dificuldades e os sofrimentos individuais ao longo da sua vida seriam como castigos impostos por forças superiores como punição aos seus maus instintos. Esse sentimento de culpa, por sua vez, é projetado para fora do sujeito (e do grupo ao qual ele pertence) em direção a outros indivíduos, que constituem outros grupos, configurando um ambiente de conflito.

Para Freud, esse sentimento de culpa deriva sempre da relação paternal do indivíduo. A psicologia não analítica complementa essa questão apontando para a influência de tipos de personalidade ou do papel desempenhado pelas ideologias na formação do comportamento. Portanto, parece que os psicólogos teriam chegado a um acordo sobre a questão de que os impulsos de agressão só se dirigem para fora mediante violentas repressões do instinto. Nesse ponto, Horkheimer faz considerações acerca de uma educação que permita às crianças expressar seus sentimentos de agressão (agressividade) como forma de combate ao patriotismo fanático.

Para efetuar isto, o educador não deve somente atender constantemente aos diversos mecanismos psicológicos que provocam e desviam a agressividade, mas também e especialmente deve minimizar a restrição no processo educativo; já que tais restrições induzem o aluno a buscar uma válvula de escape para seu ódio nos outros indivíduos e grupos (HORKHEIMER, 1976b, p. 129, tradução nossa).

O que Horkheimer está dizendo é que devemos buscar um modelo de educação não autoritária, substituindo as técnicas da obediência forçada por métodos de cooperação, para que a agressividade não atue como um impulso reprimido. Assim, uma tarefa como essa da educação poderia contribuir na formação de pessoas cujo caráter não consiste na repressão dos instintos.

Horkheimer defende que uma relação não autoritária poderá desenvolver nos alunos a capacidade de perceber seus próprios desejos infantis não realizáveis, para, então, superá-los. “Tais pessoas, se foram convenientemente educadas, não irão reagir com sentimentos irracionais de culpa a esses impulsos infantis, mas com um pensamento consciente” (HORKHEIMER, 1976b, p. 130, tradução nossa). Estas considerações de Horkheimer apontam para o papel da psicologia (e da educação) na construção de uma sociedade democrática.

Horkheimer também considera a concentração exclusiva nos fenômenos e explicações psicológicas como unilateral e relativista. Assim, junto da análise psicológica, é necessária uma análise social. Nas palavras do autor, “não podemos entender os problemas sociais sem calcular ao mesmo tempo as diferenças de importância entre alguns mecanismos que, do ponto de vista psicológico, parecem idênticos, mas que na realidade desempenham, no processo social, funções muito distintas” (HORKHEIMER, 1976b, p. 130, tradução nossa). Nesse ponto, Horkheimer trabalha a questão da relação paternal no contexto social da América – depois de salientar o desmantelamento do modelo burguês de família, referenciado no texto pela classe média inglesa da era vitoriana.

Horkheimer volta a analisar a influência da família na constituição dos indivíduos. Ele diz que, nos Estados Unidos, a relação dos filhos com seus pais seria mais complexa devido ao fato de que o Novo Mundo havia sido objeto da colonização e, portanto, da chegada de muitos imigrantes por ali. Assim, “os filhos de imigrantes sempre se adaptam ao novo meio mais depressa e com maior facilidade do que as pessoas mais velhas” (HORKHEIMER, 1976b, p. 130, tradução nossa). Por isso, os filhos tendem a reagir ao comportamento autoritário dos pais com maior rancor, o que provoca maior sentimento de igualdade entre todos, maior aversão ao comportamento autoritário nas relações pessoais, enquanto, no aspecto econômico, o pai não é visto como um “chefe de família”, “aquele que ganha o pão”, ou seja, como referência para os filhos. No lugar da figura paterna, a referência é dada, cada vez mais, por coletividades. Nesse

contexto, o destino econômico das pessoas passa a depender mais da capacidade que elas têm de se adaptar a situações que mudam constantemente e que são, no fundo, parecidas (HORKHEIMER, 1976b). Como, nesse cenário, os jovens parecem mais capazes de se dar bem, o temor do filho perante o pai – que seria o fator psicológico típico dos modelos familiares anteriores – dá lugar ao secreto temor do pai perante o filho.

A relação pai-filho é colocada por Horkheimer como o que constitui as imagens de autoridade nos indivíduos. Nesse sentido, a substituição da própria figura do pai por formas poderosas de coletividades caracteriza melhor as sociedades modernas. Nesse sentido, “o que sofre deficiência não é tanto a fé na autoridade per se, a qual, em certo sentido, é hoje mais forte do que costumava ser no século passado, mas a formação de um superego integrado, que funcione continuamente” (HORKHEIMER, 1976b, p. 132, tradução nossa).

Em “Autoridade e Família”, texto de 1936, Horkheimer faz também considerações sobre a influência da mulher na constituição da família e da personalidade do filho.

Se com isso a família atual, por força das relações humanas determinadas pela mulher, constitui um reservatório de forças de resistência contra a total desumanização do mundo e contém em si mesma um elemento antiautoritário, certamente a mulher, graças à sua dependência, mudou sua própria maneira de ser. Ao se colocar social e juridicamente sob a tutela do homem e ao depender dele, experimentando, portanto, em si própria a lei desta sociedade anárquica, sua própria realização está sendo continuamente bloqueada. O homem, e nomeadamente aquele marcado pelas circunstâncias vigentes, domina-a de duas maneiras: porque a vida social é gerida essencialmente pelos homens e porque é o homem quem preside a família. (HORKHEIMER, 2011, p. 229).

No cenário do capitalismo avançado, porém, a autoridade deixa de residir na figura paterna e passa a estar representada, por exemplo, pela indústria da diversão/indústria cultural, o que impede o desenvolvimento de uma personalidade autônoma. “Os modelos e ideias efêmeras e contraditórias impedem os jovens de experimentar o efeito de algumas imagens concretas de uma maneira tão profunda e persistente como para poder converter-se na coluna vertebral de sua vida de adulto” (HORKHEIMER, 1976b, p. 132, tradução nossa). Isso acaba por minar toda espontaneidade das pessoas, que passam a agir mais como funções de situações mutáveis, de manipulação social e política do que a partir de sua própria maneira de ver o mundo.

Portanto, motivos que geram os embates e tensões entre grupos devem ser compreendidos mediante análise psicológica e análise social. Por trás da tentativa de explicar essas tensões apenas do ponto de vista da análise psicológica, estaria a noção de que são os indivíduos os principais responsáveis por tais tensões, inclusive nas relações internacionais e nas guerras. A consequência dessa compreensão é a de que podemos neutralizar esses conflitos

(e a agressividade) mediante uma manipulação dos impulsos de agressão nos indivíduos. Horkheimer, então, utiliza o exemplo dos Estados fascistas para corroborar essa ideia.

Para ele, as práticas fascistas (como a perseguição de minorias e a guerra de agressão) originaram-se de constelações econômicas e políticas que obedeciam a suas próprias leis internas. O filósofo desenvolve o argumento segundo o qual o povo não desejava o fascismo nos países em que esse regime vigorou. Hitler e Mussolini só puderam chegar ao poder graças ao apoio de grupos relativamente pequenos e, depois, com o apoio da elite econômica. Horkheimer, então, descreve a ascensão dos líderes fascistas a partir de parcerias com esses grupos para afirmar que “a estrutura objetiva dos interesses sociais e não a psicologia individual do povo favoreceu que se produzisse uma política de ódio e agressão” (HORKHEIMER, 1976b, p. 135, tradução nossa).

Como se explica o fato de que as massas alemãs toleraram e até apoiaram o regime fascista em seus primeiros anos? Para Horkheimer, isso não se deu graças a uma possível relação entre a ideologia fascista e a tradição alemã.

Creio que a explicação essencial reside na constrangedora necessidade de uma ocupação plena, a qual se alcança mediante uma ocupação nacional concentrada, bem planejada. Antes que Hitler chegasse ao poder, uma grande parte do povo alemão estava disposta a lutar para que se autorizassem as forças democráticas a organizar a economia do país. O fato de que os fascistas tiveram que adotar o nome de socialistas e se servir de uma linguagem quase socialista demonstra a intensidade dessa adesão popular. Sem dúvida, depois que o poder foi entregue ao nacional-socialismo, o povo, decepcionado pela demora de seus líderes anteriores em defender eficazmente a República, tomou uma atitude de expectadores (HORKHEIMER, 1976b, p. 135, tradução nossa).

Depois, com a massiva propaganda fascista e a justificativa de que Hitler havia levantado economicamente a Alemanha, o povo aderiu. Horkheimer insiste, citando testemunhos do julgamento de Nuremberg, que o povo alemão foi objeto, e não sujeito da arte de governo fascista. O fascismo, na visão de Horkheimer, ascendeu ao poder num período em que a situação econômica pedia uma organização planejada, o que foi feito por Hitler – mesmo que não para satisfazer as necessidades da comunidade, mas para favorecer seus próprios interesses. Em suma, o filósofo considera que “os sentimentos das massas constituem somente um fator secundário na formação de regimes agressivos, e por isso as explicações psicológicas são forçosamente relativistas e superficiais” (HORKHEIMER, 1976b, p. 137, tradução nossa).

Outro destaque importante está em sua comparação entre regimes democráticos e totalitários. Sua análise permite-nos dizer que, enquanto os regimes democráticos favorecem as personalidades mais bem desenvolvidas, na medida em que operam a partir do debate feito abertamente, por outro lado, os regimes totalitários, nas diversas formas em que foram postos

em prática na história humana, utilizam até mesmo a figura do líder como alguém que desempenha uma função específica e alheia à sua formação ou personalidade. De certa forma, a dinâmica totalitária parece encontrar na imagem regressiva do indivíduo hodierno a base para sua constituição na atualidade.

O que se converte inteiramente numa doença é, em primeiro lugar, a oposição entre as esperanças socialmente bem fundadas e o estado cultural dos povos, por um lado, e o medo esmagador, por outro lado; em segundo lugar, a coincidência de todas as diversas formas de insegurança econômica e política com os múltiplos fatores da vida moderna que impedem a integração do indivíduo (HORKHEIMER, 1976b, p. 139, tradução nossa).

Embora o fator psicológico não dê conta de explicar totalmente a dinâmica social, o problema da “base popular” de apoio aos regimes totalitários é um exemplo que, segundo Horkheimer, deve ser abordado pelo ponto de vista psicológico. A psicologia pode ajudar a compreender como os constrangimentos produzidos pela civilização atual (como a questão da intensidade do trabalho) se relacionam com a agressividade latente nas pessoas. Estudos como esses podem nos ajudar a compreender como as massas são levadas a aceitar passivamente o fascismo e, depois, aceitam “levar a culpa”. Mas é preciso compreender o “fundo social e econômico” que permite a manipulação dessa agressividade. Por isso, as reformas pedagógicas ou psicológicas não conseguem impedir novas explosões de chauvinismo. Um traço de autoritarismo no homem moderno seria sua disposição em obedecer a normas que lhe são impostas a partir de fora. Esse traço compromete a participação política efetiva. Nesse sentido, Horkheimer aponta que os alemães estavam particularmente destinados à regulamentação fascista devido à estrutura geral da sociedade moderna. As pessoas já estavam acostumadas a aceitar os modelos impostos pela indústria cultural muito antes de começarem a ouvir os discursos do Führer.

Horkheimer busca explicar as razões para essa tendência autoritária na personalidade individual. (i) A vida mecanizada da modernidade – o automóvel, por exemplo, eleva a capacidade humana para obedecer aos sinais e às necessidades imediatas de tal forma que as pessoas perdem a capacidade de pensar a longo prazo. (ii) O mecanismo econômico da sociedade, a própria divisão social do trabalho, que era liberal e ganha traços autoritários (nos moldes em que Horkheimer expõe os estados autoritários em “O Estado Autoritário”). “Hoje, sem dúvida, o antigo empresário cedeu lugar ao gerente e ao empregado que dependem de instituições econômicas centralizadas” (HORKHEIMER, 1976b, p. 141, tradução nossa). (iii) A esfera da cultura também se modificou quando a inteligência abstrata perdeu sua base no mundo administrado. Assim, a cultura passa a ser gerida pela indústria, ganha os mesmos mecanismos de organização do sistema econômico.

A personalidade autoritária, desenvolvida por meio do enfraquecimento do ego, relaciona-se com as ideologias de ódio de grupo mais do que com o pensamento conservador propriamente. Na verdade, Horkheimer considera o indivíduo fascista como um pseudoconservador: “ainda que pretenda aspirar à conservação da cultura, os métodos por ela preconizados revelam que na realidade lhe é indiferente que ela se conserve ou se destrua; tal pessoa está sendo impulsionada inconscientemente por desejos altamente destrutivos” (HORKHEIMER, 1976b, p. 142, tradução nossa).

A educação também tem seu papel no desenvolvimento do caráter autoritário nas pessoas. Na medida em que a educação não é capaz de promover o agir autônomo, pelo contrário, busca “oferecer ao indivíduo uma série de máscaras mais do que uma personalidade sólida” (HORKHEIMER, 1976b, p. 143, tradução nossa), ela promove os valores para o incremento da personalidade autoritária, a saber: entrega mecânica a valores convencionais; submissão cega à autoridade que, com ódio cego, ataca a todos os oponentes; repúdio ao comportamento introvertido; mentalidade estereotipada; tendência à superstição; valoração meio moral, meio cínica da natureza humana; projetividade.

Por outro lado, a educação deveria compreender esse fenômeno como uma passagem para o desenvolvimento de um ego integrado, mas que também pode reforçar uma tendência geral de pensar e agir a partir de estereótipos e debilitar o efeito das ideias racionais. Enquanto a educação não possibilita o amadurecimento da personalidade individual, ela ameaça estagnar o indivíduo, tornando-o mais inflexível, cheio de preconceitos e ideias preconcebidas sem crítica. A incapacidade de se desenvolver a personalidade das pessoas por meio da educação reserva sua função como a de um treinamento técnico para a vida voltada para os valores do mercado numa sociedade totalmente planejada. Cada indivíduo tem, de antemão, sua posição e função no aparato social a que ele deve se submeter. Essa característica privilegia a atuação dos líderes fascistas por meio de seu discurso.

Ao fim dessa comunicação, Horkheimer critica a política de desnazificação empreendida pelos Aliados. Segundo ele, aquele que teve contato com os nazis precisou apenas pagar uma multa e voltar a viver como antes; enquanto poucos dos que foram contrários ao partido nazista passaram a ocupar cargos no governo ou posições acadêmicas. Com isso, Horkheimer diz que o europeu médio aprendeu apenas que, em regimes totalitários, é mais interessante figurar entre os simpatizantes do regime, sem ter uma participação importante. Wiggershaus (2002, p. 418) também comenta sobre a forma como os países Aliados operaram suas políticas de desnazificação.

A Alemanha era um país destruído, dividido em zonas de ocupação. A atividade política era proibida, as publicações, censuradas. Não se podia circular livremente e, de forma alguma, entrar na Alemanha sem uma missão de serviço. Até sair dos Estados Unidos não era mais possível sem formalidades. No começo, os civis não receberam passaportes. Só se podia ir à Europa em missão do governo. Além disso, era impossível discernir a sorte que os Aliados reservavam à Alemanha. As diretivas de desnazificação dos Aliados ocidentais eram sintomáticas. Eram ditadas, principalmente, por considerações de segurança e praticamente não davam indicações sobre os critérios aos quais deviam obedecer aos novos nomeados. Os representantes dos governos militares escolhiam, às vezes, o meio mais cômodo de estabilizar a situação: deixavam em paz as organizações que funcionavam e, nos seus lugares, os funcionários que trabalhavam efetivamente. Nos lugares em que houve uma verdadeira mudança, na maioria das vezes, contentaram-se em substituir nazistas notórios por outros menos conhecidos, ou colaboradores.

Depois, Horkheimer alude ao fato de haver muitos professores e alunos que persistem em atitudes nazistas na Universidade.

Para Horkheimer, o estudo científico da sociedade deveria apontar para o combate à agressividade nacionalista, aprofundando a compreensão da estrutura da realidade social. Se as pessoas tivessem capacidade de enxergar a cilada da política econômica nacional-socialista, poderiam perceber a natureza destrutiva de seu programa de governo. Depois da catástrofe, a “tarefa educadora mais importante do campo científico” seria a de realizar “uma livre investigação das doutrinas mais recentes da história alemã, junto de instruções eficazes às nações do mundo sobre essas doutrinas” (HORKHEIMER, 1976b, p. 149, tradução nossa).

Ao aludir ao contexto de rivalidade entre o Ocidente e o Oriente (divisão que existia na própria Alemanha e na polarização entre capitalismo e socialismo do período da Guerra Fria), Horkheimer considera que esse contexto não é inteiramente compreensível para as pessoas, que passam a acreditar que o amor e o ódio que foram alimentados durante as últimas guerras – assim como a própria guerra – foram apenas um grande erro. A incapacidade das pessoas de trazer à consciência toda a estrutura social, as ações de política internacional etc. conduz forçosamente à repressão psíquica e ao ressentimento inconsciente, que podem produzir novos mecanismos de projeção.

Por fim, Horkheimer alude à tradição da *Bildung* ao defender a livre investigação, sem tabus e sem censura, para elucidar os fatores que se relacionam com os conflitos externos e internos dos povos, dos quais o fascismo é só um dos objetos. Horkheimer, então, afirma a necessidade de se expressarem a dúvida e a oposição sem medo, para que estas possam se converter em energias positivas para a harmonia das nações e das relações entre elas.

Em outro texto, chamado “Responsabilidade e estudo”, Horkheimer assinala a precariedade do papel social da formação a partir do momento em que a sociedade passa a se

articular meramente a partir do “complicado jogo de forças da economia moderna” (HORKHEIMER, 1966, p. 75). Nesse contexto, a educação deixa de significar desenvolvimento para se reservar ao papel de mais uma engrenagem visando a manutenção do *status quo*.

A diferença entre hoje e antes diz respeito não apenas às condições materiais, como o desaparecimento da velha classe média, maiores restrições de tempo ou a relação numérica adversa entre professores e alunos que frustra totalmente um estudo acadêmico genuíno, mas também o próprio conteúdo dos estudos. O interesse que se dirigia à totalidade, ao especulativo, desempenhava naquele tempo um papel muito mais importante: se sentia que as ciências particulares eram em certo sentido momentos da filosofia, e esta buscava o mesmo que a teologia – a favor ou contra ela –: em busca do absoluto e do destino humano. E é daí que vem a dignidade e a importância europeia das Universidades alemãs radicadas em cidades pequenas.

Atualmente a ênfase é no instrumental, em tudo o que – como se diz – pertence à ferramenta, toda a ciência faz parte de uma ferramenta social, todo homem ameaça converter-se numa ferramenta: se lhe quer seguro, eficaz. Mas também nesta evolução atua, subjacente, o Esclarecimento; a exigência de educar os estudantes na fidelidade frente aos fatos, numa imperturbável imparcialidade, na objetividade científica e na abstinência de juízos de valor e especulações vagas – no qual reside hoje o *pathos* da formação acadêmica – tem também um sentido humano: hão de desaparecer as quimeras, os pseudo saberes, as superstições. O conceito atual de ciência leva ainda em si o momento de crítica que em outra época estava incluído na filosofia militante, a qual é, por sua essência, democrática, já que submete basicamente o conhecimento ao controle daquela essência racional. Mas se a imparcialidade se transmuta num concentrar-se teimosamente no dado em cada caso, se a abstenção de juízos finais, se os corações dos estudantes forem afastados não só de especulações vagas, mas também da fantasia, então a fidelidade frente aos fatos se transforma em limitação por meio dos fatos – e a limitação é o contrário da liberdade. (HORKHEIMER, 1966, p. 76-77).

Horkheimer descreve a educação hodierna nos moldes de uma concepção positivista. Nesse sentido, a educação volta-se para o mero desenvolvimento de habilidades técnicas com vistas a garantir a autoconservação do indivíduo e impulsionar o desenvolvimento industrial. Se antes o acadêmico era visto como homem culto, conselheiro, atualmente sua figura é a de um especialista. Sua educação restringe-se à capacidade operacional (SILVA, 2011).

Sua remissão à Universidade de antes faz referência ao momento em que ela desempenhava dois papéis simultâneos: o de formação e especialização. Como o filósofo nos diz, nesse período, havia uma preocupação de que o espaço universitário pudesse oferecer mais do que as ferramentas para que o aluno possa desempenhar sua profissão no futuro. Essa preocupação conduzia a uma formação mais ampla que orientava os estudos para a participação ativa do indivíduo na sociedade, como cidadão. No desempenho dessa função, a Filosofia assumia o papel de fazer despertar o espírito crítico do estudante ao torná-lo capaz de vislumbrar a relação entre o conteúdo de seus estudos e o mundo.

Porém, essa formação mais ampla foi, aos poucos, perdendo espaço dada a pressão indelével dos valores da indústria. Assim, a Universidade se torna um espaço adequado para produzir uma sociedade administrada pelas técnicas instrumentais e pela supressão do espírito humano. Por isso, Horkheimer advoga em prol da livre investigação, capaz de estimular a criatividade e a imaginação que ajudaria o estudante a se engajar na tarefa de transformar o mundo para melhor. Por outro lado, ao ensinar apenas a neutralidade científica, a Universidade emudece o desejo pela transformação e promove o objetivo da educação como o de treinar as pessoas para desempenhar funções específicas na sociedade.

O estudante aprende que a ele exige apenas a neutralidade frente ao seu objeto de pesquisa, sem emitir juízos de valor, como se este fosse apenas uma ferramenta do processo civilizador: um funcionário desempenhando estritamente o seu papel no arranjo social. Um processo de educação voltado para a constituição de meros funcionários lembra a experiência nazista. Não é difícil lembrar do histórico julgamento de Eichmann, o funcionário nazista que propôs a “solução final” para o caso judeu: o extermínio detalhadamente planejado por sufocamento nas câmeras de gás; o Holocausto. O relato de Hannah Arendt sobre esse caso é capaz de traçar muito bem esse paralelo: “tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpriu seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *a ordens*, ele também obedecia *à lei*.” (ARENDR, 1999, p. 84).

Horkheimer acredita que a concepção de educação positivista possui forte relação com a dominação. Para ele, a resistência ao estabelecido desenvolvimento técnico-científico da sociedade “exige a formação de outras forças intelectuais diferentes daquelas que se desenvolvem no mero diferenciar, averiguar, classificar e calcular” (HORKHEIMER, 1966, p. 78). A atrofia da consciência crítica deve-se ao distanciamento do espiritual em relação à ciência, que considera o homem simplesmente como componente da sociedade industrial, e não como um ser dotado de vontade, autonomia e consciência crítica.

Então, o argumento parece cair em um círculo vicioso: é impossível o exercício da consciência crítica porque o sujeito de tal consciência foi reduzido a uma nulidade que é afirmada e reforçada pelo incremento tecnológico da sociedade industrial, fruto do processo irracional de racionalização (SILVA, 2011, p. 178).

Nas palavras de Horkheimer:

Se já não há intelectuais suficientes que elevam o desejo, ao mesmo tempo difícil e alegre, de olhar para o mundo com seus próprios olhos, de novo e não à toa; se a Universidade não compensa de algum modo – mas fomenta – a regressão das demais instituições formadoras, em especial da família, então a humanidade é devastada no meio de todos os chamados milagres econômicos, e isto, em vez de redundar em algo bom, ameaça acelerar a perdição (HORKHEIMER, 1966, p. 78).

É preciso compreender, portanto, qual o verdadeiro objeto da crítica de Horkheimer nesse contexto. De fato, o filósofo afirma que “a física oferece uma resistência mais vigorosa ao conformismo do que a sociologia contemporânea” (HORKHEIMER, 1966, p. 77), que busca se estruturar sobre os mesmos axiomas de uma ciência natural. Então, a problemática não deve se vincular necessariamente à ciência enquanto tal. Se o sistema civilizatório pode ser, atualmente, independente das pessoas, se as pessoas são convertidas, a partir do processo formativo vigente, em simples expoentes do aparato ou em meros consumidores, então o problema estrutural da civilização atual também não se origina naturalmente de si próprio nem da técnica propriamente. Nesse sentido, deve-se diferenciar o que se entende por ciência e o que se entende por aparato científico. O que detém a culpa pelo funesto destino humano não é a racionalização do mundo, mas a irracionalidade dessa racionalização. Quer dizer, não se pode operar uma generalização ao ponto de elaborar uma crítica sem reservas à ciência, mas compreender o papel do aparato científico na reprodução de um sistema em que a sociedade em seu estágio industrial se mostra totalmente dependente. Nesses termos, o problema se dá quando, para sobreviver e se reproduzir, o sistema social tem mais necessidade de funcionários do que daqueles de pensamento livre. Nesse ponto da reflexão, Horkheimer lança mão do conceito de responsabilidade ao apontar que o funcionário que se reserva a apenas desempenhar o papel que lhe é atribuído se exime de qualquer responsabilidade para com o destino da sociedade em que vive. Sua responsabilidade é apenas uma tarefa preestabelecida.

A relação entre liberdade e responsabilidade parece clara a partir do entendimento de que só é verdadeiramente livre aquele sujeito capaz de se responsabilizar por seus pensamentos e ações. Por outro lado, ao substituir o pensamento por uma fórmula dada, o indivíduo sacrifica sua própria liberdade ao mesmo tempo que se exime de qualquer responsabilidade. Se as instituições educativas, ao invés de dotarem seus estudantes da capacidade de desenvolver a resistência frente à lógica da sociedade industrial e do aparato científico, prestam-se ao papel de domesticá-los nessa lógica do cálculo de meios para se chegar a um desejado fim, elas acabam por contribuir para a dissolução da autonomia, da responsabilidade e da liberdade individual. Portanto, para Horkheimer, deve ser papel das universidades contribuir com o ensino dessa noção de responsabilidade que, por sua vez, implica a capacidade de ver o mundo com seus próprios olhos, ou seja, agir com autonomia.

Apesar de o papel apontado por Horkheimer para as universidades não ser de pouca importância, é sabido que elas (ou as instituições escolares, tomadas como um todo) não são capazes de modificar sozinhas todo o funcionamento da sociedade. Isso porque tanto a própria Universidade estaria imersa na lógica da produtividade e utilidade quanto as diversas esferas

da sociedade responsáveis pela plena formação dos indivíduos capitulam a mesma lógica. Nesse sentido, Horkheimer recusa prontamente qualquer noção de educação repressiva, tanto na família quanto nas escolas e universidades e até mesmo no trabalho. A educação que se utiliza da força, do pensamento mecânico, da hierarquia busca desenvolver indivíduos disciplinados, mas tolhe sua capacidade de pensar e agir livremente. Ao ter sua capacidade de pensar e agir livremente liquidada, o sujeito torna-se reprodutor cego não só da própria lógica da dominação, mas também de todos os tipos de preconceitos que tal lógica pode engendrar. Por outro lado, “as pessoas cujo caráter não consiste em demasiados instintos reprimidos, ou seja, pessoas que em sua infância não foram tratadas rudemente, não se veem impulsionadas por temores irracionais a ver a autoridade em dimensões infladas gigantescamente nem o mundo como fantástica criatura” (HORKHEIMER, 1976b, p. 129, tradução nossa).

Nesse sentido, a educação teria também o importante papel de desenvolver a personalidade, capaz de lidar com sentimentos básicos como o ódio, o desejo de poder e a inveja. Silva (2001, p. 225) destaca a noção de que uma educação que almeja tornar as pessoas habilitadas a lidar com suas próprias carências “deveria proporcionar-lhes ‘a experiência em amplitude’”. No escrito “Ideia sobre a educação política”, de 1963, Horkheimer argumenta que a autoridade que o jovem busca como referência para o seu pleno desenvolvimento, na medida em que as condições econômicas dificultam sua identificação na figura do pai, dificilmente é encontrada na sua forma mais positiva. Essa autoridade a que o filósofo se refere seria aquele conceito que se relaciona com a ideia de autoria, ou seja, a capacidade de reconhecer a legitimidade da ação autônoma em alguém que possa servir como referência para o jovem. Assim, a autoridade deriva do reconhecimento de alguém como “autor de algo”, alguém que, estando nessa posição, possui a legitimidade para falar e agir a respeito de sua própria autoria. Esse conceito é oposto à ideia de autoritarismo, que projeta um líder ou grupo como alguém capaz de ditar o que alguém deve fazer ou não.

Devemos ter presente que a geração que colaborou com o nacional-socialismo era já uma geração em cuja educação lhe havia faltado essa autoridade positiva. Assim, pois, a geração que sucumbiu ao autoritarismo nacional-socialista havia sido educada precisamente ao oposto da maneira autoritária. Em vez disso, cresceu nos primeiros anos da Guerra Mundial e depois dela e teve que ver-se privada precisamente da autoridade autêntica e querida (HORKHEIMER, 1976e, p. 80, tradução nossa).

Aqui, novamente, o pensador se mostra dialético, defendendo que tanto uma educação demasiado autoritária quanto uma educação alheia a tal conceito poderiam produzir resultados igualmente desastrosos. Antes de recusar qualquer tipo de autoridade no processo formativo das pessoas, deve-se desenvolver uma crítica do conceito de autoridade, recuperar seus traços

positivos e desenvolvê-los na formação. Esse trabalho pressupõe justamente a resistência que a filosofia, como defende Horkheimer, poderia oferecer ao pensamento. A resistência de identificar a qualidade da autoridade presente no mundo atual e de criticá-la, não para rejeitá-la de antemão e independentemente da legitimidade de seus aspectos gerais, mas para despi-la de seus aspectos negativos.

Mais à frente, nesse mesmo escrito, Horkheimer traz-nos algumas imagens elucidativas do que ele quer dizer quando se refere à amplitude de experiência. Uma dessas imagens seria a do apreciador do vinho, que nos permite compreender a relação entre as “experiências dos sentidos e a experiência da cultura”. Do apreciador do vinho espera-se que conheça profundamente os detalhes relativos à cultura das uvas e de todo o processo até o momento em que se deve bebê-lo. “Tudo isso demanda uma relação com experiências acumuladas ao longo de gerações, que foram vividas, ensinadas e incorporadas, as quais o verdadeiro apreciador jamais deve esquecer, sob pena de o prazer e a satisfação não serem completos” (SILVA, 2001, p. 226).

Assim, a pessoa que se torna capaz de não guardar rancor e inveja das pessoas, ou seja, que consegue formular um conceito adequado de autoridade ao ponto de não reconhecer nessa autoridade nenhuma limitação para seus próprios pensamentos e ações, pode olhar para outra pessoa desconhecida sem nenhum tipo de inveja. Ao contrário, a pessoa que não se tornou capaz de resistir a esses impulsos destrutivos “vê nas pessoas algo que guarda relação com sua própria situação de conflito íntimo e se retorce de inveja” (HORKHEIMER, 1976e, p. 81, tradução nossa). Essa pode ser uma das causas de preconceito rígido o bastante para mover a pessoa para a ação contra o outro, alvo de sua inveja.

Além de abrir espaço para todo tipo de preconceito que estrutura as sociedades hodiernas, a falta de amplitude de experiência nega a própria capacidade de alguém experimentar seus próprios sentimentos, ainda que estimulados por toda série de objetos, paisagens ou pessoas interessantes. Para dar exemplo disso, Horkheimer avalia a situação do turismo moderno, em que as pessoas procuram se mover de “um lugar a outro, de curiosidade em curiosidade, e se vê que na realidade não são capazes de uma experiência propriamente dita” (HORKHEIMER, 1976e, p. 81, tradução nossa).

Silva (2001, p. 231-232) também enfatiza a aproximação das ideias de Horkheimer e de Adorno a respeito da educação das crianças:

Primeiramente, evitar uma educação autoritária, severa e para a virilidade. Conforme Adorno (1995b, p. 128): “A ideia de que a virilidade consiste num grau máximo da capacidade de suportar a dor de há muito se converteu em fachada de um masoquismo que... se identifica com muita facilidade ao

sadismo.” Além disso, dirá o autor que uma educação que privilegia o “ser duro” produz nos indivíduos a indiferença à dor, ao mesmo tempo em que permite àquele que é severo consigo, sê-lo também para com os outros, vingando neles a sua própria dor. Adorno insiste também em que uma educação para a sensibilidade deve evitar reprimir nas crianças o medo, mas antes deve permiti-las ter tanto medo quanto as situações exigem, evitando assim os efeitos perversos do medo reprimido (cf. Adorno, 1995b, p. 129). Analogamente a tais observações de Adorno, Horkheimer (cf. 1976g, p. 84-85), ao tratar da educação escolar propriamente dita, pergunta: como deve proceder a escola na educação das crianças? Responde: os professores devem saber falar às crianças, de forma a possibilitar desenvolver nelas a “amplitude de experiência e a capacidade de serem felizes”. Para isso, é necessário que se preserve a autoridade e não o autoritarismo; que haja educadores dispostos a dialogar com especialistas, políticos e outros profissionais, sobre os problemas resultantes do trato escolar, criando assim um clima menos rígido, produzido por experiências passadas do educador.

Ao falar sobre a identificação entre o masoquismo e o sadismo, Adorno retoma a análise de Fromm, que empreendeu uma integração entre Freud e Marx, ao reconhecer a influência das condições materiais nos impulsos individuais e de grupos. Uma de suas últimas contribuições ao círculo da Escola de Frankfurt foi justamente uma análise psicológica da autoridade para o projeto conjunto de pesquisa nomeado “Estudos sobre a autoridade e a família”. Fromm relaciona a ideia de uma autoridade irracional ao impulso sadomasoquista. Adorno parece relacionar também a adesão ao autoritarismo como produto de um impulso sádico e masoquista, visto que tais impulsos reconhecem a necessidade de infligir dor ou ser infligido pelo outro. Assim, a adesão ao autoritarismo é percebida como produto de uma personalidade estagnada ou não desenvolvida plenamente. Nesse sentido, seria papel da escola e da educação possibilitar o desenvolvimento pleno da personalidade, favorecendo a emergência de sujeitos capazes de pensar e agir de forma independente.

Como vimos, diversos comentadores da obra de Horkheimer identificam, na fase tardia de seu pensamento, uma guinada ao pessimismo. O próprio Horkheimer formula seu esforço em torno de um pessimismo teórico conjugado a um otimismo prático. Este trabalho buscou analisar um dos conceitos importantes que possibilitaram a Horkheimer não expressar um pensamento resignado, servindo como expressão desse otimismo prático. Ao testemunhar a capitulação das massas, dos trabalhadores, das ciências e até de grande parte das teorias filosóficas à reprodução do *status quo*, o filósofo esforça-se em identificar alguma espécie de dinamismo da transformação social em meio a um mundo totalmente administrado.

Depois do seu retorno do exílio à Alemanha, quando Horkheimer torna-se reitor da Universidade de Frankfurt, são expressas ideias gerais sobre o conceito de formação, o que nos permite compreender que tal conceito ainda teria a força de se expressar como esse dinamismo para

a transformação social, na medida em que possibilita a relação entre a cultura e a interioridade do indivíduo. Essa percepção é mais bem desenvolvida quando o pensador passa a centrar sua análise a partir da relação entre o ser humano e a natureza. Tal relação, mediada pelo impulso de dominação, acabou produzindo a regressão tanto do próprio homem quanto da natureza, relegados a meros objetos manipuláveis. Ainda que o filósofo tenha se mostrado, em sua fase mais tardia, reticente quanto às possibilidades até mesmo do projeto de formação (*Bildung*), buscando refúgio no pensamento metafísico-religioso, o fio de esperança que ele conserva no indivíduo e sua capacidade de pensar livremente mantém acesa também a esperança de que essa capacidade possa ser estimulada por processos educativos que desenvolvam a criatividade, a criticidade e a autonomia enquanto instâncias de resistência contra a dominação.

Considerações finais

Este trabalho buscou discutir o conceito de formação enquanto possibilidade de construção de uma nova relação entre o homem e a natureza, não mais mediada pelo impulso de dominação. A partir da leitura de alguns textos de Max Horkheimer, constatamos que a formação possui a potencialidade de produzir mudanças qualitativas no interior do indivíduo e no mundo externo, possibilitando a construção de um novo tipo de sociedade que possa incrementar a relação do ser humano com a natureza interna e externa para além do impulso de dominação, tornando visível sua crítica. Nesse esforço, deparamo-nos, no entanto, com a dificuldade de enunciarmos prescrições objetivas sobre o futuro. O pensamento de Horkheimer é, nesse sentido, marcado pela recusa sistemática de tecer enunciados positivos acerca dessa trajetória de construção do novo. No lugar disso, o teórico crítico afirma o primado do pensamento negativo que colide com a realidade. Antes de vislumbrar no horizonte uma imagem abstrata de uma sociedade ideal, a mensagem que esse pensador nos passa é a da construção pela via da crítica àquilo que está estabelecido. A mudança, nesse sentido, deve partir do pensamento que rejeita qualquer identificação com o real, já que a história real é muito mais “o efeito da opressão e do sofrimento de povos e pessoas” (SILVA, 2001, p. 232) do que um processo racional de construção do mundo. Dessa concepção emerge o conceito de formação como formação para a resistência.

Partimos de um esforço em conjugar o diagnóstico de uma cultura regressiva, produzida por um desequilíbrio ou patologia da razão, com a ideia de formação enquanto conceito centrado na tentativa de conciliar a teoria com a prática. Seu objetivo central foi de compreender o conceito de formação (*Bildung*) na filosofia social crítica de Max Horkheimer em seu potencial transformador.

Dessa forma, no primeiro capítulo, buscamos compreender as raízes do conceito de formação, na medida em que ele é o conceito-chave que buscamos desenvolver no nosso trabalho. Esse esforço permite-nos compreender em que medida Horkheimer empreende um retorno à noção grega da paideia, sem, com isso, comprometê-lo com a ideia de um retorno ao passado. Horkheimer se utiliza da noção radical de educação que os gregos desenvolveram para promover, segundo as palavras de Silva (2001, p. 250), “a filosofia como educadora da razão” ou “a filosofia como educação”. O breve estudo que constitui esse capítulo nos ajudou a compreender como se dá o diálogo de Horkheimer com a tradição da *Bildung*. Enfim, o capítulo ainda nos permite constatar que o filósofo, ainda que esteja vinculado ao pessimismo, não deixa

de orientar seu pensamento ao futuro e à transformação do ser humano para o desenvolvimento de suas potencialidades.

O sentido da paideia enquanto educação formadora sobrevive no desafio que o pensamento horkheimeriano nos lança, qual seja, o de pensarmos uma educação que pudesse proporcionar aos indivíduos a “amplitude de experiência”, em que fosse possível “reerotizar a razão”, mediante a associação entre razão, sensibilidade e imaginação, num mundo em que há o predomínio da “pobreza de experiência”. Essa associação possibilitaria redimensionar as relações entre homem e natureza, reconciliando-se com o seu passado e com a tradição que ainda sobrevive no presente (SILVA, 2001, p. 251).

No capítulo seguinte, a trajetória de Horkheimer até a formulação de seu problema, entendido aqui como uma patologia da razão motivada pela relação de dominação do homem sobre a natureza. Tal relação, tendo sido reproduzida e radicalizada no transpassar da história, acabou destruindo a própria ideia de uma razão imanente. O que resta dessa tensão é apenas o impulso de sobrevivência, ou seja, a regressão do mundo da cultura e da sociabilidade à mais pura lei da selva: a adaptação. O intuito, no primeiro capítulo, foi elaborar um levantamento geral do pensamento horkheimeriano, focado nos temas centrais para nosso interesse, a saber: a noção de materialismo; a constituição de seu pensamento por meio da crítica à filosofia, à ciência e à história da época; e a forma como interpreta a relação entre o ser humano e a natureza. Dessa forma, buscou-se dar maior relevo às ideias que permanecem latentes e que servem como elo entre as fases do pensamento do autor. Essa etapa pôde reconstituir o materialismo de Horkheimer e a maneira como sua abordagem foi capaz de revelar problemas no bojo de uma sociedade capitalista administrada com vistas a retirar capacidades intrinsecamente humanas das relações de produção. A sequência guiou-se pela própria trajetória intelectual do filósofo, levantando debates em torno da formação, que foi considerada por Horkheimer como um dos espaços possíveis para reconstituir tais capacidades, ainda que como resistência à irracional racionalização dos meios produtivos e, conseqüentemente, das relações humanas em geral. A ideia central foi demonstrar que, para Horkheimer, a possibilidade de uma mudança social que seja positiva passa pela necessidade de reconfigurar a qualidade da relação entre o ser humano e a natureza, de forma que ela não seja mais descrita enquanto uma relação de dominação.

No último capítulo, esforçamo-nos para delinear os momentos em que o conceito de formação emerge no pensamento de Horkheimer de forma direta ou indireta. O pensamento de Horkheimer acerca da *Bildung* parece dialogar com a tradição ao se referir a uma noção abrangente de formação cultural, política e moral. Esse debate, no contexto da unificação do território alemão, tinha se dado com influência do iluminismo e do positivismo, o que levou

seus defensores a estruturá-la em termos de ações práticas, prescrevendo modelos de organização das universidades. O próprio Horkheimer defende algumas dessas práticas em textos como “Ensinos do fascismo”, quando fala a respeito da livre investigação. No entanto, a interação “indissociável” (Terra, 2006, p. 147) entre a universidade de pesquisa alemã e o setor produtivo, parece ter desenvolvido a universidade como espaço de uma formação prioritariamente prática, relegando a formação crítica a um plano inferior. A *Bildung* em Horkheimer, por outro lado, esforça-se menos em produzir um receituário de ações práticas a que a formação ampla deveria se dedicar e mais em possibilitar a constituição de subjetividades autônomas a partir da resistência que a crítica ao estabelecido pode promover. Tal concepção projeta a “filosofia como educação”, conforme apontado por Silva (2001, p. 250).

A percepção que Horkheimer desenvolve dos aspectos regressivos da sociedade hodierna não permite meramente a assunção de práticas objetivas e instrumentais como uma resposta adequada à situação. Assumir a *Bildung* nos termos descritos pelos filósofos do iluminismo alemão seria incorrer no risco de compreendê-la novamente de maneira instrumental. Além disso, afirmaria a ideia, que Horkheimer critica em diversas ocasiões, de uma antropologia positiva, ou seja, de uma teoria que busca afirmar algo com pretensões universais a respeito do ser humano. Assim, a concepção que Horkheimer formula da *Bildung* vai ao encontro de sua interpretação materialista da realidade e com um preceito que se torna mais presente em sua filosofia tardia, a saber: a ideia de não fazer imagem da sociedade futura. De forma análoga, Horkheimer parece seguir o mesmo caminho ao pensar a formação dos indivíduos: o filósofo considera a importância de uma formação capaz de dotar as pessoas da capacidade de pensar e questionar a realidade. Assim, o indivíduo deveria se formar antes pela crítica materialista da realidade, e não por uma imagem idealista do que deveria ser o ser humano.

Ressalta-se, ainda, a forma como o pensamento de Horkheimer se faz atual na contemporaneidade. Os debates sobre a indústria cultural, sobre a atuação dos líderes populistas e seus agitadores e sobre o papel das instituições educacionais em geral possibilitam a constatação de que os tempos atuais podem ser compreendidos ainda enquanto radicalização dos processos elucidados pelo filósofo. As reflexões de Horkheimer sobre uma educação não autoritária e mais humana colidem diretamente com as concepções neoliberais da educação enquanto treinamento técnico, capacitação para o trabalho ou formação de força produtiva, conforme apontado por Silva (2001). O que fica evidenciado de sua crítica é um esforço para identificar e cultivar os valores humanitários num mundo que impede as pessoas de se desenvolverem através de seu próprio trabalho.

A crescente integração das economias nacionais à globalização e à liderança estadunidense radicalizou a importância do presente debate. Com o desenvolvimento das tecnologias digitais, o clima de medo gerado pelas políticas antiterroristas resultou numa guinada ao autoritarismo e controle das massas por meio da cultura, que jaz como instrumento de controle exercido por meio dos algoritmos, da internet e das redes sociais, que se configuram como uma nova forma da indústria cultural, ainda mais interiorizada na medida em que passou das telas de cinema, rádio e televisão para os computadores e smartphones de uso individual, ameaçando ainda mais a capacidade de produzir indivíduos autônomos. Nesse contexto, a educação para a resistência e para a crítica reflexiva ao *status quo* ganha ainda mais importância, e é para esse sentido que este trabalho almeja contribuir.

As formulações de Horkheimer também nos podem ser úteis para compreender a forma como a condução do modo de produção capitalista, acentuado na sua acepção neoliberal, conta com a formação de personalidades autoritárias para sua reprodução tanto no campo político, quanto no social (e a tendência de subsunção do segundo pelo primeiro). Quanto a isso, a história social brasileira recente pode dar mais um testemunho. O crescente moralismo suscitado pela relação forjada entre setores predominantes da mídia e do sistema jurídico nacionais, unidos em torno do debate sobre a corrupção, produziu um ambiente extremamente propício para o incremento de práticas autoritárias. O resultado disso pôde ser avaliado no período das eleições de 2018 no Brasil e suas consequências mais diretas. O fato de que esse jogo resultou no recrudescimento não só das instituições de ensino em geral, mas também no incentivo à pesquisa sobretudo no campo das ciências humanas, cujo investimento nunca esteve, de fato, à altura de sua importância, corrobora com os resultados deste estudo.

As reflexões de Horkheimer, postas em relevo neste trabalho, parece-nos capazes de traçar paralelos interessantes entre sua época e a atual, visto que são expressas num contexto de crise da economia e dos valores humanitários. Sobre as diversas maneiras em que isso pode ser feito, destaca-se, portanto, o tema concernente à educação e à ideia de formação ampla para a resistência contra a dominação. Tais paralelos poderão ser mais bem delineados em trabalhos futuros, posto que não fora objeto de uma análise mais detalhada no texto que se apresenta. Por ora, nos basta sugerir tais linhas de continuidade.

A condução do estudo pela análise dos conceitos e da filosofia de Horkheimer permite ainda retomar debates suscitados pela chave de interpretação de seu materialismo, a saber: a relação entre o ser humano e a natureza. A centralidade que essa relação exerce na própria constituição (portanto, na formação num sentido mais forte) do ser humano, ao ser desvelada, produz importantes ferramentas teóricas para avaliarmos a situação em que as assim chamadas

minorias e outros grupos especialmente oprimidos se encontram e o que a Educação pode fazer para reverter as tendências regressivas fundadas nas pessoas por meio dos processos históricos e sociais e reproduzidas mecanicamente, combatendo o preconceito e o pensamento rígido, incapaz de instigar qualquer transformação social.

O presente trabalho conta com um esforço interpretativo do pensamento de Max Horkheimer, haja visto que sua filosofia não é formulada como um sistema fechado, ao molde de diversos pensadores europeus modernos. Evitando uma linguagem doutrinária, Horkheimer opta por escrever a maior parte de seus trabalhos como ensaios ou até mesmo aforismos. Essa característica, além de expressar o compromisso que o filósofo tem com a sua compreensão de uma teoria crítica que prefere analisar o presente a partir de conceitos que ele próprio encara como transitórios, histórica e socialmente desenvolvidos, pode gerar dificuldade na compreensão de seu pensamento visto como um todo contínuo e coeso. Apesar disso, vimos ser possível identificar um núcleo conceitual que nos permite vislumbrar a totalidade do pensamento de Horkheimer, a tal ponto que a compreendemos como um esforço teórico para fazer emergirem os elementos centrais que possibilitem a transformação social. Parte desse esforço se encontra na ideia de formação.

Numa sociedade que envolve todo o aparato técnico-científico para o controle socioeconômico, Horkheimer identifica as possibilidades para a transformação social na interioridade do sujeito. A mudança pressupõe mudança na ação e consciência das pessoas e, antes de ser forjada na experiência da luta política, social ou econômica, expressa-se na relação entre o ser humano e a natureza. Seria preciso forjar novas maneiras de se relacionar com a natureza, para que o impulso de dominação passe a desempenhar sua função em meio a outros impulsos que constituem o ser humano. Essa constatação parece ser ainda mais profícua nos países que habitam a periferia do capitalismo, em que a luta de classes mal pôde se revelar, embora a exploração do trabalho seja ainda mais intensa do que nos grandes centros desenvolvidos.

A formação pode, assim, ser uma ferramenta fundamental para transformar a maneira como o ser humano se relaciona com a natureza. Uma maneira de orientar o trabalho social para a constituição de indivíduos capazes de defender relações mais humanas e, portanto, mais amplas do que a dominação cega. Quando falamos sobre essa questão, referimo-nos aos problemas ambientais e climáticos, mas também aos problemas das relações de gênero, ao ódio contra o diferente, ao ímpeto das nações imperialistas contra suas colônias, à instrumentalização do discurso político feito para arregimentar as massas contra seus próprios interesses etc. Para enfrentar problemas tão radicais, é preciso fomentar as capacidades mentais, emocionais e

intelectuais nas pessoas, para que possam ser capazes de compreender e atenuar a barbárie no mundo. Na medida em que a capacidade para a ação pressupõe a capacidade de perceber o mundo no confronto entre a realidade e os valores sociais e humanitários que cada um desenvolve, a formação em Horkheimer almeja tornar-se uma ponte entre a teoria e a ação.

Ainda que o horizonte revolucionário tenha se distanciado dos olhos de Horkheimer, o filósofo insistiu na ideia de formar indivíduos para a resistência e contra a aceitação tácita do *status quo*. Por isso, mantém-se o interesse em pensar a formação para a amplitude de experiências contra a lógica que domina a sociedade.

Referências

- ABROMEIT, J. Frankfurt School Critical Theory and the Persistence of Authoritarian Populism in the United States. In: MORELOCK, J. (org.). *Critical Theory and Authoritarian Populism*. Londres: University of Westminster Press, 2018. p. 3-27. Acesso em: 09 mar. 2021. <https://doi.org/10.16997/book30>
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ASSMANN, S. J. Escola de Frankfurt: uma superação do materialismo histórico? *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 3, n. 6, p. 19-34, jan. 1984. ISSN 2178-4582. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/23741/21308> . Acesso em: 29 jul. 2019.
- BRITTO, F. L. Sobre o conceito de educação (*Bildung*) na filosofia moderna alemã. *Educação on-line*, n. 6, 2010. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=15522@1> . Acesso em: 19 jul. 2021.
- CHIARELLO, M. *Das Lágrimas das Coisas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- CHIARELLO, M. Educação e ascetismo nos apontamentos tardios de Max Horkheimer. In: COLÓQUIO NACIONAL, 2000, Piracicaba. *Dialética negativa, estética e educação*. Piracicaba: [s.n.], 2000. p. 1-10.
- ESTRADA, J. La Formación de la teoría crítica de Max Horkheimer. *Pensamiento*, v. 41, p. 159-177, 1985.
- FLUSSER, V. Da influência da religião dos gregos sobre o pensamento moderno. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 11, n. 42, p. 206-217, abr./jun. 1961. Disponível em: <http://flusserbrasil.com/art324.pdf> . Acesso em: 10 ago. 2020.
- HOBBSBAWN, E. *A Era dos Extremos: O breve século XX 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HONNETH, A. Uma patologia da razão. In: RUSH, F. (org.). *Teoria Crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideia & Letras, 2008. p. 389-416.
- HORKHEIMER, M. A atualidade de Schopenhauer. *Voluntas: revista internacional de filosofia*, Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 190-208, jul./dez. 2018.
- HORKHEIMER, M. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. Tradução de Carlos Eduardo J. M. e Isabel Loureiro. *Revista Praga: Estudos Marxistas*, n. 7, p. 121-132, 1999.
- HORKHEIMER, M. *Apuntes: 1950-1969*. Tradução de León Mames. Caracas: Monte Ávila Editores, 1976a.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Tradução de Carlos Henrique. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

HORKHEIMER, M. Egoísmo y movimiento liberador: Contribución a una antropología de la época burguesa. *In: HORKHEIMER, M. Teoría Crítica*. Tradução de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003a. p. 151-222.

HORKHEIMER, M. La función social de la filosofía. *In: HORKHEIMER, M. Teoría Crítica*. Tradução de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003b. p. 272-289.

HORKHEIMER, M. El estado autoritario. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976d, p. 97-123.

HORKHEIMER, M. Enseñanzas del Fascismo. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976b. p. 125-150.

HORKHEIMER, M. Hegel y el problema de la metafísica. *In: HORKHEIMER, M. Historia, metafísica y escepticismo*. Tradução de María del Rosario Zurro. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 119-136.

HORKHEIMER, M. História e Psicologia. *In: HORKHEIMER, M. Teoria Crítica I: Uma documentação*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2011b. p. 13-30.

HORKHEIMER, M. Materialismo e Metafísica. *In: HORKHEIMER, M. Teoria Crítica I: Uma documentação*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2011c. p. 31-58.

HORKHEIMER, M. Ideas sobre la educación política. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976e. p. 79-87.

HORKHEIMER, M. La teoría crítica, ayer y hoy. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976h. p. 55-70.

HORKHEIMER, M. Lo político y lo social. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976c. p. 151-164.

HORKHEIMER, M. Observações sobre ciência e crise. *In: HORKHEIMER, M. Teoria Crítica I: Uma documentação*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2011a. p. 7-12.

HORKHEIMER, M. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Tradução de Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

HORKHEIMER, M. Prejuicio y carácter. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976f, p. 167-178.

HORKHEIMER, M. Responsabilidad y estudio. *In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Sociologica*. Tradução de Víctor Sanchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966.

HORKHEIMER, M. Sobre el prejuicio. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social.* Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976g. p. 179-185.

HORKHEIMER, M. Teoría crítica, ayer y hoy. *In: HORKHEIMER, M. Sociedad en transición: estudios de filosofía social.* Tradução de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976h. p. 55-70.

HORKHEIMER, M. The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941. p. 366-388.
<https://doi.org/10.5840/zfs19419337>

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos.* Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego.* Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

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

KLEIN, S. Notas Sobre a Universidade e o Conceito de Formação em Max Horkheimer. *Trans/Form/Ação*, v. 37, n. 2, p. 167-184, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/sS4nPgwm7FrXgCMC6mqmNvh/?format=pdf>. Acesso em: 10 ago. 2021
<https://doi.org/10.1590/S0101-31732014000200009>

MAAR, W. L. Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 83, p. 459-476, ago. 2003. Acesso em: 28 jun. 2021.
<https://doi.org/10.1590/S0101-73302003000200008>

MATOS, O. C. F. Introdução. *In: HORKHEIMER, M. Teoria Crítica I: Uma documentação.* Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. XIII-XXII.

MÖLLMANN, A. D. S. *O legado da Bildung.* 2011. 89 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/3671>. Acesso em: 19 jul. 2021.

MORELOCK, J. The Frankfurt School and Authoritarian Populism – A Historical Outline. *In: MORELOCK, J. (org.). Critical Theory and Authoritarian Populism.* Londres: University of Westminster Press, 2018. p. xiii-xxxvii. Acesso em: 09 mar. 2021.
<https://doi.org/10.16997/book30>

NICOLAU, M. F. A. Formação, educação e cultura: reflexões sobre o ideal de formação cultural [*Bildung*] na elaboração do sistema educacional alemão. *Conjectura: filosofia e educação*, v. 22, n. 2, p. 385-405, maio/ago. 2016. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/4158/pdf_589. Acesso em: 19 jul. 2021.

PETRY, F. Razão, filosofia e formação em Max Horkheimer. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, n. 2, p. 77-91, 2017. Acesso em: 20 maio 2020.
<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p77-91>

PETRY, F. B. O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. l.], n. 22, p. 31-48, 2013. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72164> . Acesso em: 12 ago. 2021.
<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v1i22p31-48>

ROBERTS, J. A dialética do esclarecimento. In: RUSH, F. (org.). *Teoria Crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideia & Letras, 2008. p. 85-104.

RUSH, F. Introdução. In: RUSH, F. (org.). *Teoria Crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, 31-66.

SANCHEZ, J. J. Introducción: Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer. In: HORKHEIMER, M. *Anhelo de justicia: Teoría Crítica y religión*. Tradução de Juan José Sanchez. Madri: Trotta, 2000. p. 11-46.

SILVA, D. J. *Ética e Educação para a Sensibilidade em Max Horkheimer*. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2001.

SILVA, R. C. Educação para a resistência em Max Horkheimer. In: BUENO, S. F. (org.). *Teoria Crítica e sociedade contemporânea*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. p. 213-222.

SILVA, R. C. *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: EDUFU, 2011.
<https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-256-4>

TERRA, R. Humboldt e a formação do modelo de universidade e pesquisa alemã. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 24, n. 1, p. 133-150, 2016. Acesso em: 19 jul. 2021.
<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p133-150>

VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

WHITEBOOK, J. A união de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise. In: RUSH, F. (org.). *Teoria Crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideia & Letras, 2008. p. 105-134.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico e significação política*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurcel. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

XAVIER, A. R. História e Filosofia da Educação: Da Paideia grega ao pragmatismo romano. *Revista Dialectus*, Fortaleza, n. 9, p. 81-99, set./dez. 2016. Disponível em:
http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22386/1/2016_art_arxavier.pdf . Acesso em: 10 ago. 2020.
<https://doi.org/10.30611/2016n9id6535>