

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

BRUNO PEREIRA RODRIGUES

Reorientação teórica ou ruptura tardia?

Um estudo teórico-bibliográfico sobre a hipótese da descontinuidade da Teoria Crítica de
Max Horkheimer.

UBERLÂNDIA

2022

Bruno Pereira Rodrigues

Reorientação teórica ou ruptura tardia?

Um estudo teórico-bibliográfico sobre a hipótese da descontinuidade da Teoria Crítica de
Max Horkheimer.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de Uberlândia como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sertório de Amorim e
Silva Neto

Uberlândia

2022

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

R696r
2022 Rodrigues, Bruno Pereira, 1995-
Reorientação teórica ou ruptura tardia? [recurso eletrônico] : um estudo teórico-bibliográfico sobre a hipótese da descontinuidade da Teoria Crítica de Max Horkheimer / Bruno Pereira Rodrigues. - 2022.

Orientador: Sertório de Amorim e Silva Neto.
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.2023.6010>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silva Neto, Sertório de Amorim e, 1975-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Rejâne Maria da Silva – CRB6/1925



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, 008SEI, PPGFIL				
Data:	Dezesseis de setembro de dois mil e vinte e dois	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	12:00
Matrícula do Discente:	12012FIL006				
Nome do Discente:	Bruno Pereira Rodrigues				
Título do Trabalho:	Reorientação teórica ou ruptura tardia? Um estudo teórico-bibliográfico sobre a hipótese da descontinuidade da Teoria Crítica de Max Horkheimer				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	História, Sociedade e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se sala 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); Rafael Cordeiro Silva (UFU) e Sertório Amorim Silva e Neto (UFU) ']; orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Sertório Amorim Silva e Neto, 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 **Sertorio de Amorim e Silva Neto, Professor(a) do Magistério Superior**, em 19/09/2022, às 08:22, 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 21/09/2022, às 00:12, 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 **Divino José da Silva, Usuário Externo**, em 23/09/2022, às 14:29, 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 **3914076** e o código CRC **9399D437**.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à *CAPES* pela bolsa de estudos que me foi ofertada, isso possibilitou a minha completa dedicação à pesquisa e escrita da presente dissertação. Agradeço imensamente à *Universidade Federal de Uberlândia* e ao *Instituto de Filosofia (IFILO)*, frequentados por mim há nove anos, desde minha graduação em Filosofia no início de 2013. Agradeço a paciência e as análises valiosas e criteriosas dos professores Sertório de Amorim e Silva Neto e Rafael Cordeiro Silva, sem as quais meu trabalho e minha compreensão de Max Horkheimer não estariam suficientemente maduros. Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa em Teoria Crítica pelas apresentações e discussões que sem dúvida contribuíram em larga medida para inspirar minha escrita e concretizar esse projeto. Por fim, mas não menos importante, agradeço ao cuidado e atenção de minha eterna companheira, Bruna Caroline de Souza Cintra, nas fundamentais edições técnicas finais do texto.

O potencial emancipatório que ainda não se esgotou continua a nos perseguir, e o futuro que nos persegue pode ser o futuro do próprio passado.

(Slavoj Žižek).

RESUMO

Os fundamentos da teoria crítica de Max Horkheimer vicejam nos aforismos de juventude escritos entre 1926-1931 e principalmente nos artigos publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung (Revista para Pesquisa Social)*. Apesar disso, suas formulações posteriores, desenvolvidas especialmente em *Dialética do Esclarecimento* e no *Eclipse da Razão*, ocupam um lugar fundamental no conjunto de sua obra, assim como na história da filosofia do século XX. A presente dissertação possui como objetivo delinear possíveis continuidades ou futuras rupturas na teoria crítica a partir de 1940, quando Horkheimer estreitou sua relação intelectual com Theodor W. Adorno. O problema fundamental que busca ser esclarecido nas páginas subsequentes é se realmente existiria uma continuidade inequívoca na obra de Horkheimer. Poder-se-ia, supor que aquilo que prevaleceu na sua filosofia foi a reorientação teórica ou a ruptura? A presente dissertação argumenta que há uma reorientação teórica de 1930 a 1940, contudo, essa reorientação elevar-se à condição de ruptura a partir de 1950, em suas notas e apontamentos tardios. A hipótese da pesquisa é que haveria uma ruptura tardia na filosofia de Horkheimer quando considerada a passagem do Materialismo Interdisciplinar para a crítica da Razão e, tardiamente, para a teologia negativa e o anseio pelo Inteiramente outro.

Palavras-chaves: Materialismo Interdisciplinar, Teórica Crítica, Max Horkheimer, Dialética, Escola de Frankfurt.

ABSTRACT

The foundations of Max Horkheimer's critical theory flourish in his youthful aphorisms written between 1926-1931 and mainly in the articles published in *Zeitschrift für Sozialforschung* (Journal for Social Research). Nevertheless, his later formulations, developed especially in *Dialectics of Enlightenment* and *The Eclipse of Reason*, occupy a fundamental place in the body of his work, as well as in the history of twentieth century philosophy. The present dissertation aims at outlining possible continuities or future ruptures in critical theory after 1940, when Horkheimer established a closer intellectual relationship with Theodor W. Adorno. The fundamental problem that seeks to be clarified in the subsequent pages is whether there would really be an unequivocal continuity in Horkheimer's work. Could one assume that what prevailed in his philosophy was theoretical reorientation or rupture? This dissertation argues that there is a theoretical reorientation from 1930 to 1940, however, this reorientation rises to the condition of rupture in the following decades, in his notes and late notes. The research hypothesis is that there would be a late rupture in Horkheimer's philosophy when considering the passage from Interdisciplinary Materialism to the critique of Reason and, belatedly, to negative theology and the longing for the Whole Other.

Keywords: Interdisciplinary Materialism, Critical Theory, Max Horkheimer, Dialectics, Frankfurt School.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	
1. Max Horkheimer e os primórdios do <i>Instituto de Pesquisa Social</i>: teoria crítica e materialismo interdisciplinar como revitalização filosófica do marxismo	26
1.1 Do desenvolvimento da teoria tradicional à teoria crítica: da lógica do entendimento à lógica dialética	55
1.2 Das diferenças entre o materialismo dialético interdisciplinar da Teoria Crítica e o materialismo vulgar	73
1.3 Sobre a herança hegeliana e marxista no materialismo interdisciplinar de Max Horkheimer	100
2. A crítica radical da razão e do Estado Autoritário: da reorientação teórica de 1940 à ruptura tardia.	116
2.1 O Declínio do Indivíduo e o ocaso da razão como a herdeira das ideias eternas: razão objetiva e subjetiva em análise.....	136
2.2 Capitalismo de Estado, totalitarismo e teoria dos <i>Rackets</i> como limites da teoria crítica: “pessimismo teórico e otimismo prático” ou “retraimento engajado”?.....	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	178
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	186

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é fruto de uma pesquisa de natureza bibliográfica, cujo enfoque é a teoria crítica de Max Horkheimer (1895-1973). Atenção especial será dada aos dois períodos essenciais para a formação da sua filosofia social: o primeiro é o período de 1930, referente à breve e agitada República de Weimar, em meio à qual foi fundado o *Institut Für Sozialforschung (Instituto de Pesquisa Social)* em 1923. O segundo período é o de 1940 em diante. Este último abrange o momento que vai do exílio até o retorno do filósofo à Alemanha Ocidental, momento que marcou o desenvolvimento e o amadurecimento da Teoria Crítica em terras estrangeiras, bem como, representou a reaproximação de Horkheimer do filósofo Theodor W. Adorno (1903-1969).

O desenvolvimento da pesquisa discute também algumas das primordiais linhas de influência absorvidas pela filosofia social de Horkheimer em 1930, isto é, o hegelianismo e o marxismo, que nas fases posteriores do seu pensamento o teórico crítico pretendeu superar. Isso nos leva ao cerne da lógica dialética do teórico crítico, “que procede de Hegel, por meio de Feuerbach, a Marx e até à própria reformulação da Teoria Crítica de Marx por Horkheimer” (ABROMEIT, 2011, p.321). Especial atenção foi atribuída para os seus escritos metodológicos iniciais sobre materialismo e lógica dialética, com o intuito de ressaltar “os conteúdos positivos da teoria crítica” deste período (ABROMEIT, 2011, p.248), que contrastam com sua produção posterior. Isto posto, a pesquisa intenta abarcar os escritos de 1930 de caráter materialista-dialético, que são menos conhecidos do público em geral, até o período de exílio em 1940, a partir do qual os intérpretes vão identificar seja uma reorientação teórica, seja o início de uma ruptura ou mesmo a continuidade com o seu projeto filosófico inicial, concebido durante a República de Weimar.

Apesar de metodologicamente circunscrita neste período de tempo, a presente pesquisa tenta traçar um quadro mais abrangente da filosofia crítica de Horkheimer e, portanto, não se absterá de fazer referências ou trazer citações de escritos ou entrevistas anteriores ou mesmo posteriores a esta demarcação temporal programática, caso corroborem o intuito da pesquisa ou, caso ilustrem argumentos importantes apresentados ao longo do texto. Pretende-se, ao longo das seguintes linhas, fazer um balanço indireto das diferentes acepções que assumiu a “teoria crítica” ao longo da filosofia de Horkheimer.

Para isso serão utilizados os seus próprios escritos e os comentários e considerações de alguns dos seus intérpretes.

De maneira geral e bastante introdutória, há dois sentidos na concepção de teoria crítica que podem ser resumidos, mas não esgotados, em dois textos cuja distância temporal é de trinta e dois anos. São eles: “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” de 1937 e, “Teoria Crítica Ontem e Hoje” de 1969. Ambos produzem um interessante contraste entre si. No célebre escrito de 1937, que refere-se ao período do projeto materialista interdisciplinar, “a Crítica da Economia Política, de Marx, é tomada como o paradigma por excelência da unidade entre filosofia e ciências especializadas” (CHIARELLO, 2001, p.71).

Por outro lado, no balanço de 1969 será afirmado categoricamente que a “teoria crítica mais moderna já não defende a revolução”. O olhar crítico sobre Marx e o “socialismo realmente existente”, característica marcante do período da Guerra Fria, mesmo nos intelectuais progressistas, substitui a tônica anterior da crítica da sociedade burguesa pela crítica ao mundo administrado na era do capitalismo monopolista de Estado: “O que Marx imaginou como socialismo é, na verdade, o mundo administrado” (HORKHEIMER, 1976, p. 66). O seguinte comentário de Abromeit ajuda a compreender o abismo entre a teoria crítica de 1937 e a teoria crítica tardia de 1969. Neste período parece evidenciar-se em Horkheimer o que foi chamado, segundo Silva (2011, p. 257) de: “seu itinerário para o pessimismo, a melancolia e a resignação”, após a segunda metade de 1950. O que é exposto pelo comentário de Abromeit contradiz sua posição tardia:

A recusa de Horkheimer em aceitar que qualquer significado abrangente pudesse ser discernido na progressão da “história” e sua insistência de que essa situação funesta só poderia ser superada pela criação de uma sociedade socialista que não fosse governada pela lei do valor, mas pelo planejamento consciente, foram princípios importantes que informou sua nascente Teoria Crítica da sociedade (...) (ABROMEIT, 2011, p. 149).

Na entrevista “O anseio pelo inteiramente Outro”, datada de 1º de janeiro de 1971, o filósofo ilustra bem a mudança de sentido na sua concepção de teoria crítica, ao falar sobre a posição teórica e política quando jovem: “(...) eu era marxista e revolucionário. Antes da Primeira Guerra Mundial havia começado a me ocupar de Marx porque o perigo do Nacional-Socialismo era evidente. Eu acreditava que esse perigo só poderia ser superado mediante uma revolução, mais exatamente, uma revolução marxista. Meu marxismo, como minha condição revolucionária, era uma resposta ao domínio dos totalitários de direita” (HORKHEIMER, 2000, p.165).

Helmut Dubiel conta que, em conversações com Horkheimer, o ex-diretor do Instituto lhe disse que: “A União Soviética não era publicamente criticada pelos membros do Instituto naquele período [1930]¹ (...) porque eles a consideravam, ao nível ideológico, o mais poderoso oponente do fascismo” (DUBIEL, 1985, p. 16). Mais tarde, com o retorno de Horkheimer à Alemanha Ocidental ocupada pelos EUA e, “do moralista Max Horkheimer” apegar-se com obstinação e irrefletida ingenuidade à herança liberal da época do iluminismo (HABERMAS, 2007, p. 276- 277), o juízo acerca do país dos soviets seria outro. Sobre isso, segue o comentário de Abromeit (2011, p. 15): “Depois de 1950, Horkheimer começou a defender as tradições políticas liberal-democráticas do Ocidente de uma maneira que muitas vezes era tão unilateral quanto sua anterior crítica dessas tradições”. Essas críticas à tradição liberal-democrática foram feitas especialmente no seu trabalho conjunto com Adorno na *Dialética do Esclarecimento*.

Portanto, os parágrafos subsequentes irão abordar o inicial “anseio por uma organização racional, adequada ao atual estágio de desenvolvimento” (HORKHEIMER, 2015, p. 83) das forças produtivas. O que se tenta demonstrar é que o anseio inicial da Teoria Crítica é fundada sobre uma base materialista-dialética e, portanto, fundamentada na teoria marxista da sociedade; ela postulava que, dentre as “forças humanas produtivas” está incluída a ciência (HORKHEIMER, 2015, p. 7). Após essa primeira parte, a investigação terá como base o desenvolvimento da crítica da razão instrumental em 1940 até a transformação desse anseio inicial pela organização racional num “anseio pelo inteiramente outro” nos seus apontamentos tardios. A partir do ponto de vista do presente estudo, este movimento final rumo à teologia negativa será passível de críticas como aquelas que Marx e Engels fizeram ao socialismo burguês ou utópico, pois tendiam a substituir: “a atividade social por sua própria imaginação pessoal; as condições históricas da emancipação por condições fantásticas” (ENGELS e MARX, 2017, p. 48).

De fato, a filosofia tardia de Horkheimer estará preocupada, como veremos, não com as “verdadeiras necessidades”, mas com a “necessidade da verdade”. Mais ainda, o filósofo alemão não pensará nos “interesses do proletariado”, classe da qual desacredita

¹ A esse respeito, John Abromeit (2011, p. 142) nos mostra que uma crítica mais substancial ao Empiriocriticismo de Lenin seria publicada sob pseudônimo, mas por fim nunca foi publicada, vejamos: “Por volta do semestre seguinte (semestre de inverno 1928-9) Horkheimer escreveu uma crítica teoricamente mais substancial do *Materialismo e Empiriocriticismo* de Lenin, que ele originalmente pretendia publicar sob pseudônimo, mas nunca realmente o fez. Esse ensaio fornece importantes *insights* para as críticas de Horkheimer ao tipo de Marxismo que os Bolcheviques estabeleceram como ideologia oficial não apenas para o estado Soviético, mas também, após 1920, para a Terceira Internacional Comunista e suas várias filiais - incluindo o substancial Partido Comunista Alemão (KPD).

desde seus primeiros escritos, mas nos interesses do “ser humano” abstrato e geral. Em outras palavras, no interesse “do homem que não pertence a nenhuma classe nem a realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica” (ENGELS e MARX, 2017, p.45).

A crítica de Horkheimer voltada para o nivelamento do ideal a partir dos fatos da realidade induziu certamente à revalorização tardia das imagens metafísico-religiosas frente à dominante razão instrumental, segundo Chiarello (2001, p. 64-65). Para Chiarello, a revalorização tardia das imagens metafísico-religiosas tem como função “contrabalançar e complementar o predomínio tanto mais danoso quanto mais exclusivo de uma racionalidade científica”. Por outro lado, como consequência da “reviravolta flagrante” na teoria de Horkheimer, a partir de 1940, a práxis científica não mais será vista como potencialmente capaz de promover uma ordenação racional (justa e livre) da sociedade, mas estará destinada a “consumar uma administração totalitária” (CHIARELLO, 2001, p. 76).

A filosofia passa então – ao contrário de sua função inicial no projeto materialista interdisciplinar – a “guardar uma distância das ciências especializadas”, a filosofia é considerada como a resistência ao “espírito instrumental da nossa época”. (CHIARELLO, 2001, p. 72). Essa é justamente uma das mudanças na teoria crítica do Horkheimer tardio. Sua filosofia social vai do estágio inicial “de um racionalismo que não recusa o pensamento analítico (desacreditado pelas correntes ‘irracionalistas’ de seu tempo)” para o estágio que vai ser chamado por Chiarello (2001, p. 75) de “formas de idealismo tais como filosofia, arte e religião”. Na avaliação deste intérprete de Horkheimer, sua filosofia social tardia “perderá os pontos de contato com a práxis histórica” e irá alternar-se, “sem perspectiva concreta de reconciliação”, entre a razão objetiva e a razão instrumental:

A filosofia tardia de Horkheimer perderá os pontos de contato com a práxis histórica, oscilando, sem perspectiva concreta de reconciliação, entre uma verdade idealista apartada da realidade histórica e uma racionalidade positivista fadada a reiterar sistematicamente o existente (...) perderá a esperança revolucionária da realização da razão na história. No reconhecimento da ausência de um portador histórico para seus anseios transformadores, a Teoria Crítica posterior à década de 40 vê-se condenada a não passar de mera utopia. (CHIARELLO, 2001, p. 75)

Essa “descontinuidade radical” (CHIARELLO, 2001, p. 79) no significado da teoria crítica de Horkheimer que, por outro lado, será lido por Gonçalves como uma “circunstancial descontinuidade” (GONÇALVES, 2016), trouxe inegáveis consequências para a sua filosofia social, obrigando-o a reavaliar desde sua concepção de razão até a

unidade dialética pretendida originalmente entre filosofia e ciência, entre teoria e prática, entre indivíduo e sociedade. Isso distanciou a teoria crítica horkheimeriana da teoria marxista da sociedade, na qual inicialmente se fundamentava, ainda que de maneira heterodoxa.

Por outro lado, segundo Silva (2011, p.86) - que assume uma posição esclarecedora quanto a descontinuidade teórica no pensamento de Horkheimer - não haveria um abandono, hiato ou ruptura com o projeto interdisciplinar inicial, especificamente no que tange ao espaço de tempo que vai de 1930 à 1940. Contudo, como veremos, segundo o próprio Silva, há sim uma ruptura a partir da segunda metade de 1950 (SILVA, 2011, p. 256). Uma quarta concepção é a de John Abromeit, para quem:

(...) a dialética do Esclarecimento representa um modelo qualitativamente diferente que se encaixa perfeitamente na ampla trajetória do trabalho de Adorno, mas representa uma ruptura com a teoria crítica inicial de Horkheimer (...) Eu acredito, entretanto, que o trabalho inicial de Horkheimer representa um modelo distinto que foi injustamente esquecido e poderia ainda contribuir muito para as tentativas atuais de desenvolver uma Teoria Crítica adequada para as condições sociais e políticas do início do século vinte (ABROMEIT, 2020, p. 4).

De fato, quanto à hipótese da continuidade, podemos entrever num artigo publicado na Revista de Pesquisa Social, intitulado *Observações Sobre ciência e Crise* de 1932, aspectos que reaparecem em textos da década seguinte, como “O fim da Razão” e “Eclipse da razão”. Um exemplo disso seria o quarto parágrafo do artigo de 1932. Neste artigo, Horkheimer levantou algumas questões que serão melhor desenvolvidas em seus trabalhos posteriores como, por exemplo, a luta por uma “melhor estruturação das condições humanas” e principalmente uma melhor estruturação do “próprio pensamento racional e científico” (HORKHEIMER, 2015, p. 8). Por outro lado, com a crítica da razão de 1940, é colocado em dúvida o apelo inicial da passagem de uma “transição da sociedade capitalista antagonica (...) para uma sociedade socialista racionalmente planejada” (ABROMEIT, 2011, p. 160).

A crítica ao desequilíbrio entre a razão objetiva e a razão instrumental pode ser interpretada justamente como uma tentativa no sentido de uma melhor estruturação do pensamento racional e científico. A crítica ao desequilíbrio entre ambas acabou expondo a necessidade da razão voltar a crítica sobre si mesma, sobre seus fundamentos e fins últimos, mas principalmente sobre o seu elemento instrumentalizador dominante. Neste mesmo parágrafo do texto de 1932, aparecem referências à uma “razão crítica” em oposição à uma

razão reduzida a um “instrumento útil para os fins da vida” (HORKHEIMER, 2015, p. 8). Isso poderia ser considerado um prenúncio do desenvolvimento ulterior da razão objetiva e subjetiva nos escritos de 1940, bem como do tema da autopreservação. É útil citar aqui diretamente em sua inteireza este trecho premonitório:

É próprio da mistificação das causas da crise contemporânea responsabilizar por ela justamente aquelas forças que lutam por uma melhor estruturação das condições humanas, sobretudo o próprio pensamento racional e científico. Tenta-se renunciar a seu fomento e cultivo no indivíduo em favor da formação do “psíquico”, e desacreditar como instância decisiva a razão crítica, na medida em que não é necessária profissionalmente à indústria. Mediante a teoria de que a razão é apenas um instrumento útil para os fins da vida diária, que deve emudecer, entretanto, frente aos grandes problemas e ceder lugar às forças mais substanciais da alma, estamos nos desviando de uma preocupação teórica com a sociedade como um todo. (HORKHEIMER, 2015, p. 8)

Sob outra ótica, Rafael Cordeiro Silva, como já mencionado, constata em seu livro “*Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*”, que é apenas a partir da segunda metade da década de 1950 que há uma infeliz “impotência da teoria” e uma “ruptura com o projeto original de Horkheimer” (SILVA, 2011, p. 256). Portanto, neste caso, de fato existe uma ruptura, ainda que para Silva ela não seja imediatamente referente ao período de 1930 e 1940. Entretanto, é preciso considerar a produção do filósofo e entrevistas tardias para constatar que a aparente “descontinuidade circunstancial” (GONÇALVES, 2016) é, na verdade, apenas uma circunstancial continuidade! Isso quer dizer que alguns aspectos teóricos tardios podem realmente possuir alguma continuidade com o materialismo de 1930, como o que foi mencionado acima, entretanto, a despeito de algumas continuidades verificáveis, prevalece num primeiro momento a reorientação teórica visível após a publicação de *Dialética do Esclarecimento* e, mais tarde a ruptura, especialmente a partir de 1950. Da reorientação teórica até a ruptura a teoria crítica de Horkheimer inegavelmente perderá os pontos de contato com a práxis histórica que lhe era característica (CHIARELLO, 2001, p. 75).

A primeira concepção de Horkheimer sobre a racionalidade e o planejamento coaduna com a tradição do Esclarecimento. Assim sendo, não é coincidência que Horkheimer expresse sua filosofia por meio de aforismos, tanto em *Dämmerung* quanto mais tarde, nas notas e esboços finais da *Dialética do Esclarecimento*. Esse estilo aforístico e ensaístico era usado por autores iluministas do período moderno como Montaigne, La Rochefoucauld até Voltaire (ABROMEIT, 2011, p. 158).

Para o filósofo crítico, enquanto uma sociedade racionalmente planejada não estivesse realizada, a liberdade do indivíduo sofreria descomunalmente, pois o sistema social é baseado, para além da mais-valia, em altos níveis de sofrimento excedente (*surplus suffering*), ou seja, de sofrimento que poderia ser eliminado em uma sociedade mais racional (ABROMEIT, 2011, p. 160). Chiarello por sua vez constata que a teoria crítica da sociedade de 1930 estaria “impregnada do interesse por um estado racional” (CHIARELLO, 2001, p. 73), interesse genuinamente herdeiro da tradição iluminista.

O que parece delinear-se mais tarde no período de 1930-1940 é uma “reorientação teórica”, sendo que o abandono e ruptura neste período estaria restrito e diria respeito apenas à adoção inicial da tese de Marx. Essa tese considerava a ciência como uma força produtiva, vejamos: “não se pode deixar de mostrar que essa reorientação teórica diz respeito ao abandono da tese inspirada em Marx, da ciência como força produtiva”, cujo fundamento na filosofia de Horkheimer seria o de “garantir a planificação racional e econômica” (SILVA, 2011, p. 86). Segundo Horkheimer a esse respeito em 1930: “Na teoria marxista da sociedade, a ciência está incluída entre as forças humanas produtivas” (HORKHEIMER, 2015, p. 7).

A referida reorientação leva justamente à constatação não de uma “circunstancial descontinuidade”, percebida nas décadas de 1930 e 1940. Na realidade, circunstancial não é a descontinuidade da teoria do filósofo crítico alemão. O que é realmente circunstancial é a turva continuidade de alguns temas iniciais que reaparecem nos escritos tardios sob novas formas, prismas e usos, apesar do contato mais profundo com Adorno. É importante considerar um interessante trecho do livro de Abromeit, no qual ele nos esclarece sobre a percepção e a intenção do próprio Horkheimer para com seus próprios escritos de 1930:

Horkheimer considerava todos os ensaios que ele escreveu em 1930 como um estudo preliminar para um maior e mais compreensível projeto sobre a “lógica da ciência social”, ou simplesmente “lógica dialética”, como ele colocava. Eventualmente, alguns aspectos do projeto seriam realizados na *Dialética do Esclarecimento*. No entanto (...) a lógica dialética de Horkheimer tinha uma forma bastante diferente no início e no final da década de 1930 da que iria assumir após começar a trabalhar mais próximo a Adorno (ABROMEIT, 2011, p. 18).

A partir da desarmonia entre a razão objetiva e razão subjetiva, Horkheimer tende a uma crítica negativa e aporética. Essa crítica culmina no livro que marcou o século XX e foi publicado em conjunto com Adorno em 1947, sob o título *Dialética do Esclarecimento*. Após a publicação, a filosofia de Horkheimer será cada vez mais marcada pelo pessimismo

(que já era presente no seu materialismo de 1930). A filosofia de Horkheimer, ao permanecer apenas com o pessimismo histórico e a teologia negativa, será marcada pela impotência de uma teoria que seja “capaz de vislumbrar e iluminar um horizonte para a ação transformadora (...) a práxis se torna refém do anseio pelo inteiramente outro” (SILVA, 2011, p. 254).

Segundo a apreciação de Abromeit sobre essa viragem no pensamento de Horkheimer, apesar de Adorno se aproximar de algumas posições de Horkheimer dos finais de 1930, em última análise foi Horkheimer quem abandonou os pressupostos básicos que guiavam sua teoria crítica inicial, isso em função de colaborar com Adorno no novo projeto conjunto (ABROMEIT, 2011, p. 18). Fato é que, no início de 1930, as filosofias de Horkheimer e Adorno ainda eram bastante distintas: enquanto Adorno afirmava a primazia epistemológica da filosofia sobre a ciência, Horkheimer por outro lado, considerava importante alguma forma de verificação empírica da teoria filosófica (ABROMEIT, 2011, p. 354-356). Esta verificação foi justamente o que propunha o seu materialismo interdisciplinar. Vejamos sobre as diferenças iniciais entre ambos os filósofos:

Apesar de Horkheimer nunca ter defendido a metodologia empírica de maneira acrítica, sua visão de Teoria Crítica nesta época ainda atribuía um papel essencial e central às ciências (...) Em “A Atualidade da Filosofia”, Adorno caracterizou o relacionamento entre a filosofia e as ciências de maneira bem diferente de Horkheimer. Diferente de Horkheimer, Adorno ainda condenava as tentativas positivistas de estabelecer os métodos científicos matemáticos e naturais como os únicos árbitros do conhecimento e a experiência como uma ameaça mais grave do que o suposto excesso de qualquer crítica filosófica ao positivismo (...) Adorno e Horkheimer concordam que a impressão sensível e os “fatos” são sempre socialmente e historicamente mediados, mas a maior ênfase dada por Horkheimer nessa disputa sobre a importância de alguma forma de verificação empírica da teoria filosófica demonstra mais uma vez os seus conceitos divergentes de teoria crítica nesta época. Enquanto Horkheimer estava fazendo um esforço favorável [*concerted*] para encontrar o lugar adequado das ciências, Adorno acreditava que apenas a arte e a teologia autônomas poderiam proporcionar acesso às verdades transcendentais e ao poder redentor necessário para fundamentar uma teoria genuinamente crítica da ciência e da sociedade (ABROMEIT, 2011, p. 353-356).

O projeto inicial do Instituto de Pesquisa Social visava uma organização racional da sociedade ou, em outras palavras, o “planejamento econômico” que, por sua vez, traduzia a compreensão que Horkheimer tinha na época sobre o socialismo. O fragmento de juventude “O pequeno Homem e a Filosofia da Liberdade”, presente em *Dämmerung*², traz uma passagem interessante do filósofo quanto a essa compreensão. Vejamos: se o homem

² *Dämmerung*, palavra alemã, significa ao mesmo tempo crepúsculo e amanhecer (ABROMEIT, 2011, p. 156).

“conscientemente assumisse as rédeas de sua vida na sociedade e substituísse a luta das empresas capitalistas por uma economia planificada e sem classes, os efeitos que o processo de produção tem nos seres humanos e seus relacionamentos também poderiam ser entendidos e regulados” (HORKHEIMER, 1978, p. 51).

Segundo Abromeit, referindo-se a este mesmo aforismo: “O comprometimento de Horkheimer com os ideais iluministas de transparência e uma sociedade racionalmente organizada também transparecem claramente neste aforismo”. Os aforismos de *Dämmerung* são capazes de nos ajudar a compreender o materialismo interdisciplinar proposto em 1930, pois “fornecem muitas referências implícitas e explícitas à sua nascente Teoria Crítica da Sociedade. Na verdade, todas as notas e apreciações de Horkheimer em *Dämmerung* podem ser vistas como tentativas de desenvolver e aplicar suas intuições intelectuais através de suas observações da sociedade europeia contemporânea” (ABROMEIT, 2011, p. 159-160).

Cumprir mencionar outro breve comentário sobre seus aforismos de juventude, presentes em *Dämmerung*, nos quais, segundo Abromeit (2011, p. 156-157) “Horkheimer dá livre expressão para sua crítica revolucionária e apaixonada do capitalismo monopolista contemporâneo”, pois, se por um lado o filósofo alemão cumpriu responsabilmente seus deveres acadêmicos, por outro, esses aforismos demonstram sua determinação inquebrantável em manter alguma distância crítica da conservadora academia alemã:

Como coloca Gunzelin Schmidt Noerr “Em nenhum outro momento, em nenhum outro de seus escritos, Horkheimer comprometeu-se tão enfaticamente com o socialismo quanto em *Dämmerung*; em nenhum outro lugar ele coloca seus esforços intelectuais a serviço desse objetivo tão incondicionalmente”. Assim sendo, não é coincidência que o livro de Horkheimer foi também um dos textos mais populares e citados durante a fase militante do movimento estudantil na Alemanha no final de 1960. *Dämmerung* circulou em inúmeras edições piratas, particularmente em Frankfurt, durante esse período (ABROMEIT, 2011, p. 157).

Outro trecho bastante sintomático está presente também em *Dämmerung*, no fragmento “A impotência da classe trabalhadora alemã”. Neste aforismo, o filósofo faz severas críticas à capitulação reformista da social-democracia alemã (SPD) e do seu apelo à guerra. Inclusive, Germany Krul, artista e amiga bastante próxima de Horkheimer, no período do círculo de boêmios radicais de Munique de 1918-19, afirmou que Horkheimer era a favor de um socialismo radicalmente democrático como o de Rosa Luxemburgo e Liebknecht: “Max era um apoiador de Rosa Luxemburgo e [Karl] Liebknecht”. Vejamos o

trecho desse importante fragmento presente em *Dammerung*, no qual o jovem Horkheimer “começava a assumir uma posição política socialista bem antes do colapso da Alemanha Guilhermina no início de novembro de 1918” (ABROMEIT, 2011, p. 41-42). É interessante e esclarecedor, para nossa investigação do amadurecimento e da ruptura tardia na teoria crítica do autor, a menção clara que faz o teórico crítico ao marxismo como sendo um “ponto de vista teórico preciso”, vejamos:

Em contraste com o comunismo, a ala reformista do movimento operário agora desconhece que as condições humanas não podem ser efetivamente melhoradas sob o capitalismo. (...) Os políticos alemães com raiva dispensam o marxismo como um erro ultrapassado. Seu ódio por qualquer ponto de vista teórico preciso é maior do que aquele da burguesia. (HORKHEIMER, 1978, p. 63).

A exortação à racionalidade e ao planejamento econômico era a síntese propositiva da teoria crítica do materialismo interdisciplinar. A característica propositiva da teoria crítica de Horkheimer fundava-se na relação dialética entre filosofia e ciências especializadas, entre teoria e prática. Com a virada do século, a proposta do planejamento econômico ou qualquer plano propositivo passa a ser identificado pelo autor como uma postura que deslegitima a reflexão teórica e conduz não a uma sociedade mais desenvolvida e livre, mas à sociedade administrada ou ao “horror do fascismo e do comunismo terrorista” (HORKHEIMER, 1976, p. 57). Segundo Chiarello (2001, p. 79): “Em sua fase tardia, com efeito, Horkheimer sublinhará a impotência necessária de todo pensamento verdadeiro (...) sua natureza aporética é a mesma da Dialética do Esclarecimento”. Em suma, há sim política na teoria crítica de Horkheimer, contudo, ela se expressa negativamente e recai no que foi chamado de “retraimento engajado” por Simone Chambers. Segundo ela, acerca da política na teoria crítica, “seu interesse declarado é a emancipação da humanidade em relação à injustiça” (CHAMBERS *apud.* RUSH, 2008, p. 265).

Contudo, o retraimento engajado significa que, apesar do anseio de emancipação e justiça, a mudança social pretendida pela teoria crítica é articulada “somente no negativo” (CHAMBERS *apud.* RUSH, 2008, p. 266). É interessante comparar a crítica ao capitalismo tardio feita apenas no negativo e o conceito de “retraimento engajado” com o conceito de “realismo capitalista”, desenvolvido pelo britânico Mark Fisher. A crítica negativa é o “anticapitalismo gestual” incapaz de apontar para as formas de superação da sociedade atual ou seus agentes e, justamente por ser inofensiva, é “amplamente disseminado no capitalismo”. Segundo Fischer (2020, p.25):

(...) o realismo capitalista não exclui certo tipo de anticapitalismo. Afinal, como Zizek provocativamente apontou, o anticapitalismo está amplamente disseminado no capitalismo. Vez por outra acontece de o vilão dos filmes de Hollywood ser uma “corporação capitalista maligna”. Longe de enfraquecer o realismo capitalista, esse anticapitalismo gestual, na realidade, reforça-o.

Como mencionado, no período de 1917-18, Horkheimer entrou em contato com movimentos de vanguarda que promoviam debates políticos e estéticos. O filósofo, que se considerava artista naquele período, aproximou-se da ala dissidente e antiguerra do Partido Social-Democrata Alemão (SPD), que se denominava Partido Social Democrata Independente (USPD) e, então, com o marxismo. Mesmo com sua aproximação desse grupo radical que teve importância central na formação da república de conselhos de Munique e na fracassada Revolução Alemã, ambas inspiradas nos Sovietes de Deputados Operários e Camponeses da Revolução Russa, ainda assim:

Horkheimer não estava disposto a traduzir suas convicções teóricas diretamente para a prática (*práxis*). Ele continuou a manter distância dos acontecimentos políticos explosivos do período e a se dedicar principalmente a seus próprios assuntos pessoais. (...) Apesar disso, a defesa de Horkheimer da Teoria Crítica como uma forma de *práxis* que não precise se curvar a preocupações políticas imediatas, certamente permanece um dos seus legados mais importantes e negligenciados (ABROMEIT, 2011, p. 42)³.

Sob o exílio e sob a influência de Theodor W. Adorno, como aponta Wiggershaus, o então diretor do Instituto de Pesquisa Social, a partir do final da década de 1930 e início da década de 1940, “tinha de repente na prática renunciado a seu programa de uma teoria interdisciplinar do conjunto da sociedade” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 36). Em outras palavras, renunciado ao materialismo dialético e à teoria potencialmente reconciliadora entre filosofia e ciências especializadas (CHIARELLO, 2001, p. 70). O argumento principal era que a filosofia deve ser crítica da ciência e da sociedade, não sua auxiliar e serva.

A filosofia deve ser crítica e não servidora da ciência e da sociedade em geral. Em lugar de aceitar modestamente as tarefas que decorrem das necessidades, sempre renovadas, da administração e da indústria, e de cumprir essas tarefas da maneira geralmente admitida, o pensamento deve

³ Apesar do ceticismo de Pollock e Horkheimer quanto à proclamação de uma república de conselhos em Munique, ambos esconderam em seu apartamento diversas pessoas que participaram diretamente da insurreição e que eram perseguidas e fugiam do “terror branco” (ABROMEIT, 2011, p. 44).

transcender as formas dominantes da atividade científica e, com elas, o horizonte da sociedade atual. Dado o modo como a atividade científica se processa, ela já não é aqui considerada uma força progressista no sentido que lhe é conferido nos ensaios dos primeiros anos da década de 30. (CHIARELLO, 2001, p. 72)

Por outro lado, a concepção de Chiarello, sustenta que não haveria, em 1930-1940, uma "renúncia" ou "ruptura", como postularam tanto Wiggershaus, Helmut Dubiel e Abromeit, quanto o epígono da Escola de Frankfurt, Habermas⁴. Na verdade, segundo Chiarello, o que ocorre neste período é a mudança da ênfase crítica de Horkheimer, que privilegiava a crítica da transfiguração idealista e da "sublimação de todo sofrimento singular e concreto", para a de 1940, que se traduz principalmente na "mudança que se opera na relação entre filosofia e ciência". O caráter crítico da teoria passa da denúncia do idealismo ou do "encobrimento do real pelo ideal", para a denúncia da razão instrumental formalizada ou, a "denúncia do nivelamento do ideal pelo real", à denúncia das "formas positivas de adesão acrítica ao existente" (CHIARELLO, 2001, p. 64-65).

Complementarmente, entre as teses da descontinuidade e da continuidade do paradigma interdisciplinar de 1930, existem intérpretes que exploram o "meio termo" entre ambas as hipóteses, como é o caso de Augusto de Sene Gonçalves, que defendeu a tese da "circunstancial descontinuidade" do pensamento de Horkheimer. Segundo esta tese, apesar dos elementos de descontinuidade já mencionados acima, não haveria sequer uma ruptura teórica tardia com os fundamentos do materialismo interdisciplinar.

A interpretação de Gonçalves "guarda a confiança", segundo ele próprio, que esses elementos de descontinuidade são simplesmente "o resultado circunstancial" da intensificação do "caráter crítico" da teoria de Horkheimer em tempos de "desestímulo à própria razão" (GONÇALVES, 2016, p. 104). Contudo, é interessante e informativo, antes de proceder à defesa precipitada de qualquer continuidade resoluta na filosofia de Horkheimer, notar o tratamento dado pelo próprio teórico crítico aos seus ensaios de 1930, após retornar para a Alemanha Ocidental ocupada no pós-guerra:

⁴**Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer.** Uberlândia: Educação e Filosofia, v. 21, n. 42, dez. 2007. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/472/0>. Acesso em: 17 jan. 2022. Tradução: Maurício Chiarello.

Este texto consagrou uma das mais importantes críticas tradicionais e "conservadoras" da obra de Max Horkheimer, que enxerga o filósofo como um moralista (p. 277). Nele Habermas aponta para os prejuízos sofridos pela Teoria Crítica a partir da ruptura entre o projeto interdisciplinar de 1930 e a crítica da razão instrumental em 1940 marcada pelo que o filósofo da segunda geração chama de "viragem para uma filosofia negativista da história" e por uma "obstinação desesperada" por parte de Max Horkheimer em apegar-se com "irrefletida ingenuidade à herança liberal da época do Iluminismo" em seus escritos tardios intitulados *Notizen in Deutschland*. Apesar de não haver uma filosofia política explícita na obra de Horkheimer ou da teoria crítica, o diretor claramente possuía uma percepção política dos momentos em que viveu.

Após dezessete anos no exílio nos Estados Unidos, Horkheimer retorna para Frankfurt em 1950 para reconstruir o Instituto de Pesquisa Social e para desempenhar um papel na educação da primeira geração de estudantes Alemães após os eventos catastróficos da guerra e da ruptura civilizacional de Auschwitz. A anedota bem conhecida de Habermas, de que Horkheimer mantinha seus escritos de 1930 trancados a sete chaves⁵ no porão do reconstruído Instituto de Pesquisa Social, é sintomática da dramática mudança em seu pensamento que ocorreu após seu retorno para a Alemanha. Horkheimer tornou-se reitor da Universidade J.W. Goethe em Frankfurt e estava amigado com muitas das mais importantes figuras alemãs e americanas do pós-guerra e da reconstrução da República Federal, incluindo Theodor Heuss e John J. McCloy. A produção teórica de Horkheimer sofreu uma parada abrupta e seus pronunciamentos políticos públicos se tornaram cada vez mais conservadores em 1950 e 1960. Quando seus escritos de 1930 começaram a circular novamente em edições piratas durante o tumultuoso clima político de 1960, Horkheimer estava relutante em republicá-los. Horkheimer tinha, em outras palavras, feito muito em 1950 e 1960 para criar a impressão que seu trabalho inicial não era mais relevante para as preocupações contemporâneas (ABROMEIT, 2020, p. 5)

Frente à tese da "circunstancial descontinuidade" de Gonçalves (2016), a presente dissertação defende a tese da "circunstancial continuidade" da filosofia social de Horkheimer em 1940 e a ruptura a partir de 1950. A dissertação desenvolve-se sob a seguinte compreensão: a despeito dos elementos de continuidade na sua teoria crítica, não haveria realmente uma continuidade teórica entre o materialismo interdisciplinar e a "teoria crítica mais moderna" desenvolvida por Horkheimer em *Teoria Crítica Ontem e Hoje*. O que não é espantoso, estranho seria a filosofia social de Horkheimer passar incólume frente à história do século XX!

A partir de 1940, Horkheimer passará da concepção da unidade entre teoria e prática, característica da teoria crítica inicial, para uma renúncia explícita, tanto da confiança na racionalidade científica e da razão como um todo, quanto irá renunciar "a qualquer vínculo com a prática socialista" (ANDERSON, 2019, p. 57). Essa renúncia ao socialismo parte do fato de que esses movimentos eram herdeiros do Iluminismo e da Revolução Francesa (na qual Horkheimer mais tarde, no *Estado Autoritário*, identificou o início do capitalismo de Estado e do totalitarismo). Segundo Abromeit, a despeito de Horkheimer haver articulado uma crítica radical da sociedade, ele nunca acreditou que um partido, movimento ou grupo em particular tinha o potencial para decretar uma mudança social positiva (ABROMEIT, 2011, p. 35).

⁵ A expressão inglesa "under lock and key" foi traduzida para a expressão portuguesa "sob sete chaves".

A partir de considerações feitas em janeiro de 1970, por seu amigo Friedrich Pollock, constata-se que Horkheimer havia chegado à conclusão de que a sociedade socialista e seus fundamentos teóricos não poderiam realizar “uma vida plena de sentido para todos”, pois, na realidade, o socialismo marxiano era ele próprio o mundo administrado! Desde a sua gestação, o materialismo histórico surge como socialismo científico em contraposição dialética ao socialismo utópico, como bem expresso tanto na *Miséria da Filosofia*, quanto no *Manifesto Comunista*, como no livro *O desenvolvimento do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* de Engels. “Isso conduz”, continua Pollock acerca de Horkheimer, “à crença no liberalismo, que em sua forma modificada permite ainda uma vida espiritual. Mas o anseio torna-se finalmente o ‘anseio pelo outro’” (POLLOCK *apud*: SILVA, 2011, p. 17).

O comentador Abromeit, após mencionar que em 1950 Horkheimer passa a defender a tradição política liberal-democrática que antes criticava, vai fazer a importantíssima colocação de que a teoria crítica do século XX “deve recusar as alegações complacentes de que as instituições políticas liberal-democráticas representam o fim da história, e devem continuar a identificar e ajudar a combater as formas pelas quais a dominação social se reproduz nas sociedades com instituições políticas liberal-democráticas” (ABROMEIT, 2011, p. 15).

O comentador vai apontar que Horkheimer, em 1920-1930, ainda “não possuía virtualmente nada a dizer do potencial progressivo da burguesia liberal e dos seus princípios político-democráticos”, pelo contrário, Abromeit ressalta o ceticismo de Horkheimer quanto aos “abstratos princípios políticos democráticos do liberalismo”. Segundo Abromeit: “Neste quesito, o marxismo de Horkheimer era, naquele período, mais ortodoxo que o próprio Marx. Não foi até o início de 1950 que Horkheimer desenvolveria uma atitude mais positiva para as liberais tradições políticas democráticas” (ABROMEIT, 2011, p. 175).

Para abordar o problema da presente pesquisa, fazem-se necessárias algumas considerações históricas, isto é, a questão da descontinuidade no pensamento filosófico de Horkheimer não pode ser desvinculada da história e está marcada especialmente pelo período de exílio nos EUA, período no qual foi operada uma “mudança fundamental” no desenvolvimento da teoria crítica. Segundo Perry Anderson, após sua emigração, o *Instituto* perdeu o contato com “qualquer tipo de tradição marxista substancial”, acabando por gravitar “firmemente na direção da ordem burguesa local, censurando suas próprias obras

passadas e presentes”. Apesar disso, secretamente Adorno e Horkheimer nutrem uma mordaz hostilidade à sociedade estadunidense no plano particular. Esse fato mais tarde veio a público com a *Dialética do Esclarecimento* (publicada prudentemente pela primeira vez não nos EUA, mas na Holanda) “cujo argumento básico efetivamente equipara o liberalismo norte americano ao fascismo alemão” (ANDERSON, 2019, p. 56).

Essa tese já estava esboçada em “Sobre a Sociologia das Relações de Classe”, de 1943. Para Horkheimer, neste período, o fascismo apenas teria revelado o que já estava entranhado no liberalismo. O fascismo foi apenas o auge da crise do capital que revelou sua face “convulsiva e terrorista” nos períodos de decadência e crise, em que se tornava “mais fraca e conseqüentemente mais irracional”. Esse caráter dominador era mascarado por debaixo da “linguagem democrática”, afinal de contas: “A concorrência entre os próprios empresários nunca foi tão livre como parecia” (HORKHEIMER, 1985, p. 142-144):

Isso vem à tona na natureza do contrato de trabalho. O fascismo apenas revelou o que já era inerente ao liberalismo: a natureza ilusória do contrato de trabalho como um acordo entre parceiros igualmente livres. Seria um grave erro teórico denunciar o contrato no totalitarismo moderno como uma mera formalidade e sublinhar a sua autenticidade genuína sob o liberalismo. Em ambos os casos, a finalidade do contrato pode ser considerada a manutenção daquela mesma desigualdade de base encoberta pela sua linguagem democrática (...) Em segundo lugar, o monopólio de certas posições chaves na concorrência capitalista é muito mais antigo do que a economia monopolista. A concorrência entre os próprios empresários nunca foi tão livre como parecia (...) (HORKHEIMER, 1985, p.143).

Contrastando com essa posição, que equipara a linguagem aparentemente democrática do liberalismo com o fascismo, está a tardia autocensura e conservadorismo de Horkheimer frente ao novo e distinto círculo de amigos, após o retorno à Alemanha ocidental ocupada pelos principais países capitalistas. Esse período de 1950 marca o início da ruptura com sua teoria crítica precedente (ABROMEIT, 2011, p. 5).

Posto isto, a presente pesquisa tem como objetivo tratar justamente da hipótese da descontinuidade na filosofia social de Horkheimer. Paralelamente ao problema de pesquisa que defende a descontinuidade da filosofia social do filósofo alemão, apesar de algumas continuidades circunstanciais, estará presente o contraponto constante entre as concepções filosóficas iniciais e finais de Horkheimer, especialmente no que tange ao movimento que vai da crítica ferrenha ao liberalismo até a “teoria crítica mais moderna” que “já não defende a revolução” (HORKHEIMER, 1976, p. 59), pelo contrário, ela será responsável por fazer a crítica aos “ativistas que tanto se parecem com os demagogos”. A partir de

então Horkheimer prega não a ação coletiva, mas a ação do “indivíduo isolado”, bem como, a necessidade de conservar os “bons aspectos do liberalismo” e a “autonomia do indivíduo” (HORKHEIMER, 1976, p.65-69). A partir disso foi traçado o seguinte itinerário bibliográfico, visando o estudo da hipótese da descontinuidade na teoria crítica de Horkheimer:

No primeiro capítulo, através dos ensaios seminais do filósofo reunidos no livro *Teoria Crítica I*⁶, veremos o desenvolvimento do materialismo na teoria crítica. Neste período de 1930, a teoria crítica de Horkheimer estava “inteiramente preocupada em definir-se em oposição a outras teorias filosóficas e sociais” (RUSH, 2008, p. 27,32), em especial contra dois modelos correntes. O primeiro deles, o modelo da “teoria tradicional”, relacionado à metodologia da pesquisa empírica, o guia definitivo das ciências naturais e do pensamento especializado. O segundo modelo é o “marxismo vulgar”, um modelo de materialismo reducionista que fará a análise dos “elementos superestruturais da formação social” somente considerando sua relação causal com “os elementos da infraestrutura econômica”. (RUSH, 2008, p. 27, 32). Como veremos mais à frente, ambos modelos (teoria tradicional e marxismo vulgar) procedem “às custas de uma trivialização de método e conteúdo”, eles incorrem em erro ao negar “um tratamento adequado dos problemas relacionados com o processo social”. Portanto, o autor aponta na ciência e na filosofia “a deficiência e inadequação dos métodos puramente mecanicistas”. (HORKHEIMER, 2015, p. 9).

Essa consideração quanto à inadequação dos métodos puramente mecanicistas reflete justamente a diferenciação feita pelo stuttgartiano entre o conceito de materialismo, característico do início da era burguesa, necessário para romper com o obscurantismo e com o *ancien regime*, para o novo conceito de materialismo que o filósofo busca desenvolver: “No presente, no entanto, o materialismo deve, segundo Horkheimer, se mover para além de um foco meramente pragmático de desenvolvimento da ciência e dos meios de produção” (ABROMEIT, 2011, p. 234). Segundo Abromeit a respeito do conceito de materialismo na teoria crítica de Horkheimer:

Em “Materialismo e Metafísica”, Horkheimer apresenta o materialismo não apenas como uma negação determinada da metafísica e do idealismo, mas também do nominalismo, sensualismo, utilitarismo, positivismo e empirocriticismo. Como o nominalismo, o materialismo é crítico dos conceitos universais, mas não os rejeita completamente; ao invés disso, o

⁶HORKHEIMER, Max, *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

materialismo interpreta-os em termos de condições sócio-históricas concretas, como uma articulação de interesses de (grupos) indivíduos concretos (ABROMEIT, 2011, p. 233).

Após tratar dos ensaios seminais de 1930, no segundo e último capítulo voltaremos nossa atenção aos escritos nos quais o autor começa a adotar uma nova postura mais crítica e desconfiada frente à razão e às ciências especializadas, como em seu artigo *O fim da razão* e, no livro *Eclipse da Razão*. Essa visão se radicaliza no livro *Dialética do Esclarecimento*. Neste, a cisão e predominância da razão instrumental sobre a razão objetiva leva à aporia de uma razão fundamentalmente dominadora que, paradoxalmente, deveria operar uma crítica sobre seus próprios fundamentos. Adorno e Horkheimer estariam “(...) unidos mais uma vez na meta de esclarecer o esclarecimento sobre suas limitações” (HABERMAS, 2000, p. 81). A partir da sua crítica à razão instrumental e a incapacidade de harmonia desta com a razão objetiva, Horkheimer parece se encontrar no cinzento “espaço indefinido entre ciência e anticiência” (HOBSBAWM, 1995, p. 680), entre as potencialidades do progresso técnico e seus males e abusos no capitalismo de Estado.

Em 1940 a visão de Horkheimer a respeito da interação recíproca entre ciências especializadas e filosofia se torna mais problemática. O filósofo, ao colocar “em questão as possibilidades emancipatórias da própria racionalidade” (PETRY, p.31)⁷, consequentemente, irá minar a pretensão de que uma sociedade planejada e organizada racionalmente levaria necessariamente à emancipação e não à sociedade administrada. Em suma, as bases teóricas de Horkheimer são consideravelmente ampliadas a partir de 1940.

O autor fará convergir aspectos do pensamento de Marx com autores críticos do projeto iluminista, como Weber, Schopenhauer, Nietzsche, Freud e Heidegger. O filósofo abandona, segundo Manoel Moraes Junior (2016)⁸, os três marcos do pensamento marxista: “a constituição dialética da dominação pelo progresso, o totalitarismo científico-objetivista e a fascinação pela violência-revolucionária” (JUNIOR, 2016, p. 191).

Esses autores, intelectualmente próximos ao filósofo de Frankfurt – seus contemporâneos ou antecessores –, foram abrigados em seu pensamento, tornando-se ele mesmo ponto de entrecruzamentos entre duas classes de

⁷ “O conceito de Razão nos escritos de Max Horkheimer” Franciele Bete Petry, **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 22, p.31-48.

⁸ “O anelo pelo totalmente outro A Dimensão Teológico Negativa na Teoria Crítica de Max Horkheimer em Diálogos com Paul Tillich”, Manoel Ribeiro de Moraes Junior. **Estudos de Religião**, v. 30, n. 1. p.189-209. jan-abril. 2016.

intelectuais: os conservadores e os revolucionários. Por encontrar afinidades considerabilíssimas nessas duas orientações, Max Horkheimer viu como importante ultrapassar a barreira ideológica que separava esses intelectuais e, desse modo, encontra aquilo que denomina como “pessimismo materialista”. (JUNIOR, 2016, p. 191).

Neste sentido, o autor primordialmente marxista de cátedra, apesar de seu materialismo interdisciplinar de 1930 e seu “materialismo pessimista” que irá transparecer ainda mais ainda em 1940, acaba encaminhando-se para a ruptura gradual com seu materialismo inicial, a partir de meados da década de 1950, quando argumenta numa entrevista, por exemplo, que “todas as tentativas de fundamentar a moral na prudência terrena no lugar da referência a um mais além – nem mesmo Kant foi capaz de resistir a esta tentação – acabam em ilusões harmonicistas”. O ex-diretor diz que, tudo o que está relacionado com a moral, em última instância, também está relacionado com a teologia e, mais ainda, “toda moral, ao menos nas nações ocidentais, fincam suas raízes na teologia” (SANCHEZ, 2000, p.169).

Horkheimer era um marxista de cátedra em dois sentidos: por um lado, “a intensa consciência de Horkheimer da injustiça e sua compaixão por aqueles que sofrem e são explorados abasteceu seu desejo por mudança social”. Contudo, sob outro enfoque, “sua visão pessimista da política como a base da luta pelo poder e seu medo e desgosto das classes baixas fez com que desconfiasse de qualquer movimento político baseado nas massas (...) Por outro lado, Horkheimer também expressa seu profundo medo do potencial irracional das classes mais baixas” (ABROMEIT, 2011, p. 35), especialmente ao que se refere ao antissemitismo.

Segundo Chiarello, para o bem ou para o mal, mais do que uma continuidade entre o materialismo interdisciplinar (1930) e a crítica da razão (1940), haveria uma “coerência” na obra de Horkheimer que se estenderá até sua teoria crítica tardia, quando o filósofo volta seu olhar para uma “mirada no Absoluto”, para o “anseio do inteiramente outro”, com intenção de reavaliar a questão da utopia frente à racionalidade tecnológica e à consequente perda da reflexão na sociedade industrializada ou monopolista (CHIARELLO, 2001, p. 65). Este é justamente o período dos aforismos e fragmentos tardios, compilados por Juan José Sánchez (2000), que são essenciais para a hipótese da descontinuidade, ainda que Sánchez argumente que Horkheimer ao fazer apelo ao anseio pelo inteiramente Outro, não sucumbe à resignação e ao pessimismo.

1. MAX HORKHEIMER E OS PRIMÓRDIOS DO INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL: TEORIA CRÍTICA E MATERIALISMO INTERDISCIPLINAR COMO REVITALIZAÇÃO FILOSÓFICA DO MARXISMO.

Max Horkheimer foi um filósofo que viveu e produziu em “tempos sombrios” (Arendt), durante a “meia-noite da história” (Benjamin). Vivenciou e sobreviveu à “era dos extremos” (Hobsbawm). Os fatos históricos de sua época⁹ imprimiram marca indelével nos seus escritos de juventude e maturidade, assim como nos de todos aqueles diferentes pensadores que se aglutinaram ao redor daquilo que, apenas nos anos 1960 e de maneira exterior, veio a ser designado como “Escola de Frankfurt”. Entretanto, os leitores desavisados incorrem no risco de deduzirem a partir daí que se trataria de um “bloco” homogêneo de pensadores, quando na verdade as filosofias desta “Escola” pós 1930 estiveram longe de constituir uma “doutrina coerente”, como aponta Jürgen Habermas, o colaborador de Adorno e do Instituto de Pesquisa Social na década 1950. Talvez seja justamente por não se constituir como um aglutinado homogêneo de autores que se poderia apontar que a Escola de Frankfurt, ou Teoria Crítica, foi “muito mais do que uma simples orientação teórica, (...) muito mais do que um momento da história das ciências” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 30-34).

Um dos grandes méritos de Horkheimer foi justamente sua capacidade de aglutinar pensadores tão heterogêneos em torno de um novo paradigma de pesquisa que teve como consequência a revitalização filosófica do marxismo através da integração sistemática e interdisciplinar da psicanálise e de filósofos críticos da razão e da metafísica à tradição do materialismo histórico-dialético (WIGGERSHAUS, 2002, p. 31). Bem como, segundo aponta Abromeit (2011, p. 194): “Horkheimer enxergava a pesquisa social empírica como um dos caminhos mais importantes de testar e atualizar a teoria crítica da sociedade capitalista”.

Como veremos, foi após Horkheimer suceder o austromarxista Carl Grünberg como diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt que iniciou-se o novo projeto teórico que ficou conhecido como “materialismo interdisciplinar”. Portanto: “a tradição da teoria

⁹ Apenas para citar alguns deles: Primeira Guerra Mundial, Revolução de Outubro, Revolução Alemã, Ascensão do nazifascismo na Europa, Segunda Guerra Mundial, Revolução Chinesa, Guerra Fria, Maio de 68 e Guerra do Vietnã. Sem mencionar as inúmeras revoluções que ocorreram no então chamado “terceiro mundo” a partir de 1970. Contudo, Horkheimer nunca viveu para presenciar a queda do muro de Berlim em 1989.

crítica da ‘Escola de Frankfurt’ tem sua fundação nos trabalhos iniciais de Horkheimer (...) há pouca dúvida de que a tradição da ‘Escola de Frankfurt’ delineou-se primeiro nos escritos iniciais de Horkheimer” (...) (ABROMEIT, 2011, p. 4).

É importante ressaltar também que os pressupostos teóricos básicos de 1930 já estavam fundamentados desde os fragmentos de *Dammerung*, antes de Horkheimer se tornar diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Como novo diretor, o filósofo teve a oportunidade de amadurecer essas ideias (desenvolvidas em fragmentos e romances de formação) em condições institucionais que possibilitaram o teste e a discussão das mesmas (ABROMEIT, 2011, p. 17).

Contudo, o projeto foi interrompido pela ascensão de Hitler e pela diáspora e exílio de parte dos integrantes do Instituto (em sua maioria judeus) na América do Norte. Neste período o Instituto passou a funcionar “numa espécie de esplêndido isolamento (*splendid isolation*) em relação a seu meio americano” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 31). Isso devido não apenas às dificuldades linguísticas¹⁰, mas especialmente ao peso do positivismo e pragmatismo no meio acadêmico daquele país, visto de maneira negativa por esses filósofos alemães afeitos à dialética hegeliana, ao marxismo e à teorização ou especulação filosófica de maneira geral.

Segundo Wiggershaus, foi justamente sob a direção de Horkheimer, na década de 1930, que se podia encontrar os “sinais essenciais de uma escola”. Apesar dessa constatação anterior, Wiggershaus admite que “a maior parte dessas características só era válida para a primeira década da era Horkheimer no Instituto, isto é, para os anos 1930 e, mais especialmente, para o período em Nova York” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 31). Por sua vez, Abromeit acreditou que “o trabalho inicial de Horkheimer não apenas foi seu melhor, mas possui o potencial de contribuir mais para a discussão contemporânea e [para as] tentativas de renovar a Teoria Crítica” (ABROMEIT, 2011, p. 2), ainda que seu trabalho da década 1920 e 1930 seja bem menos conhecido do que a *Dialética do Esclarecimento* e o *Eclipse da razão*.

A Teoria Crítica do filósofo alemão, no seu período inicial, foi construída no contexto de crítica tanto ao “materialismo vulgar e mecanicista”, considerado por Horkheimer “a verdadeira religião da atualidade”, pois “envolto em palavreado idealista”, quanto ao “pensamento especializado” e ao positivismo, que leva a um afrouxamento das

¹⁰ Quando nos EUA os autores exilados falavam e publicavam em alemão na Revista de Pesquisa Social, no intuito de demonstrar “que o que significava cultura alemã não se achava em tempos do nacional-socialismo na Alemanha, mas entre nós. Nós a cultivávamos” (HORKHEIMER, 1976, p. 56).

relações dinâmicas e interdisciplinares entre as diversas disciplinas especializadas e a teoria filosófica, o que desvincula e isola a ciência do processo social real (HORKHEIMER 2015, p. 9). Em outras palavras, o filósofo alemão estava interessado numa teoria crítica que “não sucumba ao absolutismo metafísico nem ao relativismo nominalista” (ABROMEIT, 2011, p. 303).

Assim sendo, ao menos nesta época, a “teoria correta” deveria ser materialista e dialética, deveria eximir-se tanto do excesso de idealismo quanto do excesso de especialização, tanto da enraizada “propaganda totalitária” (o empiriocriticismo de Vladimir I. Lênin) quanto dos intelectuais liberais e “livre-flutuantes” (crítica da sociologia do saber de Karl Mannheim).

O trabalho inicial de Horkheimer poderia contribuir para a discussão contemporânea em diversos campos diferentes. Primeiro, o trabalho inicial de Horkheimer fornece um excelente modelo para uma história intelectual e materialista da Europa moderna. O conceito de materialismo de Horkheimer é completamente histórico, não ontológico, metafísico, mecânico ou psicológico. Ele explicitamente critica as tentativas de Lenin e outros de definir o materialismo como a primazia anitórica da “matéria” sobre a “mente” (...) Consideradas juntas, as palestras de Horkheimer dos finais de 1920 e seus ensaios de 1930 fornecem uma interpretação materialista notavelmente rica da história intelectual da filosofia moderna Europeia. (ABROMEIT, 2011, p. 10).

O significado de “teoria crítica” em 1930 era bastante distinto do seu significado tardio para Horkheimer. No início, o diretor do Instituto ainda acreditava que as raízes das falhas da ciência decorrem “não do exagero de sua racionalidade”. Na verdade, tais falhas decorrem de dois principais fatores: 1) devido à drástica redução da racionalidade, acarretada pela incapacidade de compreensão do atual método científico frente à sociedade e ao seu movimento real e contraditório. 2) devido à incapacidade da ciência tradicional especializada em fundamentar “a escolha de suas tarefas” (CHIARELLO, 2001 p. 52-55). A ciência é considerada, devido às condições sociais presentes, incapaz de determinar os fins últimos de suas tarefas. Segundo as palavras do próprio filósofo, no artigo intitulado *Observações sobre ciência e crise*: “A raiz dessas falhas, porém, não reside absolutamente na ciência em si, mas nas condições sociais que impedem o seu desenvolvimento e que acabam conflitando com os elementos racionais imanentes à ciência” (HORKHEIMER, 2015, p. 9).

O contraste entre o idealismo e o materialismo, o racionalismo e o irracionalismo, é patente nos ensaios do filósofo no período de 1930. É importante ressaltar a subdivisão

existente no campo materialista entre dois tipos: o primeiro tipo é o materialismo dialético (no qual se insere a teoria crítica em seus primórdios) e o segundo tipo é o materialismo vulgar ou reducionista-mecanicista, relacionado ao seu uso prático por alguns dos epígonos de Marx e pela III Internacional Comunista.

Da mesma forma, há uma subdivisão dentro do idealismo que se diferencia de ambos os tipos de materialismo. A primeira destas subdivisões é o “idealismo racionalista”, compreendendo aí tanto Kant e Hegel, quanto Descartes e Leibniz e o empirismo de Locke e Berkeley. A outra parte desta subdivisão é a do “idealismo irracionalista” incluindo aí o “pensamento contrailuminista alemão do século XVIII (inclusive o romantismo), Hume, Nietzsche, a *Lebensphilosophie* de Dilthey, o vitalismo de Bergson e Klages e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger” (RUSH, 2008, p. 37).

Esta última corrente será tratada de forma mais imediata nos próximos parágrafos. A partir de então será possível avançar até o “idealismo racionalista” e posteriormente às diferenças entre o materialismo dialético e o materialismo vulgar, para que se possa compreender as posições intelectuais da teoria crítica nos seus primórdios. Qual o sentido de iniciar a presente dissertação com um debate sobre o racionalismo e o irracionalismo se o intuito é falar do materialismo interdisciplinar e revitalização filosófica do marxismo? O texto “Da discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea” é essencial para demonstrar como a reflexão de Horkheimer sobre a lógica dialética “incorpora *insights* da *Lebensphilosophie* sem rejeitar a razão *tout court*” (ABROMEIT, 2011, p. 303).

Horkheimer se preocupou em expor, no artigo “Da discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea”, o que ele considera idêntico no racionalismo e no irracionalismo, já que estas são correntes idealistas e, portanto, estariam em oposição ao materialismo. Segundo o autor: “tanto a filosofia da consciência, o racionalismo cartesiano e o empirismo inglês, quanto também a moderna ‘visão de mundo’ irracionalista têm caráter idealista”. Em suma, tanto os “poderes psíquicos”, as forças da “alma” e do “espírito” das teorias irracionalistas que pretendiam revelar uma “verdade eterna”, quanto o “trabalho abstrativo” do racionalismo pretendem “proporcionar ao homem uma olhadela na essência constante ou nos fundamentos do mundo” (HORKHEIMER, 2015, p. 100).

O filósofo do materialismo interdisciplinar compreende o racionalismo e o irracionalismo como correntes intelectuais identificadas com a tradição idealista. Seu mérito está em tratá-las dialeticamente, pois, segundo Wiggershaus (2002, p. 31), o filósofo integrava na sua teoria crítica e ao materialismo histórico “a psicanálise e certos temas de

filósofos críticos da razão e da metafísica, tais como Schopenhauer, Nietzsche e Klages (...). O teórico crítico fez uma diferenciação entre o irracionalismo filosófico e o irracionalismo ideológico – para evitar identificar o primeiro diretamente ao fascismo, como procedem alguns autores marxistas – além de não descartar a vasta aplicabilidade das teorias tradicionais, como procede o irracionalismo filosófico. Em suma, racionalismo e irracionalismo são tratados como teorias metafísicas segundo as quais, resumidamente nos termos do filósofo, de um lado: “toda ordem do mundo deriva do pensamento” (HORKHEIMER, 2015, p. 104), no caso do idealismo racionalista.

Já no caso do idealismo irracionalista, ele afirma a impossibilidade de acessar a completude dos fenômenos objetivos através da razão humana. A filosofia da vida (*Lebensphilosophie*), considerada pelo autor uma corrente irracionalista, sublinha por exemplo que “elementos abstratos”, adquiridos através de “análise conceitual” típicas da filosofia racionalista, não coincidem com o “objeto vivo”. Para essa filosofia da vitalidade, segundo o autor, “das somas dos traços de um desenho ainda não resulta a imagem” (HORKHEIMER, 2015, p. 110).

A filosofia da vida nega totalmente o valor do trabalho lento e progressivo da análise para fins de conhecimento real; o ato de intuição, que só é possível em determinados momentos, é para ela o único meio de conhecimento da filosofia. Sua metodologia é radical (HORKHEIMER, 2015, p. 110).

Racionalismo e irracionalismo possuem em comum o fato de deixarem fatalmente de lado “a situação histórica e as tarefas teóricas nela expostas”. Ambas as escolas ignoram o fato de que, segundo o autor: “a importância histórica de certos conhecimentos depende, ao contrário, das lutas sociais do referido período” (HORKHEIMER, 2015, p. 101-105). Em sua teoria crítica, o filósofo visa superar os erros do pensamento abstrato, seja ele referente ao fato bruto e imediato, seja ele referente ao pensamento ou a intuição. Por meio da tentativa de compreender “as categorias isoladas como dependentes de um processo que lhes dá origem”, este processo originário é entendido como “o processo social de vida”, no qual todos os indivíduos estão entrelaçados (HORKHEIMER, 2015, p. 119).

Assim sendo, ele enxerga que a teoria tradicional se trivializou, tanto no seu método quanto no seu conteúdo, quando abandonou o tratamento adequado do processo social: “O fato de ter a ciência se fechado contra um tratamento adequado dos problemas relacionados com o processo social causou uma trivialização de método e de conteúdo”

(HORKHEIMER, 2015, p. 9).

Segundo a avaliação de Horkheimer (2015, p. 104) “o pensamento exerce sua influência destrutiva” tanto no racionalismo, quanto no irracionalismo. Como isso ocorre? Por um lado, o racionalismo destrói a totalidade de seu objeto quando ele “transforma o mundo e deixa atrás um mecanismo” (KLAGES apud. HORKHEIMER, 2015, p. 106). A análise indutiva distancia o pensamento do objeto original. O racionalismo reduz o mundo a “relações mensuráveis” (HORKHEIMER, 2015, p. 109) ao dividi-lo em quantas partes possíveis e necessárias para explicá-lo de maneira clara e distinta, a partir de alguns poucos princípios gerais. Segundo o filósofo Russell, ao apresentar resumidamente as três regras do método cartesiano, ele diz justamente que:

A primeira [regra] consiste em nunca aceitar coisa alguma, salvo ideias claras e distintas. Em segundo lugar devemos dividir cada problema em tantas partes quantas sejam necessárias para resolvê-lo. Em terceiro, os pensamentos devem seguir uma ordem, do simples para o complexo, e onde não exista ordem devemos estabelecer uma. A quarta regra afirma que devemos sempre verificar tudo cuidadosamente para nos assegurar de que nada foi negligenciado. Esse foi o método que Descartes utilizou para aplicar a álgebra aos problemas geométricos, criando assim o que hoje chamamos de geometria analítica (RUSSELL, 2017, p. 256).

Em síntese, confiando estritamente no conhecimento científico e buscando a máxima aplicabilidade operacional, a teoria tradicional acaba em abstrações. Ela não considera o todo social que permeia e influencia os problemas, as situações e o escopo nos quais a ciência é aplicada. Esse erro conduz tanto ao desconhecimento dos verdadeiros fins humanos da ciência, quanto de seus impactos no todo social e na vida dos homens. Apesar de toda a exortação à lógica e à razão da teoria tradicional, em alguma medida ela torna-se abstração, justamente quando se recolhe no *cogito* e não se ocupa da gênese social, do todo social que é justamente a base do pensamento que permeia a organização da experiência pelo pensamento cientificista.

Esta tese parece antecipar tanto o livro *Eclipse da Razão*, no qual Horkheimer busca “uma descrição crítica de como a razão colapsa na irracionalidade através de uma ênfase em questões instrumentais” (JEFFRIES, 2018, p. 372), quanto uma das conclusões da *Dialética do Esclarecimento*: a de que o mito antigo já era esclarecimento e na modernidade o próprio esclarecimento acabou por regressar ao mito. Por fim, a teoria tradicional considerou que “o sistema ou a soma de toda uma série de disciplinas científicas” equivaleria à “imagem da realidade” (HORKHEIMER, 2015, p. 109). Em

outras palavras, que “o inexorável ímpeto da razão instrumental – inclusive o método científico, a matemática e a lógica formal – faz com que essa imagem distorcida seja vista como a única representação verdadeira do mundo” (JEFFRIES, 2018, p. 373).

Contudo, o êxito espetacular da ciência em suas aplicações tecnológicas tem suscitado um perigo de outra espécie. Pois muitos chegaram a pensar que não existe literalmente nada que o homem não possa conseguir se os seus esforços forem adequadamente dirigidos e aplicados. Os grandes avanços da tecnologia moderna dependem da colaboração de muitas mentes e muitas mãos, e para aqueles cuja tarefa é iniciar novos projetos deve parecer, na verdade, que os seus poderes não têm limite. Tende-se a esquecer que todos esses projetos envolvem esforços humanos e devem servir a fins humanos. nessa esfera, o nosso mundo está ameaçando ultrapassar as medidas (RUSSELL, 2017, p. 222).

Por outro lado, o irracionalismo nega a possibilidade de qualquer progresso, bem como renuncia à mediação entre o interesse dos indivíduos em si próprios e o interesse no todo. Assim ele nega “o direito à autoconservação e vê no todo diretamente o sentido e a meta de toda ação humana (...) a dedicação incontrolada do indivíduo ao todo”, concepção bastante distinta daquela do “estágio econômico desaparecido” do capitalismo de livre mercado, no qual os “indivíduos esclarecidos” buscavam a “simples manutenção da vida” (HORKHEIMER, 2015, p. 122-123). Horkheimer argumenta que os irracionalistas prefeririam, na verdade, “voltar à forma pré-capitalista da sociedade”, eles negam quaisquer explicações racionais em prol da intuição, da vontade, do desejo, do salto de fé etc. Em suma, tal corrente antirracionalista e crítica da modernidade “quer substituir o empenho do conhecimento na busca da verdade pela simples intuição, pela visão imediata ou, ainda, pelo entusiasmo afirmativo” (HORKHEIMER, 2015, p. 111-114).

O irracionalismo pretende apanhar a imagem de “processos vivos” que não estão vinculados à reconstrução intelectual dos resultados da análise, muito menos estariam vinculados à reflexão quanto ao seu próprio fim último. O irracionalismo visa, pelo contrário, apanhar os “processos vivos” por meio da “experiência direta” (HORKHEIMER, 2015, p. 123) que abdica da mediação entre indivíduo e seus interesses privados e o todo social.

Isso acaba gerando a consequência de que a ação política e social “não ocorrerá com respeito às reais necessidades humanas”. Conforme pensava o autor, ao irracionalismo é impossível a confirmação prática da teoria, portanto, para essa filosofia é impossível a realização da tarefa materialista à qual se propõe Horkheimer, qual seja: a de superar a

contradição latente na sociedade de sua época, a contradição entre o interesse individual, a busca cega dos interesses privados e os interesses da comunidade (HORKHEIMER, 2015, p. 123). Quanto a esse ceticismo do irracionalismo, o autor argumentou que: “O experimento, aquela prova prática da teoria, não é reconhecida [pelo irracionalismo]. Passa por impossível a confirmação da ciência pela técnica, do pensamento pela ação” (HORKHEIMER, 2015, p. 106).

Para Horkheimer, da circunstância válida de que o método racionalista distancia o pensamento do objeto original, a filosofia da vida, mais do que tirar uma conclusão errônea de tal limitação racionalista, não é capaz “de tirar daí qualquer conclusão progressista”, pelo contrário, irá assumir a posição reacionária e cética segundo a qual “o conhecimento adquirido por conceitos é totalmente inútil para descobrir a verdade” (HORKHEIMER, 2015, p. 111-114). Já a teoria crítica do filósofo retira das limitações da teoria tradicional justamente suas conclusões progressistas.

Desta maneira, porém, o espírito se movimenta, não para a frente, mas para trás: não se abole o trabalho intelectual vazio em muitas ciências em favor do emprego de todas as forças espirituais produtivas nos reais interesses dos homens, apenas se simplifica o pensamento (...) a violenta simplificação do pensamento anda junto com sua propagação entre as massas. O mesmo é válido para os outros momentos da visão irracional do mundo” (HORKHEIMER, 2015, p. 114).

A filosofia social e dialética de Horkheimer faz contraponto e sintetiza ambas as correntes idealistas, pois cada uma delas, a seu próprio modo, se abstém de um conhecimento mais profundo do processo social, ao qual se dedica o autor. Desta forma, o método materialista dialético é visto como capaz de satisfazer e refutar ambas as teses, tanto a do racionalismo quanto a do irracionalismo. Isso porque seu método dialético é “o conjunto de todos os meios intelectuais de tornar os momentos abstratos, adquiridos pela inteligência disjuntiva, aproveitáveis para a imagem do objeto vivo”. Neste sentido, quando o conceito é pensado de forma totalmente isolada, como o quer o racionalismo, ele adquire sentido fixo. Por outro lado, quando está numa estrutura de “pensamento complicada” e dialética, ele ganha no todo uma função específica. Diferente de quando é considerado apenas por si mesmo, o conceito quando se objetiva de forma concreta e viva é afetado em seu conteúdo: “Os conceitos, quando se realizam, são sempre elementos de linhas teóricas de pensamento e não mais símbolos isolados” (HORKHEIMER, 2015, p. 111-112).

A teoria crítica em 1930, como veremos, tampouco ousa negar a vasta

aplicabilidade da teoria tradicional, mas sim dar relevância social à ciência. Para essa teoria crítica, os princípios e regras distintivas do pensamento tradicional, como a “lógica do entendimento” e o princípio de identidade “não são simplesmente erradicados na lógica dialética”. Os conceitos abstratos e de relações fixas da teoria tradicional devem constituir “o material à disposição da reconstrução teórica de processos vivos”. Seria impossível, especialmente para uma teoria crítica herdeira do materialismo dialético, negar que as abstrações da teoria tradicional partem de “eventos reais” e, justamente por isso, ela se distingue do mito e da fantasia, tanto pela sua origem na observação da *physis*, quanto pela sua “praticabilidade” na modernidade, o que a coloca numa “relação positiva com a realidade”. O autor admite que é da exatidão dos produtos da análise, que se utiliza do método indutivo – “do específico para o geral” – que “depende a fidelidade do reflexo ideativo da realidade” (HORKHEIMER, 2015, p. 111-113).

O filósofo não nega a relação positiva da teoria tradicional com a realidade, ou seja, sua aplicabilidade. Contudo, essa aplicabilidade indubitável é válida apenas nos casos em que o pensamento precisa apreender aquilo que se repete nos acontecimentos. Em outras palavras, a teoria tradicional é suficiente apenas para aquelas atividades que “dependem da relativa imutabilidade de situações naturais e sociais”. Por outro lado, quando a evolução da pesquisa individual não realiza seus esperados “milagres” e não é mais suficiente; quando a forma social do período liberal antes considerada como estática e imutável começa a vacilar, o “processo mecânico falha perante o conhecimento da história” (HORKHEIMER, 2015, p. 113). Assim sendo, por vezes, deve-se recorrer ao imprescindível “saber analítico”, à teoria tradicional, mas sabendo de antemão que o modo de investigação (*Forschung*) e modo de representação (*Darstellung*) são fundamentalmente distintos, assim como a ciência e a filosofia, apesar de sua intrínseca relação desde a antiguidade.

Para a filosofia social, a importância histórica e a verdade de uma teoria se consagram somente quando a teoria é colocada à prova na realidade social, por meio da prática. Quando é testada, não estritamente no ambiente ideal e controlado do laboratório, mas frente às condições materiais reais e sociais que, como todo pensamento verdadeiro, comportam contradições. A nova filosofia social pretendida por Horkheimer em 1930 não espera milagres da “simples evolução da pesquisa individual”, tampouco acredita que a forma social de sua época é estática, natural e imutável.

A teoria crítica horkheimeriana em seus primórdios condena o individualismo e afirma que a transição para o conhecimento da situação social se caracteriza “menos pelo

fato de que um único sujeito revisa suas ideias do que pelo fato de que a teoria correta está sendo adotada por camadas sociais” suficientemente preparadas para colocar a teoria em prática através da sua “posição no processo de produção” (HORKHEIMER, 2015, p. 120-121).

Em suma, o autor, na década de 1930, já afirma a necessidade da solidariedade, que nesse período significou a “consciência da inutilidade do esforço individual no mundo presente” (HORKHEIMER, 2015, p. 121). Isso determinou a “direção dos passos individuais” para o reconhecimento e aceitação de uma teoria que não é simplesmente o “anseio de verdade”, mas sim “a situação psíquica do indivíduo”, que por sua vez é derivada de sua posição social e, portanto, do “destino do sujeito cognoscente no ambiente social” (HORKHEIMER, 2015, p. 104-105). Em outras palavras: “O sentido correto de juízos históricos isolados sobre as coisas humanas só é obtido na sua relação com o todo” (HORKHEIMER, 1975, p. 162).

Para Horkheimer, tanto o objeto quanto o sujeito são mediados e não naturais, pois o materialismo dialético entende como sujeito do pensamento “não outra vez um abstrato como a essência homem, mas a cada vez homens de uma determinada época histórica”. Para Horkheimer, “todo indivíduo tem sua natureza”, principalmente nos períodos de “florescimento do capitalismo”, nos quais o indivíduo foi capaz de “melhorar amplamente sua posição através das suas considerações particulares, decisões e empreendimentos”. Contudo, a natureza humana é condicionada socialmente de um modo que não é passível de ser explicada pelo método científico tradicional (HORKHEIMER, 2015, p. 115-120). Ele vai expressar da seguinte forma sua epistemologia social:

Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo (HORKHEIMER, 1975, p. 133).

Aqui os “juízos isolados” podem ser lidos como as ciências especializadas, enquanto “o todo” é a representação do ambiente social que é afetado ao mesmo tempo que permeia e influencia as teorias tradicionais sem, contudo, nunca ser considerado e investigado por elas. O indivíduo afeta e é afetado pelo todo social no qual vive, ambos não possuem verdades imediatas e conceitos fixos, mas são mediados pelo caráter histórico de ambos: pelo caráter histórico do que é percebido e pelo caráter histórico do indivíduo que

percebe seu entorno e que sabe ser percebido por outros. Quando os “juízos isolados” são mantidos apartados do todo, há duas possibilidades: ou eles próprios tornam-se abstratos e servos de fins irracionais ou a irracionalidade do todo social é ideologicamente velada por ele como algo natural, aqui é justamente o ponto no qual o racionalismo parece esbarrar no irracionalismo ideológico ou, ao menos na sua apologia inconsciente pois, para Horkheimer, "todas as partes da natureza que não podem ser calculadas e formalizadas estão fora da imagem científica do mundo do Iluminismo." (JEFFRIES, 2018, p. 373). A consequência disso é uma razão apartada da reflexão e incapaz de diagnosticar e denunciar a irracionalidade do sistema político e econômico vigentes.

O materialismo dialético do filósofo alemão em 1930 “não se alia a nenhuma das partes em disputa”, quais sejam: o racionalismo e o irracionalismo, pois, segundo o filósofo crítico, a “arenga cética” sobre a “necessária impotência” do pensamento teórico é igualmente tão falsa quanto “a opinião de que ela tem uma força irresistível”. Em suma, para o autor, escapa a ambas as metafísicas, o fato de que “todo conhecimento é influenciado pelos homens que os produzem”. Em outras palavras, que a verdade ou falsidade de uma teoria “não é determinada apenas pelo anseio de verdade”, desvinculado das condições objetivas e materiais ou pelo *cogito* solipsista, “mas também por toda situação psíquica do indivíduo, e esta deriva do destino do sujeito cognoscente no ambiente social” (HORKHEIMER, 2015, p. 101-105).

As convicções infundadas de uma época não costumam ser destruídas apenas pelo pensamento; enquanto são sustentadas por resistentes forças sociais, o conhecimento pode assaltá-las o quanto quiser: não se destrói o fetiche, mas a testemunha que se opõe a ele (...). O pensamento que revela a irracionalidade só permanece vitorioso se as forças que sustentam uma ideologia perdem em eficácia também por outras razões. A teoria é apenas um elemento no processo histórico, sua importância só pode ser definida, em cada caso, em conexão com uma situação histórica circunscrita (...). Não se pode fixar de uma vez por todas o poder do pensamento na história, tampouco suas categorias determinantes e sua estrutura (HORKHEIMER, 2015, p.108).

Segundo Horkheimer, o debate racionalista tradicional de sua época, “o velho racionalismo e empirismo” não atinge diretamente o idealismo, cujo cerne é a crença na capacidade do homem partir de si mesmo, *a priori*, por meio de “qualidades interiores” apartadas da realidade social em que vive, para então ser capaz de acessar a "essência original” do universo. Portanto, ambos – o racionalismo e o irracionalismo – estão em contradição com o materialismo e se identificam com a metafísica. “Em todo caso, o caráter

idealista significa que racionalismo e irracionalismo, como correntes intelectuais, ostentam uma das contradições mais decisivas entre eles e o materialismo” (HORKHEIMER, 2015, p. 100-102).

Para o filósofo materialista, tanto a abstração da “filosofia da consciência” e a intuição irracionalista, não “são capazes de estabelecer uma relação do indivíduo com a estrutura permanente do ser”. Segundo o autor, o velho racionalismo e o empirismo possuem tanta razão para se oporem à filosofia da vida quanto esta possui razões para estar contra aqueles. Pois, por um lado, “a representação do pensamento através da filosofia da consciência tornou-se abertamente insustentável” e o racionalismo é considerada pelo autor como “o pensamento, acerca do qual muitas vezes (...) não se sabe claramente se faz parte de um determinado sujeito isolado ou de uma anônima ‘consciência em si’”. Por outro lado, a crítica irracionalista ao racionalismo ultrapassa o alvo e “continua tão anistórica quanto a teoria que ela combate” (HORKHEIMER, 2015, p. 103-104).

(...) não deveria ser nenhuma surpresa que a crítica da filosofia da consciência também serviu como o ponto de partida do seu projeto sobre a lógica dialética em 1930 (...) Os elementos mais novos e importantes que apareceram em 1930 foram a identificação não ambígua (*unambiguous*) de Horkheimer de ambas as tradições dominantes do início da filosofia moderna – racionalismo e empirismo – com a filosofia da consciência (...) Horkheimer argumentava que ambos, racionalismo e empirismo, fundam-se nos mesmos pressupostos lógicos tradicionais que caracterizam a filosofia da consciência como um todo (...) Após Horkheimer haver identificado o *ego cogito* hipostasiado como um pré-requisito lógico crucial tanto do racionalismo quanto do empirismo, ele então estava apto a criticar a filosofia da consciência como idealista e contrastá-la com sua própria posição materialista (ABROMEIT, 2011, p. 304, 305).

Seguir os rastros da filosofia irracionalista é algo no mínimo vertiginoso, já que é próprio destas posições filosóficas serem “extremamente diversificadas” e afeitas a “mudarem rapidamente”. Algo que ainda ontem parecia uma característica definidora da posição do irracionalismo “hoje parece a ele mesmo refutável” (HORKHEIMER, 2015, p. 101). Contudo, pode-se considerar de forma geral que uma das principais características do irracionalismo é ser uma filosofia de diagnóstico e uma crítica exacerbada à modernidade e ao individualismo liberal, inspirada principalmente na visão de mundo de Nietzsche e em seu “anarquismo aristocrático” (RUSSELL, 2015, p. 961), devedora da tradição romântica europeia. Tais correntes irracionalistas posicionam-se filosoficamente como reação sem mediação, tanto ao racionalismo cartesiano, ao iluminismo francês, quanto à filosofia

crítica transcendental de Kant e à lógica dialética de Hegel.

O teórico alemão não se restringe a criticar negativamente o irracionalismo filosófico, pelo contrário, ele aponta os méritos desta tradição filosófica crítica da modernidade e – mais importante ainda – a diferenciá-la do irracionalismo ideológico do Nacional-Socialismo. Ela será considerada progressista em alguns aspectos, especialmente após 1940, no que tange à filosofia de Nietzsche e à filosofia da vida de Dilthey e Bergson, pois eles enxergavam o racionalismo como o “pensamento abstratamente decomponível, comparativo, explicativo, generalizador, enfim, como análise. Neste ponto a crítica contém igualmente um argumento justificado; pois, de fato, uma série de sistemas racionalistas confundiam este pensamento com a atividade intelectual em geral”. Portanto, é acertada a consideração da filosofia da vida quando diz, segundo o autor, que “através dos conceitos se designam momentos abstratos do objeto” (HORKHEIMER, 2015 p. 109). Ademais, alia-se à concepção irracionalista de que o pensamento destrói seu objeto a censura à tendência individualista presente no racionalismo cartesiano.

Esta concepção não só visa a atitude de um homem que, incapaz de entregar-se aos grandes valores da vida, desfia abstratamente, por debilidade e ressentimento, as experiências entusiasmantes para outros, como também deseja que a depreciação de tudo quanto é grande pela análise seja feita em favor do indivíduo indiferente à coletividade e preocupado apenas com a autoconservação. A crítica racionalista é atacada não só porque expõe teorias religiosas, metafísicas ou de outras ideologias do pensamento e o consequente risco de sua decomposição, mas também porque mede normas e valores segundo os fins individualistas (...) O indivíduo tornado absoluto transformou-se amplamente na sua medida para normas e teorias, e com o Eu monádico seus fins respectivos foram hipostasiados. (HORKHEIMER, 2015, p. 121).

Todavia, essas filosofias tendem a negar que a totalidade do real possa ser compreendida através da racionalidade humana, “a razão não pode ser aplicada universalmente, mas apenas a um campo limitado de coisas” (HORKHEIMER, 2015, p. 101), o irracionalismo solapa as bases racionais e substitui a razão e o entendimento por alternativas como a fé, o sentimento, a intuição, a vida, a vontade. Em suma, não é a racionalidade e a consciência que regem as ações humanas e a história, mas o inconsciente, a irracionalidade ou a pura vontade. O irracionalismo não aceita a contradição ou as diferenças socialmente condicionadas que, no período liberal, foram “negadas dogmaticamente” mas que pelos irracionalistas serão “enaltecidas como sendo impostas e tendo origem divina, como no tempo da escravidão” (HORKHEIMER, 2015, p. 122).

“Estas antíteses são vistas pelo lado irracionalista” (HORKHEIMER, 2015, p. 101), muito bem expresso no seguinte trecho de Wilhelm Scherer, citado diretamente por Horkheimer em seu artigo:

Frente ao cosmopolitismo, a nacionalidade; frente à formação artificial, a força da natureza (...) frente à busca do novo, o respeito pelo antigo (...) frente ao raciocínio e conclusão, a alma e a ideia; frente à fórmula matemática, o orgânico (...) frente à regra, força criativa inata; frente ao mecânico, o 'vivo'. (HORKHEIMER, 2015, p. 101)

Se um filósofo como Hegel postula a identidade entre o real e o racional quando afirma, em sua *Filosofia do Direito*, que “o real é racional e o racional é real”, os irracionalistas lhe contrapõem a irracionalidade do real e a irrealidade do racional. Aqui, em terreno movediço irracionalista, as “[f]orças da alma ou do espírito devem revelar uma verdade eterna” (HORKHEIMER, 2015, p. 100), e para atingir tal objetivo “quanto mais retrógrada a consciência, quanto mais primitiva, tanto melhor”. Autores como Klages, para os quais a saída do mito, da superstição e fantasia “constitui apenas a vantagem discutível do ‘civilizado’” (:HORKHEIMER, 2015, p. 107), estão na contramão do que concebeu uma larga tradição filosófica ocidental desde a antiguidade grega, através do conceito de *logos*, considerado como o protoconceito de razão.

Segundo Russell, em sua *História do Pensamento Ocidental*, a civilização ocidental surge das fontes gregas e se diferencia de outras civilizações, em específico, por causa da tradição filosófica e científica que se inicia em Mileto, com os filósofos da *physis* há mais de 2.500 anos. O cerne de tal tradição e a noção predominante que percorre toda a filosofia antiga é o *logos*: “termo que tem a conotação, entre outras, de ‘palavra’ e ‘medida’”. Portanto, o discurso filosófico e a investigação científica estão intimamente vinculados. A doutrina ética surgida desse vínculo vê o bem no conhecimento, objeto da investigação desinteressada” (RUSSELL, 2017, p. 18).

Na antiguidade, reflexão filosófica e investigação científica estiveram interligados e se complementavam. Da observação, especulação e reflexão filosófica nascem as outras ciências específicas. Esse fato trazia para a ciência o componente ético, relativo aos fins últimos, que faltava à prática científica na contemporaneidade de Horkheimer, bem como trazia à filosofia o componente prático, que muitas vezes lhe falta em meio a considerações gerais e abstratas. Já na modernidade, as investigações científicas são apartadas da filosofia e passam a ser financiadas e guiadas pelos interesses práticos dos patrocinadores ou do

Estado, perdendo seu caráter ético e de investigação desinteressada, apartando-se das perguntas fundamentais sobre seus fins últimos.

Há na filosofia irracionalista justamente uma recusa a esta visão de razão ordenadora e harmoniosa, herdada dos gregos antigos. Assim como uma desconfiança frente à objetividade que, mesmo quando admitida, é inacessível e marcada por um forte relativismo e perspectivismo “em que todos os gatos são pardos, em que todos os conhecimentos são puramente relativos” (LUKÁCS, 2020, p. 550). Nietzsche, por exemplo, foi um “individualista apaixonado” que acreditava nos heróis e para quem a perspectiva “[d]a miséria de uma nação inteira (...) é de menor importância do que o sofrimento de um grande indivíduo” (RUSSELL, 2015, p. 964). Portanto, os males sociais gerais que recaem sobre os “fracos”, socialmente identificados com a maioria, não passam de um sacrifício ou tributo menor a ser pago para o triunfo das minorias socialmente “fortes”, que devem prevalecer sobre os fracos e ressentidos.

Para Rush, por exemplo, é possível que a totalidade dogmática do irracionalismo esteja “politicamente relacionada com o fascismo, pois, tende a sacrificar a ‘individualidade crítica’ a uma ‘irrefletida e mística absolvição no *Volk* (povo)”, e uma vez absorvido no povo e abolida a individualidade crítica, resta apenas a apologia dos grandes homens e heróis de turno, resta o sacrifício ao líder (*Führer*), à totalidade e às estruturas de poder (RUSH, 2008, p. 54). Os representantes do irracionalismo, apesar de não identificados por Horkheimer com o nazifascismo, são indireta e genericamente descritos como os “defensores da desigualdade (...) adutores da cegueira na natureza e na sociedade” (HORKHEIMER, 2015, p. 81), bem como, considera o irracionalismo como um “empecilho à reformulação da sociedade”, uma filosofia que está contra a “organização do mundo” (HORKHEIMER, 2015, p. 136). Segundo a “História da Filosofia Ocidental” de Russell:

(...) uma profunda revolta – tanto no plano filosófico quanto no plano político – contra os sistemas tradicionais de pensamento, política e economia deu origem a ataques voltados a numerosas crenças e instituições vistas, até então, como inexpugnáveis. Essa revolta assumiu duas formas muito distintas: uma romântica e outra racionalista. (Emprego os termos em sentido amplo.) A revolta romântica passa de Byron, Schopenhauer e Nietzsche a Mussolini e Hitler; a racionalista tem início com os filósofos franceses da Revolução, passa, de modo um tanto brando, aos radicais filosóficos da Inglaterra, adquire forma mais profunda em Marx e culmina na Rússia soviética. (RUSSELL, 2015 p. 911).

Essa teoria romântica contra iluminista não enxergava a desigualdade como algo que deveria ser abolido. Em geral, essa filosofia considera que a dominação é a essência e a natureza do social, independente da época e do regime no qual se vive. Como aponta Nietzsche, em sua *Gaia Ciência*: “Onde alguém domina, existem massas: onde existem massas, há uma necessidade de escravidão. Onde há escravidão, os indivíduos são em número pequeno, e têm contra si o instinto de rebanho e a consciência” (NIETZSCHE, 2012, p.119). O irracionalismo, a crítica da modernidade, é uma filosofia cética com relação à razão e à história. Para Nietzsche, por exemplo, não basta a denúncia da razão, à qual prestam louvores os iluministas liberais e revolucionários de sua época, mas se faz necessário e urgente “colocar as categorias de história e de razão de certa forma em crise, e desconstruí-las” (LOSURDO, 2016, p. 28). Para o filósofo do martelo, “o pensador suprahistórico esclarece para si mesmo toda a história dos povos e dos indivíduos a partir dela mesma (...) ahistórico e o suprahistórico são os antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico, contra a doença histórica” (NIETZSCHE, 2003, p. 11,64).

Tal filosofia se exime de relegar qualquer crédito à possibilidade do conhecimento racional e seu progresso, conseqüentemente escarnece tanto da teoria quanto desconfia e desacredita dos movimentos práticos de emancipação, como a Revolução Francesa e seus ideais de justiça, liberdade e igualdade, realizados apenas formalmente como princípio constitucional. O próprio Nietzsche, por exemplo, viu com maus olhos a sublevação excessivamente popular da Revolução Francesa, em especial a Comuna de Paris: “foi apenas a Revolução Francesa que pôs o cetro, de maneira total e solene, nas mãos do ‘homem bom’ (da ovelha, do asno, do ganso e de todos os irremediavelmente rasos, ruidosos e maduros para o hospício das “ideias modernas”)) (NIETZSCHE, 2003, p. 176).

Vimos Nietzsche afirmar a impossibilidade de declinar a moral no singular. Isso vale em certo sentido também para a história. É apenas uma ficção o sujeito unitário que frequentemente lhe é atribuído: a Humanidade não tem fins comuns, “não progride, nem existe”. Partindo, como muitos de seus contemporâneos, da denúncia do ciclo revolucionário que vai de 1789 a 1848 e dos movimentos protossocialistas até a Comuna de Paris, o filósofo critica fortemente as principais categorias teóricas de tal tradição: homem como tal, progresso histórico, *égalité* [igualdade] (LOSURDO, 2016, p. 49).

O irracionalismo é identificado historicamente por Hobsbawm com movimentos não tradicionais da direita radical, que surgiram inicialmente em vários países europeus do século XIX como uma reação tanto ao liberalismo e à transformação acelerada e traumática da sociedade sob o capitalismo, quanto à ascensão e fortalecimento do movimento dos

trabalhadores, possibilitado acidentalmente pela democracia parlamentar liberal (HOBSBAWM, 1995, p. 157). Mais tarde, ao longo do século XX, especialmente na década de 1930, após o grande *crash* da bolsa de valores norte-americana, essa filosofia tornou-se ainda mais reacionária devido às condições históricas e econômicas. Ela se desenvolveu, amadureceu e enraizou-se na Europa profundamente afetada pela guerra mundial e pela crise econômica, especialmente na recentemente derrotada e humilhada Alemanha. Esse fato deu origem aos movimentos extremistas da ultradireita (xenofóbicos, antiliberais, anticomunistas e antisemitas), como o fascismo de Mussolini e o Nacional-Socialismo de Hitler, “defensores do sangue e do solo e dos valores antigos que a modernidade estava destruindo” (HOBSBAWM, 1995, p. 167).

Ainda que o sistema que prevaleceu no regime hitlerista fosse mundialmente reconhecido como capitalista, era uma nova forma de capitalismo na qual o Estado exercia forte controle do mercado e das liberdades individuais, era um capitalismo reformado e de planejamento, orientado para uma economia de guerra. Contudo, paradoxalmente, sua concepção filosófica de fundo, o irracionalismo, apesar de todo o avanço tecnológico belicista, agia através do mito do homem ariano, da evocação do antigo Império Romano, da mitologia nórdica, do racismo, antisemitismo, bem como, por meio de outros “dois aspectos principais (...) os ataques ao pensamento e ao individualismo do período liberal” (HORKHEIMER, 2015, p. 101), pois o irracionalismo está preocupado com os impulsos não-individuais que escapam ao racionalismo, por isso condena a forma de pensar liberal que corresponde à lei da vantagem econômica, bem como, “combate o interesse próprio e o raciocínio” (HORKHEIMER, 2015, p. 122).

O mesmo é válido para os outros momentos da visão irracionalista do mundo. A negação do indivíduo em favor da comunidade apenas concebida substitui, em amplas camadas burguesas, a falsa consciência de sua pretensa autonomia individual por reflexões sociais principiantes; o enaltecimento de uma sociedade que, apesar de sua riqueza de matérias-primas e meios de produção, só engendra penúria e constante perigo de guerra, e a luta feroz contra qualquer tentativa de melhorá-la contém, involuntariamente, a confissão de que esta casa da humanidade é uma prisão. O retrocesso causado pela repulsa geral contra o pensamento contém a correção de uma progressividade que já se havia convertido no seu contrário (HORKHEIMER, 2015, p. 114).

De maneira geral, no caso da filosofia da vida de Dilthey e Bergson, isso se expressa, segundo Horkheimer, pela noção segundo a qual o pensamento individual e solipsista destrói ou deturpa o objeto vivo sobre o qual reflete. A conclusão disso é que,

para chegar à verdade, esse pensamento conceitual seria inútil. “A filosofia da vida declarou, desde o início, que todos os grandes problemas humanos se subtrairiam à autoridade do pensamento e poderiam ser irremediavelmente deturpados pela razão”. Os filósofos da vida combatiam a concepção racionalista segundo a qual todo conhecimento emana do “sujeito pensante e observador”, em prol da concepção segundo a qual “as estruturas encontradas nos objetos (...) são fundamentadas objetivamente” (HORKHEIMER, 2015, p. 102-104).

Porém, as estruturas dos objetos são inacessíveis, em sua totalidade e vitalidade, para a razão analista do homem. Esta crença expressa, segundo Horkheimer, a ideia da inacessibilidade conceitual dos objetos “vivos”. Os objetos vivos, frente ao esforço conceitual do pensamento, “escondem sua verdadeira essência”. Assim sendo, é papel da intuição “penetrar no centro do acontecimento vivo”, sem qualquer identificação pela tomada de posição prática ou teórica. Em suma, ao esquecer a tensão, considerada inevitável por Horkheimer, entre conhecimento e objeto, a filosofia da vida torna-se uma filosofia da identidade anistórica como a teoria racionalista que ela mesma pretendia combater. (HORKHEIMER, 2015, p. 102-104). Segundo a filosofia da vitalidade que criticou a razão e a modernidade:

Quem quer que submeta fatos importantes à análise conceitual irá destruir seu objeto e substituí-lo, no fim, por uma triste caricatura. Então, a única possibilidade de compreensão é constituída, não pelo julgamento crítico, mas, ao contrário, pelo entregar-se ao conteúdo vivo (HORKHEIMER, 2015, p. 102).

Alguns filósofos podem até constatar corretamente as contradições, as falhas e limites do racionalismo. Bem como, podem constatar acertadamente o fracasso das promessas do Iluminismo e da excessiva confiança no progresso e no poder humano de realizar seus ideais na prática. Contudo, das insuficiências do racionalismo frente aos problemas da sociedade moderna, o irracionalismo “tira disso as conclusões erradas” (HORKHEIMER, 2015, p. 136) e não-dialéticas. Segundo o autor, o irracionalismo, ao confundir a simples aceitação mecânica de uma “falsa crença numa verdade imediata” com a distinta e necessária “afirmação correta da estrutura própria da realidade”, ele acaba ultrapassando o alvo racionalista com sua crítica (HORKHEIMER, 2015, p. 104). Vulgarmente falando, o irracionalismo parece jogar “o bebê fora junto com a água da banheira”. Pois, ao criticar a decadência moderna, ao mesmo tempo ele irá admitir a

impossibilidade tanto do conhecimento verdadeiro e sua utilidade baseado na razão – suplantada agora em suas formulações, seja pela pura intuição, pela vontade, seja pelo desejo ou o inconsciente – quanto irá abdicar completamente do trabalho teórico para a participação na construção de uma futura organização racional da sociedade e, conseqüentemente, da emancipação social a qual Horkheimer compreende como surgindo de uma organização racional da vida social.

Apesar de assumir a aparência de uma força abstrata e impessoal, a autoridade imposta aos indivíduos pela economia capitalista permanece irracional, segundo Horkheimer, porque aquela economia ainda é dominada por interesses particulares e não é guiada por um plano racional baseado nas necessidades e interesses de todos. (ABROMEIT, 2011, p. 291).

Portanto, como aponta o historiador Hobsbawm, para os “movimentos dedicados às inadequações da razão e do racionalismo e à superioridade do instinto e da vontade”, a teoria era um ponto fraco que atraía “todo tipo de teóricos reacionários”, sendo a Alemanha “um caso óbvio” (HOBSBAWM, 1995 p. 155). Segundo Horkheimer, o irracionalismo é responsável pelo desprezo para com os intelectuais, pois ataca o pensamento e a teoria, já que, segundo essa concepção, “diante de muitos fenômenos da vida (...), não funciona o modo de observação conceitual; mais ainda, ele destrói seus objetos”, inclusive destrói-se também “a pretensão à verdade”, ainda que permaneçam as “proposições pelas quais elas se impõem”. Desta maneira, as “ideias conceituais”, por si mesmas, são incapazes “de erradicar a superstição mais obscura”. Prova desse desprezo pelo intelectual é a frase de Oswald Spengler, citado diretamente por Horkheimer, na qual logo após identificar “os mundos científicos” com as “bases do socialismo” irá dizer: “(...) Homens de cultura vivem inconscientemente, homens de ação vivem conscientemente” (HORKHEIMER, 2015, p. 101-106). Tal assertiva coaduna perfeitamente com a análise esclarecedora do filósofo Russell acerca do irracionalismo:

Sua tendência [irracionalismo], às custas do intelecto, é de se voltar para a vontade, a impacientar-se com as cadeias de raciocínio e a glorificar certos tipos de violência. Na política prática, é importante como aliada do nacionalismo. Sua propensão, se não toda a sua prática, é a de ser definitivamente contrária ao que em geral chamamos razão; tende, ademais, a ser também anticientífica (...) Veio da Alemanha, sempre mais suscetível ao romantismo do que qualquer outro país, a válvula de escape governamental para a filosofia antirracional da vontade bruta. (RUSSELL, 2015, p. 917).

Max Horkheimer identifica em 1930, no seio da própria sociedade burguesa em decadência, o movimento e a dialética que partiu de sua função progressista na história, cuja força foi tomada da filosofia do iluminismo francês, até seu ocaso, quando assume traços irracionalistas e demagógicos. Assim, a sociedade burguesa passará a ser um entrave ao pleno desenvolvimento humano. Naquela época, anterior à crise de 1929, em que o liberalismo estava em rápido declínio, a censura da filosofia da vida ao pensamento, considerada por Horkheimer progressista em certa medida, foi capaz de expressar que “o modo de vida desenvolvido pela burguesia com auxílio de sua ciência e técnica já se havia tornado insuportável para uma grande parte dela mesma” (HORKHEIMER, 2015, p. 101). Para o autor, a recusa do racionalismo se exacerbou em 1930, “ultrapassando seu apogeu”. Isto seria reflexo da “história da passagem do período liberal da ordem burguesa para o monocapitalista” (HORKHEIMER, 2015, p. 99), muito bem representado pelo regime tecnocrático do *Terceiro Reich*. A burguesia como classe traiu seus próprios princípios e fins racionais. As antigas “ideias progressistas” da revolução francesa tornam-se “estranhas e opostas a seus representantes lógicos”, tais ideais que se “expressam na democracia meramente formal (...) perderam a conexão clara com sua origem” (HORKHEIMER, 2015, p. 82).

Esta dialética [da burguesia] estava inicialmente no centro do trabalho de Horkheimer em suas palestras sobre a história da filosofia no final de 1920 (...) As dimensões filosóficas da dialética da sociedade burguesa eram cruciais para Horkheimer. Ele levou bastante a sério os ideais filosóficos críticos que foram articulados durante a ascensão da burguesia europeia ao longo do início do período moderno, mas ele também veio a crer que esses ideais estavam cada vez mais esvaziados com a consolidação do capitalismo e a gradual transformação da burguesia de oposição em formação social hegemônica nos séculos dezoito e dezenove. (ABROMEIT, 2011, p. 4).

Mais tarde, em 1940, Horkheimer novamente apontou em *Eclipse da Razão* para a "tendência do liberalismo a inclinar-se para o fascismo e dos representantes intelectuais e políticos do liberalismo a fazer as pazes com seus oponentes" (HORKHEIMER, 2015, p. 28). Essa vinculação da burguesia liberal com o nazifascismo é muito bem representada numa breve passagem do jusfilósofo soviético e revolucionário marxista Evguiéni Pachukanis, ao analisar o fenômeno do fascismo na Itália e o nazismo na Alemanha e sua relação com a burguesia local desses países. Vejamos sua avaliação acerca da burguesia e do liberalismo: “A burguesia, mesmo a mais liberal, está pronta para fechar um acordo com

qualquer um que lhe convenha, com qualquer *condottiero*¹¹, bastando que seja capaz de salvar sua sagrada propriedade. O fascismo entra em cena no papel desse salvador (PACHUKANIS, 2020, p. 42).

Atualmente também, como em outras épocas críticas, o conhecimento adquire maior importância histórica do que em séculos de estabilidade. A ideologia do progresso, que facilitou o conformismo da classe média burguesa com sua situação, se desmorona na crise econômica e ameaça abrir caminho para um conhecimento mais profundo do processo social. Contra o alastramento desse conhecimento (...) institui-se a apologia filosófica dos preconceitos mais arraigados e da crua superstição. Insultos grosseiros ao pensamento em geral, as advertências sobre seu efeito mortífero são momentos desta luta. A filosofia da vida de Bergson, Simmel e Dilthey, embora deva fornecer os fundamentos para a degradação do pensamento, ainda incluía traços progressistas (...) (HORKHEIMER, 2015, p. 105).

Para Horkheimer, as instituições que surgiram a partir da Revolução Francesa tornaram-se velhas em sua época e agora "agriloam a evolução da humanidade" e tudo que na sua moral apontava para o futuro passou a ser "asfixiado ou proposadamente eliminado" (HORKHEIMER, 2015, p. 83). Essa passagem na história da burguesia que vai da mobilização das massas à sua repressão, está bastante presente nas reflexões de Horkheimer em "Egoísmo e movimento de libertação: contribuição a uma antropologia da época burguesa" de 1936, citando o caso dos *condottiero* Rienzo, Savonarola, Lutero e Calvino. Em suma, na década de 1930, o autor aponta para o fato de que a insegura burguesia de sua época, sentindo na pele os tormentos da fragilizada Europa após a Grande Depressão de 1929, estava disposta a enterrar todos os ideais pelos quais lutaram e morreram os combatentes da revolução na França, a partir do momento que tais princípios não eram considerados mais vantajosos para a manutenção do seu domínio de classe frente ao nazifascismo e ao comunismo emergentes. A ascensão do fascismo na Europa em 1920 e 1930, ascensão que não foi contida pelos movimentos progressistas, tornou urgente para Horkheimer a necessidade de "reexaminar com um novo olhar os fatos históricos essenciais que tornou isso possível". A psicanálise foi crucial nesse esforço" (ABROMEIT, 2011, p. 274).

Horkheimer já estava convencido no mais tardar até o início de 1930 que a

¹¹ "No original, em italiano transliterado ao russo: mercenário que controlava uma milícia sobre a qual tinha comando ilimitado e estabelecia contratos com qualquer Estado interessado em seus serviços".

sociedade moderna não poderia ser compreendida sem conceitos psicológicos. Ele acreditava que a psicanálise de Freud, em particular, tinha um papel essencial a desempenhar como uma ciência auxiliar de uma teoria dialética da história mais ampla. Horkheimer desenvolveu esse programa concretamente pela primeira vez em "Egoísmo...". Ele usou de conceitos psicanalíticos tanto para analisar a histórica emergência do caráter dominante da burguesia e para explicar sua função histórica e consequências. Não há dúvida de que as análises psicanalíticas da história moderna de Horkheimer foram motivadas e formadas pelos eventos históricos catastróficos do século vinte (ABROMEIT, 2011, p. 274).

As tendências contra o racionalismo inicialmente foram uma resposta que simbolizava, segundo Horkheimer, “a insegurança da burguesia na sua tradição humanística”, bem como, junto à filosofia de Nietzsche e Bergson, foi um “protesto contra o aprisionamento da vida individual pela crescente concentração do capital”. O fator central é que, ao falar do irracionalismo, Horkheimer quer delinear claramente “a evolução de um antirracionalismo progressista [Nietzsche e Bergson] para um irracionalismo universal, ligado estreitamente a um conceito totalitário do Estado [...]” (HORKHEIMER, 2015, p. 99).

Trata-se de uma leitura progressista desses autores que diferencia Horkheimer da concepção posterior de Lukács acerca de Nietzsche e da filosofia da vida¹². Horkheimer argumenta que o irracionalismo filosófico, ainda que tenha propiciado o desenvolvimento do irracionalismo ideológico que, por sua vez, “possui sua própria dialética” capaz de incorporar em si mesmo a razão e a técnica que “não mais são genericamente difamados”, não pode se confundir com ele. Muito pelo contrário! O autor destaca que é justamente nos países que mais progrediram sob a filosofia irracionalista que o combate a essa filosofia é agora mais forte, como no caso da Alemanha (HORKHEIMER, 2015, p. 107). O autor descreve o que parece configurar-se como a vertiginosa passagem do racionalismo ao irracionalismo filosófico até o irracionalismo ideológico que comporta traços do racionalismo reduzido a função instrumental:

A forma de domínio sob a qual se processa a volta à estabilidade social no interior dos Estados se opõe a esta atitude condescendente [do irracionalismo]. A inclusão ideológica de grandes massas operárias na “comunidade popular” e a crescente obrigação de elevar duradouramente a capacidade de todo o povo e de fazê-lo participar tão intensamente quanto possível da política nacional produzem um novo estado social, que contém

¹² Vide, por exemplo: o terceiro capítulo “Nietzsche como fundador do irracionalismo do período imperialista” em LUKÁCS, Georg. **A destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020. Disponível em: <https://pt.book4you.org/book/11645249/71b49a>

em si mesmo a sua própria dialética. As forças que foram desencadeadas para contenção e mesmo a erradicação das tendências progressistas e para a manutenção violenta de formas de vida antiquadas são hoje obrigadas, em consequência dos próprios contrastes sociais, a promover elementos que induzem à supressão da ordem que elas defendem (...). Desse modo, o irracionalismo é restringido, assim como antes ele restringia a ciência. Razão e técnica não mais são genericamente difamadas; somente certos conteúdos são protegidos do pensamento analítico ao serem removidos para o “refúgio do irracional”. Agrupam-se principalmente em torno do conceito de sacrifício (...) a nova mentalidade acostuma os homens à conduta de vida racional (...) promove-se mais do que até agora o pensamento concreto e afirma-se a técnica. No entanto, o *ethos* do trabalho, que inclui esta relação positiva com as forças racionais, é ele próprio irracional. A técnica não é interpretada como força auxiliar do homem e claramente relacionada com a sua felicidade (...), mas é glorificada ética e esteticamente (...) na medida em que a racionalidade faz parte da capacidade de competição das forças dominantes na guerra e na paz, ela é aceita, embora de forma irracional e distorcida. Todavia, a censura de destruição é lançada contra o pensamento em todos aqueles lugares em que ele contraria a glorificação do poder e seus respectivos objetivos (HORKHEIMER, 2015, p. 108).

O combate contra a forma de pensamento dominante – o racionalismo – é travada pela filosofia da vida de Dilthey e Bergson, por exemplo, em favor do “desdobramento da vida” e teve como mérito deixar exposto o “contraste que se revelava entre o mundo burguês e as ideias burguesas originais”, cujo excessivo otimismo na “livre razão” e em seus efeitos de “ascensão ilimitada da sociedade” e “crescimento contínuo do bem estar geral” se provaram não apenas um engodo, mas segundo Horkheimer, levaram a uma “regressão” nunca antes vista. Portanto, o filósofo dialético considera abertamente alguns dos méritos da crítica irracionalista à modernidade e ao racionalismo, recusando-se a cair na tentação fácil de identificar diretamente as teorias filosóficas irracionalistas com o nazifascismo. Uma das funções sociais da filosofia irracionalista, identificados por Horkheimer, foi justamente a de desnudar a hipocrisia e discrepância entre o mundo burguês real e seus ideais. Contudo, ele argumenta com ressalvas que essa filosofia possui dois elementos contraditórios: ao mesmo tempo que “protesta contra a ordem de vida deteriorada”, o irracionalismo renuncia a colaborar para a mudança da situação vigente através da aplicação do “pensamento teórico” na resolução de questões sociais. (HORKHEIMER, 2015, p.102). Como já demonstrado, Horkheimer critica tanto o irracionalismo e a *Lebensphilosophie* quanto o racionalismo e o empirismo Lógico por:

(...) ficarem atrás do nível histórico de conhecimento atingido por Hegel: o primeiro por falhar em preservar as ciências tradicionais, o último por se recusarem a reconhecer que o conhecimento pode e deve ir além deles (...)

Horkheimer critica a *Lebensphilosophie* por sublinhar apenas as limitações e o caráter destrutivo da formação tradicional do conceito e por falhar em reconhecer a contribuição positiva ao conhecimento feita pelas ciências tradicionais” (ABROMEIT, 2011, p. 313,315).

O autor nos apresenta agora a outra “função social do irracionalismo”, desta vez menos altruísta do que a sua capacidade de desmascarar a hipocrisia entre o mundo burguês e seus ideais. Correntes como a “filosofia da vida” foram consideradas capazes de justificar “a guerra como ponto alto da eficiência do Estado, como absolutamente conseqüente no sentido da filosofia da vida” (HORKHEIMER, 2015, p. 103), isso segundo o fundador da Escola de Baden, Heinrich Rickert, citado diretamente por Horkheimer. Para o filósofo crítico, a tentativa de Rickert de aceitar o “momento irracional” dentro da investigação empírica distinguiu-o do “velho racionalismo”.

Apesar deste preliminar esforço de aceitar o irracional, o filósofo dialético considera que é necessário rejeitar a oposição latente e inconciliável, estabelecida por Rickert, entre ambos princípios: “Este rígido contraste de dois princípios [racionalismo e irracionalismo] de cuja ação comum resultaria o mundo é uma lenda tão mística quanto a própria metafísica irracionalista”, pois, segundo Horkheimer, levará a “uma afirmação absurda de uma dinâmica ultra-histórica, já porque a história, segundo ele [Rickert], deve derivar somente do processo de que participam pensamento e material empírico”. O teórico crítico considera que a teoria tradicional, com seu método indutivo e seu puro sistema matemático de signos não se encontra livre do irracionalismo ou de “influências não-teóricas quanto frequentemente se supõe” (HORKHEIMER, 2015, p. 103-105). Essa é uma reflexão bastante aparentada com o que será dito mais tarde em *Dialética do Esclarecimento* e com o seguinte parágrafo de Adorno, no seu livro “*Introduction to Dialectic*” [*Introdução à dialética*] de 1958. Segundo ele devemos:

(...) expor no próprio esclarecimento aqueles momentos de reificação, alienação, e objetificação através de meios racionais (...) A tarefa, em outras palavras, é incorporar o momento da irracionalidade ao pensamento, à própria razão, como um contraditório imanente, ao invés de apenas jogar um contra o outro de fora como uma “visão de mundo” alternativa... Esta é propriamente a situação em que o pensamento dialético se encontra em relação às controvérsias sobre o racionalismo, e me parece um sintoma da apelativa vulgarização (*Verflachung*) da dialética hoje (...) Aqui [A destruição da Razão] ele [Lukács] simplesmente rotula absolutamente tudo que parece filosofia irracionalista, incluindo Nietzsche, e também o completamente incompreendido Freud, com o clichê de “fascismo”, sem perceber que uma dialética que não incorpora o momento oposto ao da *ratio* conhecedora perde essencialmente seu próprio conceito e se reverte

exatamente naquele pensamento mecânico que os grandes pioneiros da filosofia dialética tão enfaticamente repudiaram no início" (ADORNO, 2017, p. 42).

Quanto à questão do marxismo dialético e do marxismo vulgar, essa será tratada posteriormente. É importante ressaltar então que, diferentemente de alguns autores marxistas como Lukács, a leitura que Horkheimer faz de autores como Freud não é reducionista e ortodoxa. Ou mesmo no caso extremo de Nietzsche, ele não cairá no engodo de interpretá-lo “como o profeta do terceiro Reich”, apesar de existir uma explícita “celebração da escravidão e [...] apelo à escravização dos mal sucedidos” em sua filosofia (LOSURDO, 2016, p. 82). Para Horkheimer, no entanto, o irracionalismo filosófico adquiriu uma forma ideológica completamente diferente ao longo da ascensão do Partido Nacional Socialista, ou seja, ao longo dos anos de 1930 a 1933. Essa nova forma ideológica “rompeu totalmente com aquelas tradições”: a saber, com a filosofia e o “anti-racionalismo progressista” de Nietzsche e Bergson. (HORKHEIMER, 2015, p. 99).

A depreciação do pensamento conceitual em favor do simples entregar-se ao acontecimento é, decerto, um ponto de vista contrário ao conhecimento e, por isso, reacionário e, além disso, contraditório ao próprio trabalho filosófico da filosofia da vida (HORKHEIMER, 2015, p. 103).

Segundo o filósofo, ainda que esta nova forma de irracionalismo ideológico também fosse o reflexo do “sofrimento do indivíduo sob a ordem vigente que se tornou irracional” (HORKHEIMER, 2015, p. 99), assim como o foi também para os filósofos da tradição alemã, o reflexo da sociedade atual somatizada nos indivíduos que a ela pertencem, sob o governo Nacional-Socialista e sob o capitalismo avançado, aparece às avessas aos seus membros. O indivíduo, sob o “enaltecimento ideológico”, se apercebe do resultado e dos sintomas da ordem vigente em si mesmo através da “insensatez e sofrimento do indivíduo”. Apesar de todo o progresso tecnológico da modernidade e do desenvolvimento de um vasto complexo industrial-militar, a insensatez e sofrimento serão experimentados pelos indivíduos como algo tão natural e imutável quanto as leis da natureza.

O fato, que na atual situação da sociedade realmente acontece, de se servirem os homens dos meios e métodos de produção que eles mesmos produziram mais para combaterem entre si e para sua própria destruição, é anunciado candidamente como lei eterna. (HORKHEIMER, 2015, p. 106).

O absurdo e os crimes humanos passam a ser “aceitos como necessários e convertem-se ideologicamente num bem”, recaindo no terrível conformismo de servirem às finalidades “externas e internas dos grupos dominantes, em ser apenas um meio” (HORKHEIMER, 2015, p. 99). As finalidades e aspirações de cada um são substituídas pela “virtude da obediência” e pela “negação dos próprios interesses”, o que contribui para a autoconservação e adequação do indivíduo ao meio social injusto no qual vive. A época na qual viveu e escreveu nosso filósofo era precisamente a do “declínio da individualidade autônoma” já que, segundo ele, ao contrário do que pretendia Kant, “o homem não se reconhece mais como fim, mas essencialmente como meio” (HORKHEIMER, 2015, p. 99).

O indivíduo no capitalismo avançado passa a ser uma peça descartável, simples instrumento a ser utilizado para atingir uma finalidade externa aos seus interesses íntimos e sociais. Neste cenário, o domínio conceitual é abandonado, seja por ser considerado como “inútil” ou como um empecilho à adaptação e autoconservação. As ideias conceituais, por si mesmas, sem determinadas circunstâncias históricas capazes de impelir os homens em direção a um aprofundamento tanto das “questões sociais”, quanto das questões “metafísicas e religiosas”, estão condenadas à incapacidade e inépcia em suas tentativas de “erradicar a superstição mais obscura, se esta exerce uma função importante na dinâmica de uma estrutura social mais ou menos estável”, estas “pré-condições” se objetivam somente “em determinadas camadas e períodos”. Por fim, o filósofo crítico considera em 1930 que, para uma vasta camada de grupos sociais, era preferível o irracionalismo, pois “a clareza teórica” representaria o sofrimento psíquico e um entrave que dificulta ao indivíduo adequar-se propriamente à organização irracional da sociedade e à sua situação social injusta e insuportável. “Há grandes grupos sociais para os quais a clareza teórica seria apenas um empecilho para a adequação à sua situação, uma causa de conflitos psíquicos para o indivíduo” (HORKHEIMER, 2015, p. 105).

Os tempos de crise social e científica no qual viveu, e as tarefas como novo diretor do *Instituto de Pesquisa Social*, eram particularmente desafiadoras. Desafios que se traduziram nos ensaios formulados por ele na década de 1930 que levaram, junto às pesquisas dos outros membros sob sua orientação, à formulação do projeto “materialista interdisciplinar” essencial para a teoria crítica inicial, ainda que nunca tenha sido de fato concluído. Segundo Chiarello, a respeito dos ensaios seminais do pensador alemão, eles ainda lidavam com a crise da ciência como um reflexo da crise geral das condições sociais de sua época, condições estas que “entram em conflito com os elementos racionais

imanescentes à ciência” (CHIARELLO, 2001, p. 52).

Nesta época, para teoria crítica, a passagem do estágio capitalista liberal para o capitalismo monopolista de administração centralizada “compunha uma conjuntura favorável à recusa dos elementos racionais específicos da atividade científica” (CHIARELLO, 2001, p. 52), concepção de ciência bastante distinta da que será encontrada mais tarde, tanto na *Dialética do Esclarecimento* quanto no *Eclipse da Razão* e, mesmo em seu texto escrito em 1939, intitulado “Razão e Autoconservação”, mas publicado em inglês apenas em 1941, sob o título “The End of Reason”. A crise da ciência, que antes refletia as contradições da sociedade, no período de exílio, passa a ser considerada como a crise da razão como um todo, crise que se estende aos fins últimos e conceitos fundamentais da civilização. Ideais como os de justiça, liberdade, verdade, vão sendo colocados em dúvida e em descrédito. Aos moldes do romantismo, a razão que destruía conceitos fetichistas acaba por destruir a si mesma, “a razão ela mesma aparece como um fantasma que emergiu do uso linguístico” (HORKHEIMER, 1941, p. 367).

A maioria dos membros do Instituto reconheceu nas produções de Horkheimer de meados da década de 1930 “um modelo da teoria crítica a ser criada” (RUSH, 2008, p. 32), ainda que seus ensaios seminais sofressem com a “ausência de unidade” causada pela “mútua incompatibilidade dos elementos em sua concepção de teoria crítica” ou mesmo pela “ausência de detalhamento teórico”, o que torna a leitura e a explicação dos seus artigos dessa época um trabalho árduo. Isso porque, para além destas questões supracitadas, Horkheimer era um erudito e grande conhecedor da história da filosofia que estava empenhado em debater com uma ampla tradição filosófica alemã. Como aponta um dos epígonos da teoria crítica, ela foi gestada apropriando-se da história intelectual europeia de Hegel a Freud (HONNETH, 2008, p. 389).

Nós, seus leitores e estudiosos do século XXI, que vivemos o fim das “Grandes Narrativas” e da “Era dos Extremos”, sofremos com “a distância intelectual que nos separa das origens teóricas da Escola de Frankfurt” e de seus autores e fundadores que hoje correm o risco de “cair no esquecimento” e cujas principais ideias histórico-filosóficas estão impregnadas por uma atmosfera empoeirada, cujo cheiro remete ao “do obsoleto, do antiquado, do irremediavelmente perdido”, como alguma raridade que no máximo poderia ser de algum valor aos colecionadores excêntricos e pesquisadores curiosos. Talvez, tais ideias aparentem ser pouco mais do que “uma memória nostálgica dos anos do marxismo ocidental” (HONNETH, 2008, p. 389).

Contudo, a teoria crítica da década de 1930 foi uma tentativa de renovar as bases epistemológicas do marxismo, com o intuito de inspirar “novo fôlego ao anseio de transformar a sociedade” (SILVA NETO, 2003, p. 12), no sentido de compreender como as camadas populares e trabalhadoras puderam eleger o Nacional-Socialismo, cujo projeto divergia tanto dos interesses populares, resposta esta que a ortodoxia marxista não soube formular. Em suma, Horkheimer rejeitava a ideia da teoria crítica do capitalismo de Marx ser um sistema fechado e completo! (ABROMEIT, 2011, p. 324).

Somado a isso, é interessante ressaltar que a sistematização, como aquelas encontradas nas grandes tradições filosóficas até Hegel, nunca pretendeu ser a forma de exposição dos filósofos fundadores da primeira geração da Escola de Frankfurt, como Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin. Suas preferências eram por uma forma de exposição filosófica mais ensaística do que sistemática¹³. Apesar das diferentes vozes que davam o tom da heterogênea “Escola de Frankfurt” e, a despeito de toda “dificuldade de encontrar uma unidade sistemática nas diversas formas de teoria crítica”, o que era comum entre os membros na década de trinta e que “constitui o pano de fundo de cada um dos projetos”, sob os quais Honneth enxerga uma possível “unidade da teoria crítica”, era a mediação entre teoria e história através de uma racionalidade socialmente eficaz, capaz de superar as deformações irracionais do capitalismo, uma racionalidade que ainda não tivesse sido reduzida a uma racionalidade meio-fim.

O autor da “terceira geração” finaliza dizendo que o núcleo comum que compunha a filosofia dessas diferentes personalidades era a ideia de que “as relações sociais deformam de tal modo o processo de desenvolvimento histórico que somente de modo prático isso [o sofrimento social causado pela crise social e científica] poderia ser alterado” (HONNETH, 2008, p. 391, 392). Em suma, Horkheimer considerava o pensamento racional científico uma força progressista desviada pela conjuntura social na qual vivia, solo fértil para as “ervas daninhas” das correntes do irracionalismo, que surgem como uma resposta à racionalidade científica vista como culpada pela crise geral que a Alemanha e a Europa se encontravam, ao mesmo tempo em que o irracionalismo recusava “levar mais adiante a Teoria Tradicional, para torná-la entendimento crítico dos processos sociais”, o que contribuía para o desprezo para com a teoria e com os intelectuais, bem como, encobria “as reais causas da crise”. (CHIARELLO, 2001, p. 52, 53).

¹³ A esse respeito: ADORNO, Theodor. O Ensaio como Forma. In: ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003, p.15-46.

Considerando-se partidária do materialismo dialético, a Teoria Crítica inicial opõe-se a essas correntes que ou entronizam o pensamento científico tradicional ou rejeitam-no cabalmente (...). Uma [o racionalismo] porque restringe a atividade teórica à investigação resultante das especialidades científicas; outras [irracionalismo] porque, defendendo uma especulação metafísica desinteressada, desacredita o conhecimento das ciências especializadas (CHIARELLO, 2001, p. 53).

Neste período inicial, quando assume a direção do Instituto, Horkheimer buscava realizar uma pesquisa social filosoficamente orientada, no sentido de que os seus colaboradores deveriam “combater” ao mesmo tempo em dois *fronts*: por um lado, deveriam estar em “contínuo trato com o material”, evitando a transfiguração (*Verklärung*) idealista, ao mesmo tempo, por outro lado, deveriam preservar a intenção unitária do Instituto contra o “enrijecimento dogmático” e o naufrágio na “mera empiria” (HORKHEIMER, 1999, p. 132) – melhor dizendo, numa forma de positivismo/pragmatismo que “reduz o único conhecimento possível [...] a uma coleção de dados exteriores” e sua possível utilidade. Tal corrente amplamente bem-sucedida na América do Norte “se orgulha de não se preocupar com a ‘essência’ das coisas, mas somente com as aparências” (HORKHEIMER, 2015, p.51,52). O pragmatismo é tratado pelo teórico alemão como um “parente próximo do positivismo”, por consequência, o autor aborda criticamente o “casamento de Marx com o pragmatismo”, matrimônio este que foi realizado pelo norte-americano Sidney Hook. Sua filosofia reúne “política e pragmatismo marxista revolucionário”. Essa filosofia, para Horkheimer, não passou de “uma forma americana mais branda de marxismo ortodoxo”, que será combatido por ele a partir de uma intensificação da crítica ao pragmatismo e positivismo (RUSH, 2008, p. 48). O grupo ao qual Hook fazia parte era denominado “Intelectuais de Nova York”:

Esses intelectuais divergiam de dois dos artigos de fé da Escola de Frankfurt, a saber: que o método dialético era essencial no suposto instrumental conceitual do marxismo, e que aqueles que não fossem suficientemente dialéticos estavam fadados a sustentar o statu quo. Em dois encontros tensos em 1936 e 1937, Horkheimer e seus colegas foram confrontados por outro grupo de (em sua maior parte) pensadores judeus marxistas que achavam que o método dialético explicava pouca coisa, e que a distinção hegeliana entre *Vernunft* e *Verstand* era ofuscação metafísica. Os Intelectuais de Nova York eram liderados por Sidney Hook, um homem ferozmente argumentador, herético do marxismo e devoto do pragmatismo norte-americano, apelidado de “Pitbull de John Dewey”. (JEFFRIES, 2018, p. 225).

Apesar da crítica ao positivismo/pragmatismo se intensificar e do autor ser favorável a

uma análise crítica do pensamento discursivo ele “confiará numa teoria impulsionada pelas ciências especializadas e estabelecerá como exigência programática a unificação de filosofia e ciência” (CHIARELLO, 2001, p. 51). Sua crítica à teoria tradicional (que abrange os diferentes “ismos”: marxismo [vulgar], racionalismo, irracionalismo, empirismo, idealismo, positivismo, pragmatismo) se refere à compreensão desta teoria sobre si mesma como “uma forma exclusiva e básica de conhecimento”; ele não recai por isso no irracionalismo, pois Horkheimer ainda não aceita completamente a crítica irreduzível da tecnologia e da razão que geralmente estava atrelada “com o ataque do irracionalismo à discursividade”. Ainda que “termine mais perto da tese radical que ele aqui contesta, por força de sua lealdade com Adorno nos anos quarenta”, sua visão do desenvolvimento técnico em 1930 é positiva e “muito mais próxima dos primeiros escritos de Habermas sobre a tecnologia”. Isso porque, apesar do capitalismo submeter o raciocínio instrumental à ideologia burguesa, disso não se tira a consequência necessária para justificar a pura intuição irracional, o relativismo, subjetivismo, perspectivismo, pessimismo ou o ceticismo radical. Tampouco serve para sustentar seriamente que o método discursivo da teoria tradicional não possui o seu lugar ou qualquer relevância, mesmo que ele seja “dialeticamente posto de maneira apropriada” (RUSH, 2008, p. 53), como propõe o materialismo dialético interdisciplinar de Horkheimer. Em suma o autor ainda se empenha em 1930 “na defesa dos elementos racionais específicos do pensamento analítico rejeitados por correntes ‘irracionalistas’ de seu tempo” (CHIARELLO, 2001, p.51).

1.1 O desenvolvimento da teoria tradicional à teoria crítica: da lógica do entendimento à lógica dialética.

Na seção anterior tratamos mais especificamente do “idealismo irracionalista”. Nesta, trataremos do que Horkheimer considera a outra subdivisão do idealismo, o “idealismo racionalista”. O foco será no desenvolvimento de dois paradigmas epistemológicos: o dedutivo hipotético (discursivo) e o dialético – a teoria tradicional e a teoria crítica. O objetivo aqui é menos demonstrar os limites do racionalismo, que já foram citados anteriormente, do que apresentar a ideia central de Horkheimer que é: a teoria tradicional e a teoria crítica não se configuram como duas teorias completamente cindidas e apartadas. Pelo contrário, a teoria tradicional é imanente à teoria crítica da década de 1930.

Desta forma, a teoria crítica não poderia existir sem o desenvolvimento da teoria tradicional. “Afinal, o rígido determinismo da explicação cartesiana do mundo material, tanto físico como biológico, contribuiu muito para promover o materialismo dos séculos XVIII e XIX, em especial quando associado à física de Newton” (RUSSELL, 2017, p. 259). Ou seja, ainda que o materialismo dialético seja muito diferente do materialismo mecanicista dos séculos passados, ele se desenvolveu a partir deste e ampliou seus horizontes com a dialética advinda de Hegel. Horkheimer também demonstra esta ideia de continuidade entre os dois métodos, indo até mais longe, pois estende essa contribuição da teoria tradicional ao materialismo dialético, ao afirmar que “de certo o primeiro é imanente ao segundo: sem firmeza e ordenamento dos conceitos, sem razão não há racional, tampouco o dialético” (HORKHEIMER, 2015, p. 169).

A teoria tradicional remonta à lógica aristotélica da antiguidade, ainda que a filosofia de Aristóteles não tenha eliminado as causas finais nem os princípios teleológicos como fez a ciência moderna (ABROMEIT, 2011, p. 308), cujo desenvolvimento encontra-se nas mais recentes correntes da filosofia analítica, que se consolidaram de fato apenas no período do Iluminismo. Essa teoria surgiu a partir da ascensão da burguesia ao poder e cujo lastro teórico-político advém da filosofia de Maquiavel (1469-1527) e Thomas Hobbes (1588-1679), até René Descartes (1596-1650). Ela está ancorada especialmente em seu *Discurso do Método*, no qual Descartes irá expor “quais são os preceitos que devemos seguir para fazer bom uso do nosso equipamento racional” (RUSSELL, 2017, p. 255). Além do dualismo cartesiano entre *res cogita* e *res extensa*. A teoria tradicional remonta também à *Aufklärung* (Esclarecimento) alemã, especialmente à filosofia transcendental de Immanuel Kant.

Como dito anteriormente, a teoria crítica horkheimeriana da década de 1930 está dialogando com uma ampla tradição filosófica, tanto antiga quanto moderna, na tentativa de construir sua concepção de teoria que, por sua vez, não pretende ser um conceito sem lastro histórico ou teórico. Isso certamente seria uma consequência inevitável caso o autor assumisse uma posição que rejeitasse completamente a teoria tradicional e sua aplicabilidade.

Começemos brevemente por Immanuel Kant. Para esse filósofo, o esclarecimento é a saída do homem da menoridade. Essa saída é representada pela decisão e coragem do homem para servir-se de seu próprio entendimento (*Verstand*), sem ser guiado por outrem. Contudo, a autonomia não se concretizou frente à heteronomia que se ampliou com os

avanços técnicos da primeira revolução industrial no século XVIII, até as atuais revoluções tecnológicas do pós-guerra. Segundo Horkheimer, tanto um pensador como Kant, quanto os filósofos apologetas da ascensão da burguesia como Maquiavel e Hobbes, ou mesmo os utopistas como Thomas Morus (1478-1535) e Tomás Campanella (1568-1639), cometem o erro de fazer abstração das condições históricas e, portanto, da totalidade social. Eles ignoram a necessidade de transformação da base material em prol unicamente de uma mudança de mentalidade abstrata e individual que, por si só, seria supostamente capaz de gerar uma mudança nas formas de produção e na infraestrutura econômica. Para Horkheimer, a dicotomia entre ciência e metafísica aparece mais profundamente em Kant, mas o autor considera essa dicotomia como “uma característica da filosofia como um todo na época burguesa (...) Em seus ensaios de 1930 (...) Horkheimer demonstrou como essa batalha entre ciência e metafísica tinha caracterizado a filosofia burguesa como um todo” (ABROMEIT, 2011, p.308).

Segundo Horkheimer (1984, p.80), quanto aos utopistas: “acreditavam poder instituir, sem consideração das circunstâncias temporais, imediatamente uma nova sociedade fundamentada unicamente nas livres decisões racionais dos homens.” Inclui-se aí até mesmo a filosofia kantiana. Segundo o autor, Kant também acusa elementos utópicos na representação não-dialética de um aproximar-se continuamente de uma condição perfeita ou da perfectibilidade humana (HORKHEIMER, 2015, p. 70). A teoria crítica, a tentativa de organizar a sociedade racionalmente, ainda que não seja alienada por tendências vulgares que se limitam à imediatividade dos fatos, não pode ser confundida com utopia. Pelo contrário, Horkheimer reivindica como antídoto ao utopismo “a teoria materialista da história” que, como desenvolvido mais à frente, pressupõe a dialética materialista, cuja origem está na dialética idealista de Hegel que inspirou profundamente a dialética materialista do marxismo. Vejamos:

Kant também eterniza as categorias do sistema vigente. A ordem que ele propõe como meta seria novamente uma ordem de pessoas atuantes independentemente, de cujas decisões tomadas individualmente emergisse decerto sem atritos o bem-estar do todo. Este ideal é, de fato, uma utopia; como em toda utopia, o pensamento ansioso forma uma bela imagem a partir dos elementos inalterados do presente. A concordância dos interesses de todos os indivíduos só pode ser compreendida, na utopia de Kant, como harmonia preestabelecida, como milagre benéfico. Ao contrário disso, a ciência leva em conta o fato de que, com a revolução histórica, mudam também os elementos da condição anterior. Para anular o caráter utópico da ideia kantiana de uma condição perfeita é necessária a teoria materialista da sociedade. (HORKHEIMER, 2015, p. 70).

O conceito de teoria tradicional é trabalhado em “Origens da Filosofia Burguesa da História” (1930) de maneira discreta e, mais tarde, em *Teoria Tradicional e teoria crítica* (1937) de forma mais madura e explícita. Em suma, a teoria tradicional advém dos primórdios da filosofia moderna, especialmente do racionalismo cartesiano e do empirismo inglês. A chamada teoria tradicional significa um complexo de conhecimentos acumulados, fixos e imutáveis que formariam uma estrutura universalmente válida em qualquer tempo ou lugar. A teoria tradicional pretende utilizar-se do aparato conceitual usual de determinação da natureza inerte no intuito de classificar também a natureza viva, a história e os processos sociais dinâmicos: “(...) as assim chamadas ciências do espírito têm tido apenas um valor de mercado oscilante; elas se vêem na contingência de fazer de qualquer maneira o mesmo que as ciências naturais, mais venturosas, cuja possibilidade de aplicação está fora de dúvidas” (HORKHEIMER, 1975, p. 125-127).

Para a teoria tradicional, a teoria se limita e assume a função de ser unicamente “o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível” (HORKHEIMER, 1975, p. 125). Em outras palavras: “A teoria é uma concatenação de conhecimentos que resultam de uma determinada prática, de determinadas metas” (HORKHEIMER, 2015, p. 87). A teoria em geral e, por que não, as ciências humanas em nossa própria época, estão fatalmente submetidas aos fatos parciais imediatos, úteis à produção e reprodução de uma determinada sociedade, não visando mais a emancipação ou os verdadeiros fins últimos do homem, como a liberdade e a felicidade em si mesmas. As ciências humanas e a filosofia, ao contrário do que pretendia Aristóteles com sua “filosofia primeira ou teologia”, considerada como o conhecimento mais elevado justamente por sua “inutilidade”, por não visar fins práticos e imediatos, devem tornar-se úteis na modernidade. “A preocupação com ideias claras e distintas, assim como a consequente busca de uma linguagem universal perfeita, é o principal objetivo racionalista da filosofia na tradição cartesiana. Já observamos que, em certa medida, isso corresponde aos objetivos da ciência” (RUSSELL, 2017, p. 270).

Por outro lado, temos o método dialético iniciado na antiguidade com os pré-socráticos Zenão de Eleia (aprox. 490-430 a.C.) e Heráclito de Éfeso (aprox. 540-480 a.C.) e continuado pela arte do diálogo de Sócrates e Platão, transformado na modernidade pela dialética hegeliana e pelo marxismo histórico-dialético de Marx e Engels. O método dialético leva em conta a mudança e a contradição, a totalidade do desenvolvimento

histórico. Mas antes mesmo da formulação do materialismo histórico-dialético¹⁴ existiu a *sui generis* concepção histórica de Giambattista Vico (1668-1744). Sua filosofia representa uma crítica radical à linha de pensamento racionalista, sem incorrer no irracionalismo, isso ao mesmo tempo em que inspira o filósofo da vida Dilthey e o sociólogo Max Weber ao colocar a sociedade como mais cognoscível do que a matéria inerte (RUSSELL, 2017, p. 272).

A filosofia de Vico destoa dos seus contemporâneos modernos, cujas teorias não se ativeram ao desenrolar da história, da política e da moral, aspectos que foram particularmente denotados pelo filósofo italiano, que: “(...) ao contrário de Descartes e de sua escola, já rotulou a história como a verdadeira ciência” (HORKHEIMER, 2015, p. 93). Vico chegou mesmo a postular que o homem só pode conhecer o que produz, segundo seu princípio do *verum-factum*. A partir desse princípio, se estabelece que só conhecemos o que somos capazes de fazer. Seria o mesmo que dizer que a verdade equivale ao fato¹⁵. Ele desloca a condição para conhecer da órbita do pensamento para a da ação, segundo Russell: “A ênfase na atividade é diametralmente oposta às ideias claras e distintas dos racionalistas”. Vico justifica, pois, nosso pleno conhecimento da matemática e sua aplicabilidade segundo o princípio do *verum-factum*. Por conseguinte, é justamente pelo fato da matemática ser uma criação humana que podemos conhecê-la e aplicá-la. Mas, apesar disso, para Vico, a matemática “não nos possibilita promover o conhecimento da natureza na mesma medida em que pensavam os racionalistas” (RUSSELL, 2017, p. 271-273). A matemática é considerada por Vico abstrata, pois é apartada da natureza. Ela é uma construção arbitrária da mente humana. A natureza, por sua vez, só poderia ser conhecida por Deus, seu criador, e a história só poderia ser conhecida pelo homem: o responsável por produzi-la, segundo o princípio de conversibilidade do *verum-factum*.¹⁶

¹⁴ “Sabe-se que tanto Marx quanto Sorel estudaram a obra de Vico (...). Embora a obra de Vico não tenha sido muito amplamente lida, contém, apesar de tudo, os germes de muitos desdobramentos da filosofia no século XIX” (Russell, 2017, p. 272). E no caso de Max Horkheimer, eu acrescentaria à fala de Russell que a obra de Vico reverberou também no século XX, como sustentam tanto Rafael Cordeiro quanto Sertório Silva Neto.

¹⁵ “Assim, a teoria de Vico, em vez de olhar para trás, aponta para o futuro, para a teoria da história de Hegel” (Russell, 2017, p. 274).

¹⁶ De acordo com Silva Neto (2003 p. 42-44): “Segundo este critério, os homens só podem conhecer verdadeiramente aquelas coisas que eles mesmos criaram, isto é, aquelas coisas cujas causas eles conhecem interiormente, ou melhor, reconhecem (...) Como Vico mesmo alerta, o seu critério epistemológico não implica nem a precedência do fazer (*factum*) sobre o conhecer (*verum*) ou deste sobre o fazer (*factum*), mas pressupõe justamente uma convertibilidade ou identidade – como ele escreve, ‘o *verum* e o *factum* possuem relação de reciprocidade ou, para usar um vocábulo vulgar na escola, se convertem’ (...) A convertibilidade de fazer e conhecer pressuposta no princípio viquiano chamou grandemente a atenção de Marx e, posteriormente, dos marxistas. Ela oferecia um ótimo exemplo do saber que ordena corretamente a compreensão da práxis social com a possibilidade de uma práxis consciente”

Portanto, se o homem deseja aprender algo sobre a natureza, se ele deseja que ela lhe seja perfeitamente cognoscível como a matemática, não deve adotar em sua investigação procedimentos matemáticos, mas sim, segundo Russel, “uma abordagem empírica através da experiência e da observação. Vico simpatiza mais com Bacon do que com Descartes”. O paradoxo da filosofia viquiana é que a matemática é cognoscível por ser feita pelo homem, mas não corresponde ao real. Por outro lado, a natureza é cognoscível apenas para Deus, mas se refere efetivamente ao real. Vico buscava uma “ciência nova” que fosse simultaneamente cognoscível e se referisse ao mundo real. O autor encontrou tal ciência na história “onde o homem e Deus colaboram, uma surpreendente inversão do ponto de vista tradicional, pois os cartesianos haviam banido a história como não científica” (RUSSELL, 2017, p. 271-272).

A concepção de história em Vico, que tem no homem e seu trabalho o ator central, a convertibilidade dialética do princípio *verum-factum* (entre fazer e conhecer), bem como a importância que dava às ciências do espírito frente às ciências exatas, servirá de embasamento e de munição teórica para a crítica marxista de Horkheimer, pois leva em consideração a questão do trabalho e da consciência, como argumenta Silva Neto: “Para Vico, a análise histórica vai muito mais além da simples compreensão da natureza humana em um dado momento histórico, ele fornece aos homens a clara percepção da sua atividade produtora e torna-os atores conscientes” (SILVA NETO, 2003 p. 44). A filosofia da história de Vico influencia Horkheimer na crítica à teoria tradicional de Descartes, na crítica posterior ao progresso e à especialização vigentes na Alemanha de sua época. Segundo Horkheimer, a respeito da novidade que representou o pensamento de Vico, o filósofo de Stuttgart acrescenta:

Aquilo que os homens criaram eles próprios e aquilo que deve por isso ser o objecto mais nobre do conhecimento – aquelas criações em que a substância da natureza humana e do “espírito” se manifestam de modo mais evidente – não são as construções fictícias da razão matemática, mas a realidade histórica. (HORKHEIMER, 1970, p. 93).

Já para o filósofo racionalista Descartes (1596-1650), considerado por alguns aquele que “inaugura” a filosofia moderna a partir de seu *Discurso do método*, o conhecimento “claro e distinto” advém somente do *cogito*, da atividade solipsista e isolada que vai “crer que nada está inteiramente em nosso poder a não ser nossos pensamentos” (DESCARTES, 2012, p. 62), ou seja, a razão. Os racionalistas têm na sua concepção da matemática e da

geometria – do método dedutivo, que parte de maneira rigorosa e exata do mais geral para o mais específico, do geral ao particular, fragmentando as partes do todo – uma influência pitagórica, essa matematização seria o modelo para uma atividade renovada da filosofia na busca da verdade que não permaneça apenas na mera verossimilhança.

Segundo Politzer (1903-1942), Descartes viveu num tempo de transição e de derrocada do antigo regime para a ascensão da burguesia. Por isso, foi por um lado um autor materialista que questionou as concepções escolásticas dominantes até então – para ele, os animais eram reduzidos apenas à *res extensa*: “são apenas máquinas de carne e músculos, como as outras máquinas são de ferro e madeira” – por outro lado, foi também profundamente idealista, quando propôs o cogito e as ideias inatas provenientes de Deus. “Esta posição faz com que Descartes seja um conciliador; quer criar uma ciência materialista e, ao mesmo tempo, é idealista, porque quer salvar a religião” (POLITZER, 1936, p. 78). A partir dessas duas posições do pensamento cartesiano nascem correntes filosóficas materialistas, que estendem a teoria do animal-máquina ao ser humano, como o faz La Mettrie (1709-1751), responsável direto por inspirar largamente a visão de mundo e os romances do Marquês de Sade.

Portanto, Descartes era materialista com relação à *res extensa* e aos animais considerados máquinas sem sentimentos ou sofrimento, enquanto era idealista por considerar o homem uma exceção, já que este era capaz de pensar, dialogar, possuir ideias inatas e por conseguinte uma alma que, seguindo este raciocínio, independia do corpo e portanto, era imortal: “[...] essa teoria mecânica leva à ideia de que os animais são autômatos, privados de alma, o que se supõe se dever ao fato de não falarem e, portanto, carecem de razão. Isso reforça a ideia de que a alma humana independe do corpo e nos leva a concluir que é imortal (...)” (RUSSELL, 2017, p. 257).

A estrutura básica do método dedutivo é o silogismo, uma construção lógica a partir de duas premissas das quais se chega à conclusão com uma terceira proposição, cujo exemplo clássico é: Todo homem é mortal (premissa maior); Sócrates é homem (premissa menor); Logo, Sócrates é mortal (conclusão). Esse método é aplicável a todas as ciências particulares (física, química, matemática) que possuem leis e princípios universais. Os axiomas foram originados com os racionalistas que acreditavam em princípios inatos da consciência e junto ao Iluminismo, reivindicavam a validade absoluta para seus pressupostos:

Os filósofos idealistas dos tempos modernos se empenharam em satisfazer esta necessidade através da formulação de axiomas. De acordo com as circunstâncias que, desde a Renascença, entregaram o homem a si mesmo, eles tentaram legitimar essas máximas por meio da razão, ou seja, mediante causas em princípio universalmente acessíveis. Por mais diferentes que possam ser os sistemas de Leibniz, de Spinoza e do Iluminismo, ainda assim testemunham todos eles o empenho em justificar, a partir da eterna condição do mundo e do homem, um determinado comportamento como sendo o conveniente de uma vez por todas. Reivindicam, portanto, uma validade absoluta. (HORKHEIMER, 2015, p. 60).

A aplicação direta do método tradicional às ciências sociais é por sua vez mais problemática, pois a teoria tradicional visa princípios universalmente acessíveis e imutáveis. Mas os processos sociais são particulares, estão sujeitos a diversas variáveis, crises e inconstâncias históricas; frente a isso, a tradição científica encontra mais dificuldade em obter argumentos gerais cuja verdade não pode ser colocada em dúvida. Mas, segundo o filósofo crítico, a incapacidade de previsão da teoria tradicional está relacionada com a crise geral e da ciência numa economia de livre mercado.

Em outras palavras, a trivialização de método e conteúdo das ciências particulares é causada pela irracionalidade e desorganização do capitalismo em crise que, por sua vez, atrasa e limita os avanços técnicos e humanos. Portanto, nesta época, Horkheimer ainda não acreditava que tal problema fosse uma questão inerente à razão e à ciência em si mesmos, como passará a ser na visão do filósofo a partir de 1940. Para Horkheimer, ainda na década de 1930: “Quanto mais a vida social perde seu caráter de evento natural cego e a sociedade se prepara para constituir-se como sujeito racional, tanto maior é a precisão com que são preditos os fatos sociais” (HORKHEIMER, 2015, p. 94).

Há muitas variáveis na sociedade, tornando mais difícil a aplicação da lógica e dos métodos analíticos em uma pesquisa etnográfica, por exemplo. Segundo Horkheimer, o método tradicional, apesar de útil em determinadas áreas específicas, geralmente orientadas para o registro de ocorrências repetidas, é incapaz de compreender a realidade social e suas condições culturais que muitas vezes são “transformadoras e revolucionadoras” e, como consequência disto, a teoria tradicional, sob a crise geral de sua época, sofreu uma trivialização de método e conteúdo. Ela necessita esclarecer os conceitos fixos e fetichistas a partir de sua inclusão na dinâmica dos fatos:

Mas a realidade social, o desenvolvimento dos homens historicamente atuantes, contém uma estrutura cuja compreensão requer a imagem teórica de decorrências radicalmente transformadoras e revolucionadoras de todas

as condições culturais, estrutura que de modo nenhum pode ser dominada pelo procedimento das ciências naturais mais antigas, orientado para o registro de ocorrências repetidas. O fato de ter a ciência se fechado contra um tratamento adequado dos problemas relacionados com o processo social causou uma trivialização de método e de conteúdo (...) Em consequência deste isolamento, podem continuar a ter importância uma série de conceitos não-esclarecidos, fixos e fetichistas, ao passo que estes poderiam ser esclarecidos mediante sua inclusão na dinâmica dos fatos (...) A raiz dessas falhas, porém, não reside absolutamente na ciência em si, mas nas condições sociais que impedem o seu desenvolvimento e que acabaram conflitando com os elementos racionais imanentes à ciência” (HORKHEIMER, 2015, p. 9).

No caso da sociedade e suas contradições inerentes, o método dialético seria mais fecundo que os métodos de acúmulo e formulação exata da teoria tradicional que não admitem contradição. Pois, o grosso da pesquisa (*Forschung*), o acúmulo de dados e a reunião de material característico da teoria tradicional não se autoexplicam, é necessário que a filosofia faça o trabalho de apresentação/exposição (*Darstellung*) desse material empírico levando em conta o caráter socialmente mediado do conhecimento. A proposta do materialismo interdisciplinar de Horkheimer, questiona não a teoria tradicional em geral, mas o método dedutivo em específico. O que o materialismo interdisciplinar questiona é justamente a aplicação irrestrita do método dedutivo nas ciências sociais, pois isso acaba por causar uma flagrante desconsideração do caráter socialmente mediado do conhecimento e leva ao reducionismo e à mecanização do método pelos cientistas e especialistas. Esse argumento de que os órgãos sensíveis do ser humano são historicamente moldados, presente em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, possui ecos do argumento de Karl Marx nos *Manuscritos de Paris*, pois a forma que enxergamos, ouvimos, cheiramos, experimentamos e tocamos são todas historicamente e socialmente mediadas (ABROMEIT, 2011, p. 235).

São os métodos de formulação exata, especialmente métodos matemáticos, cujo sentido está em estreita conexão com o conceito de teoria esboçado acima, que são muito apreciados por estes cientistas. Não é o significado da teoria em geral que é questionado aqui, mas a teoria esboçada “de cima para baixo” por outros, elaborada sem contato direto com os problemas de uma ciência empírica particular (HORKHEIMER, 1975, p. 127).

Ainda que Descartes pretendesse em seu discurso apenas demonstrar o método que seguiu para conduzir sua razão e não “ensinar o método que cada um deve seguir” (DESCARTES, 2012, p. 39), sua metodologia de fragmentação e o dualismo inerente à sua

filosofia¹⁷ reverberou tanto em seus contemporâneos quanto em seus epígonos e, ao contrário do que pensou, (que este método não seria prejudicial a ninguém), ele foi útil na necessária dominação da natureza e do homem pelo homem, isso na concepção do filósofo de Stuttgart. Nesta visão, Descartes foi influente no gradual abandono e desvalorização das ciências do espírito, ainda que ele próprio (2012, p.41) tenha reconhecido o “justo valor” dessas ciências. Em suma, segundo Horkheimer, “(...) o movimento científico atual está divorciado de conhecimentos importantes e conserva uma estrutura antiquada” (HORKHEIMER, 2015, p. 49), justamente por renunciar ao conhecimento dos processos sociais. O dualismo fundamental da teoria cartesiana, que tem como forma de pensamento isolar deliberadamente o espírito da realidade espacial, a cisão entre *res cogitans* e *res extensa*, a partir da qual descobre conceitos abstratos que possuem relações puramente estáticas entre si, tornam-se “absolutos como a atividade máxima do homem” (HORKHEIMER, 2015, p. 135).

Os longos encadeamentos de razões, todas simples e fáceis, que os geométricos costumam utilizar para chegar a suas mais difíceis demonstrações, me haviam feito imaginar que todas as coisas passíveis de serem conhecidas pelos homens se seguem umas às outras do mesmo modo, e contanto que nos abstenhamos de aceitar alguma como verdadeira que não o seja, e que mantenhamos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver nenhuma tão afastada à qual enfim não se chegue, nem tão oculta que não se descubra. (DESCARTES, 2012, p. 55).

Para Horkheimer, tanto o racionalismo cartesiano quanto o irracionalismo da filosofia da vida, por exemplo, operam a transfiguração idealista. Por isso são em si mesmas “ramos da metafísica idealista” (HORKHEIMER, 2015, p. 133), na qual o pensamento abstrato representa uma estrutura estática do mundo cujos contornos devem ser absorvidos por estruturas conceituais fixas. Segundo Horkheimer, seu materialismo dialético interdisciplinar não se alia a nenhum dos dois lados. “Assim, juntamente com toda a filosofia idealista, o racionalismo pressupõe necessariamente uma relação entre conceito e realidade, constante e independente da práxis humana” (HORKHEIMER, 2015, p. 95).

Para o filósofo alemão, racionalismo e irracionalismo tinham ambos a função de

¹⁷ Partindo da dúvida hiperbólica, após de tudo duvidar, Descartes chega à clássica formulação do *cogito ergo sum* (penso logo existo), pois, para duvidar de tudo, é necessário pensar. A capacidade de pensar e duvidar de tudo prova que o ser, que pensa e dúvida, existe necessariamente; portanto, pode-se duvidar de toda a *res extensa* (coisa extensa) que nos cerca, menos da existência do ser pensante que duvida (*res cogita*). Esta é a cisão fundamental de seu dualismo.

transfigurar e de reconciliar-se com o existente: o primeiro gerou, no período liberal, a convicção de que “o futuro está antecipado na razão do indivíduo”, no qual a história universal seria o “desabrochar do ser racional”, que cada indivíduo possuía em si de maneira inata; o segundo, o irracionalismo em sua variação ideológica, teve um papel no fascismo e no capitalismo tardio ao teorizar que a essência dos indivíduos da massa segue existindo na “unidade histórica abrangente à qual eles pertencem”, e conclui que deveriam apenas obedecer às determinações do todo, à comunidade, sendo absorvidas no *Volk*. (HORKHEIMER, 2015, p. 134).

Mediante seu conceito de comunidade ele [o irracionalismo] remete os problemas não-solucionados para o “refúgio do irracional”. Ele tem sua origem lógica na insuficiência do racionalismo diante dos problemas da sociedade. Seu poder se origina do atual período de decadência de uma sociedade de indivíduos autoconscientes (...) O irracionalismo constata corretamente a falência do racionalismo e tira disso a conclusão errada. Ele não critica por acaso o pensamento unilateral e o interesse egoísta, em favor de uma organização do mundo, tal como ele corresponderia às forças realmente disponíveis na humanidade. Antes ele deixa essencialmente intocada as leis econômicas que levaram às circunstâncias atuais e cuida das finalidades dos economicamente poderosos que são apenas os executores daquelas forças econômicas, na medida em que aciona seu aceite cego mediante o mandamento da submissão ao suposto todo e geral. Ele é um empecilho a uma reformulação da sociedade, ao reconhecer aparentemente a sua necessidade, mas limita essa reformulação à mudança interior e mera renovação no espírito. Ele faz (...) do complicado problema social um problema primitivamente pedagógico (HORKHEIMER, 2015, p. 136).

O racionalismo, ao contrário do que pretendia o materialismo interdisciplinar com a organização racional da sociedade, “em vez de transformar-se na exigência da estruturação racional das circunstâncias, se converte em doutrina metafísica” (HORKHEIMER, 2015, p. 136). A partir da teoria tradicional burguesa do racionalismo, segundo Horkheimer, “a dedução tal como é usual na matemática deve ser estendida à totalidade das ciências. A ordem do mundo abre-se para uma conexão de deduções intelectuais (*deduktiven gedanklichen Zusammenhang*)” (HORKHEIMER, 1975, p. 126). Esse seria o *leitmotiv* da chamada “teoria tradicional”, e suas consequências estão estritamente relacionadas com a interpretação de Horkheimer do conceito de *Entzauberung der Welt* (desencantamento do mundo) presente no sociólogo alemão Max Weber (1864-1920).

No sentido usual, a teoria equivale a um acúmulo de proposições de um campo especializado, ligadas de modo que estejam livres de contradições, para que se possa

deduzir umas das outras e cuja validade está na “consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos”. Segundo Horkheimer, a exigência de todo sistema teórico tradicional e não dialético é “a harmonia que exclui toda a possibilidade de contradição” (HORKHEIMER, 1975, p. 126). Tudo o que fuja às aparências fixas, observáveis e imediatas é considerado como “componente supérfluo” e “puramente dogmático”. “Certamente, o estudo das coisas em repouso é um momento necessário do pensamento dialético – mas só um momento, insuficiente, fragmentário, e que é preciso integrar no estudo das coisas em transformação” (POLITZER, 1936, p. 118).

Contudo, dialeticamente, como coloca Politzer, podemos talvez dizer que Horkheimer também acreditaria que “virá um dia em que se chegará, por acumulação das pesquisas, a constatar que as ciências não são imóveis; aperceber-se-á que, nelas, se produziram transformações. Depois de ter separado a química da biologia e da física, dar-se-á conta de que se torna impossível tratar qualquer uma delas sem ter de recorrer às outras”. (POLITZER, 1936, p. 120). Para Horkheimer, são os conhecimentos fundamentais sobre a sociedade sempre em movimento que possuem maior significado para a “verdade de um conhecimento total” ao invés do “ter ou não ter conhecimentos especializados mais extensos”. O peso do conhecimento dos homens deve guiar-se mais pela sua prática, pelo seu comportamento e ação no qual expressam sua posição nas lutas sociais do que pela “extensão de sua formação científica”. (HORKHEIMER, 2015, p. 134-135) O materialismo dialético não considera a posse do saber separado da história e sociedade, bem como do seu papel central como arma teórica nas lutas sociais. Esse também é o sentido do materialismo interdisciplinar proposto por Horkheimer. A partir de Politzer podemos perceber a descendência materialista dialética do materialismo interdisciplinar proposto pelo filósofo alemão: “cabe à filosofia dar uma explicação do mundo e dos problemas mais gerais, é a missão em particular do materialismo dialético – reunir as descobertas particulares de cada ciência, para fazer a síntese” (POLITZER, 1936, p. 139):

Hoje, em que os estudos científicos estão especializados ao extremo e os sábios (ignorando, em geral, o materialismo dialético) não podem, por vezes, compreender a importância das suas descobertas particulares em relação ao conjunto das ciências, cabe à filosofia dar uma explicação do mundo e dos problemas mais gerais; é a missão em particular do materialismo dialético – reunir todas as descobertas particulares de cada ciência, para fazer a síntese (...) (POLITZER, 1936, p. 139).

Como visto, a teoria tradicional se funda nas regras da dedução, sendo aplicada em

todas as ciências especializadas, nas quais a experiência é organizada segundo as necessidades e utilidades de produção e exploração (do homem e da natureza) na sociedade capitalista atual. Este tipo de ciência considera exterior a origem social dos problemas por ela enfrentados. A teoria tradicional seguiu ignorando ou abandonando assim seus próprios fins últimos: a emancipação humana. Torna-se, ao contrário, um fator de exploração e agravamento da dependência. Ela acaba se concentrando em “um sistema de sinais puramente matemáticos”, desaparecendo assim tanto com os juízos de valor, a verdade ou falsidade de uma proposição, quanto com a “humanidade”. Já que os nomes nas proposições e conclusões lógicas são substituídos “por símbolos matemáticos na designação de objetos observados”, a própria “formação de teorias tornou-se construção matemática” (HORKHEIMER, 1975, p. 126-127), justamente como é feito nas proposições da lógica modal, na qual os elementos do silogismo como "Sócrates", “homem”, “mortal” são substituídos por símbolos matemáticos.

Com efeito, Horkheimer caracteriza a Teoria Tradicional, a teoria no sentido da ciência, como ordenação mental e regulamentação experimental. Norteadas fundamentalmente pelo princípio de não-contradição, ela coaduna-se com o modelo analítico da ciência clássica, cujo método orienta-se para o ser e não para o devir. Ignorando determinações da totalidade social em que, no entanto, se inserem, a Teoria Tradicional mostra-se não somente incapaz de compreender a sociedade e sua transformação; mais que isso, impedindo o descobrimento das causas reais das crises que acometem a sociedade capitalista, esse modelo de teoria representa um caráter ideológico (CHIARELLO, 2001, p. 54).

Por outro lado, a teoria crítica da sociedade considera o homem como produtor de todas as suas formas históricas de vida, “as situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela [a teoria crítica] uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela” (HORKHEIMER, 1975, p. 163). Horkheimer está com Vico e opõe-se às filosofias da história de Maquiavel e Hobbes e ao darwinismo social de algumas correntes positivistas da sociologia alemã, para os quais a ciências do homem e da sociedade deveriam seguir o modelo das ciências naturais¹⁸. De

¹⁸ “Assim, a teoria do contrato social, como foi explicada por Hobbes e mais tarde por Rousseau, é uma típica distorção racionalista. É teoria social vista de um modo mecânico e, quase se poderia dizer, matemático. A teoria de Vico lhe permite ver a organização social como um crescimento natural e gradual que envolve os seres humanos, os quais, através das suas tradições acumuladas, aos poucos desenvolvem formas de vida comunal. O contrato social, por outro lado, pressupõe a existência de homens que de repente se dão conta de que são seres

acordo com Silva:

As filosofias da história de Maquiavel e Hobbes são encaradas como formas de legitimação teórica do fato histórico da ascensão da burguesia. Ambos são defensores de um estado centralizado, capaz de colocar um fim definitivo ao antigo regime e de garantir a prosperidade da classe emergente. São responsáveis também pelo surgimento da ciência política, que, espelhando-se no desenvolvimento das ciências da natureza, pretendia chegar às regras universais de dominação do próprio homem. Na Idade Moderna, paralelamente ao surgimento das ciências empíricas baseadas na possibilidade de dominação da natureza, desenvolve-se a ciência política tendo como pressuposto a regularidade das ações humanas. (SILVA, 2011, p. 9).

Apesar do conhecimento ou “gnose” ocorrer através da razão e da subordinação ao controle da consciência, não ocorre *a priori* ou de maneira puramente espiritual, como na filosofia de Kant, mas se relaciona com a realidade e, portanto, com as contradições e a luta de classes na sociedade capitalista. Portanto, segundo Chiarello, “todo trabalho teórico encontra-se inegavelmente entrelaçado com o processo de vida da sociedade”. A teoria, dentro de sua concepção tradicional, reifica o conceito de teoria ao torná-lo anistórico ou produto essencial da gnose, autonomizando-o dos processos sociais reais (CHIARELLO, 2001, p. 55).

A teoria crítica visa construir uma sociedade racional na qual as necessidades dos homens sejam realmente atendidas; para isso a produção não pode estar desorganizada e visando sempre o lucro privado e o controle dos homens e da natureza, mas sim em uma economia racionalmente planejada que possibilite ao homem mais do que a satisfação de suas necessidades: o desenvolvimento pleno de suas potencialidades em harmonia com a natureza. Em suma, um marxista como Horkheimer, na década de 1930, sabe que precisamos manter um determinado nível de desenvolvimento técnico e que para isso a teoria tradicional é indispensável, apesar de sua limitação devido à crise do capitalismo.

Somente quando esta forma contrastante de economia, cuja introdução significou uma vez um progresso extraordinário (...) for substituída por uma forma de vida da sociedade onde a propriedade produtiva seja administrada não apenas com boas intenções, mas com a racionalidade necessária aos interesses gerais, somente então a harmonia entre os objetivos individuais deixará de parecer um milagre. (HORKHEIMER, 2015, p. 70).

perfeitamente razoáveis e previdentes e que, através de um ato de decisão racional, criam uma nova sociedade” (RUSSEL, 2017, p. 274)

Para Horkheimer, ao contrário da teoria crítica, a teoria tradicional constitui uma profissão de fé na sociedade dada, ou seja, na sua imutabilidade e na sua aplicação na indústria e formulação teórica que reforçam o status-quo: o capitalismo e o domínio de classe burguês. “Com isso, a respectiva dominação da sociedade, isto é, as forças que a controlam, é confirmada tacitamente no seu sentido e valor pela própria ciência, elevada à condição de juiz, e o conhecimento é declarado impotente” (HORKHEIMER, 1975, p. 165). A teoria crítica não é “meramente descritiva”, mas é uma forma de promover a mudança social ao “fornecer um conhecimento das forças da desigualdade social” capaz de “orientar a ação política que visa a emancipação” (RUSH, 2017, p. 35).

Na crítica ao positivismo e à lógica formal, Horkheimer antecipava a futura formulação de Herbert Marcuse no livro *O homem Unidimensional* segundo qual: a lógica formal, em especial sua versão linguística dos positivistas lógicos do Círculo de Viena e a análise da língua coloquial por Wittgenstein e J. L. Austin, foram todas criadas “para coordenar as operações mentais com as da realidade social” e, portanto, possuem “um caráter intrinsecamente ideológico”. A lógica modal passa a deixar de significar o modo de ordenar nossos pensamentos e passa a ser um instrumento de dominação. (JEFFRIES, 2018, p. 371-372).

A teoria crítica, ao contrário, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, segue conscientemente o interesse por uma organização racional da atividade humana: clarificar e legitimar esse interesse é a tarefa que ela confere a si própria. Pois para a teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades. (HORKHEIMER, 1975, p. 164).

Horkheimer argumenta que, diferente das disciplinas científicas modernas, a teoria crítica permanece exposição filosófica (*Darstellung*) ainda quando é crítica da economia política, pois o que diferencia ambas as teorias não é um objeto filosófico particular, mas a preocupação com a totalidade social: ela leva em conta o devir, o desenrolar histórico, uma perspectiva mais ampla do que as ciências particulares, comparável ao vôo de minerva ao final do crepúsculo. “Horkheimer argumenta que a dicotomia entre ciência e metafísica possui um correlato com a filosofia burguesa em relação ao conceito de verdade: por um lado clama por verdade absoluta e por outro pelo relativismo cético. Horkheimer enxerga a filosofia de Hegel como a primeira tentativa substancial de superar essas dicotomias

(ABROMEIT, 2011, p. 317).

Ainda há 150 anos, se estudava as ciências separando-as umas das outras. Estudava-se à parte a química, a física, a biologia, por exemplo, e não se via entre elas qualquer relação. Continuava-se, também, a aplicar esse método no interior das ciências: a física estudava o som, o calor, o magnetismo, a eletricidade, etc., e pensava-se que estes diferentes fenômenos não tinham qualquer relação entre si; estudava-se cada um deles em capítulos separados (POLITZER, 1936, p. 118).

Esse método da teoria tradicional descrito acima era uma proposta contrária ao que pretendia o materialismo interdisciplinar. Horkheimer foi o responsável por traduzir em linguagem filosófica as pesquisas empíricas das várias áreas do Instituto de Pesquisa Social. A primeira coisa que devemos ter em mente quanto ao célebre ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” é que a teoria crítica não visa eliminar a teoria tradicional, como deixa claro o autor, ao dizer que “o futuro da humanidade depende da existência do comportamento crítico que abriga em si elementos da teoria tradicional” (HORKHEIMER, 1975, p. 162). A dialética, a possibilidade de contradição e movimento, bem como a passagem da quantidade à qualidade é justamente o que caracteriza o comportamento crítico, que é crítico pois profundamente dialético na admissão da unidade das contradições. Segundo o autor, “todas as formas de comportamento humano que escondem a verdadeira natureza da sociedade edificada sobre contradições são ideológicas”, incluindo a própria ciência sob o capitalismo, na medida em que ela “conserva uma feição inibitória do esclarecimento das causas efetivas da crise” (HORKHEIMER, 2015, p.10). Horkheimer não buscava a harmonia que exclui qualquer possibilidade de contradição. Segundo ele, a respeito do método da teoria tradicional:

Uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livres de contradição. H. Weyl considera como condição imprescindível a harmonia que exclui toda a possibilidade de contradição, assim como a ausência de componentes supérfluos, puramente dogmáticos, e independentes das aparências observáveis. (HORKHEIMER, 1975, p. 126).

O problema não era colocado por Horkheimer simplesmente como se houvesse duas teorias em oposição estrita e uma delas necessitasse ser eliminada, caso contrário recairia no mesmo erro da teoria tradicional; o autor admite que, sob um determinado ponto de vista, ambas as teorias (tradicional e crítica) possuem estruturas semelhantes. Segundo

Horkheimer (1975, p. 152) “a problemática que resulta da aplicação de proposições parciais da teoria crítica a processos únicos e repetitivos da sociedade atual estabelece a junção da teoria crítica com as realizações do pensamento tradicional.” Apesar da necessária ação recíproca e dialética da teoria tradicional sobre a teoria crítica e vice-versa, a segunda não busca simplesmente uma ampliação do saber, mas visa “emancipar o homem de uma situação escravizadora”, diz Horkheimer (1975, p. 164).

A massa dos conhecimentos, que é extremamente importante, sem dúvida, para toda a sociedade como meio de produção, hoje não mais significa para o indivíduo, tudo quanto significou no período positivista da ciência, pois a partir da dialética de Hegel impôs-se a opinião de que o progresso do conhecimento não mais se processa pela soma de dados. (HORKHEIMER, 2015, p.135).

Em suma, a teoria tradicional não estava errada ou era infecunda, simplesmente é insuficiente e limitada quando desvaloriza a “razão crítica”, na medida em que esta não é profissionalmente necessária à indústria. A teoria tradicional corresponde à divisão social do trabalho no capitalismo, não podendo nunca superar os fatos ou ir além da utilidade imediata de determinado estágio de desenvolvimento e condição histórica: “A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho” (HORKHEIMER, 1975, p. 131). Em outras palavras, a ciência é limitada por “restrições classistas” e dentro de uma economia em crise não cumpre seu destino, “não beneficia correspondentemente os homens”, apesar de todos os avanços técnicos modernos, pois ela está subordinada à necessidade do lucro, da mais-valia e do equilíbrio econômico que “só se restabelecerá após a destruição, em escala considerável, de valores humanos e materiais” (HORKHEIMER, 2015, p. 8).

A teoria tradicional fez da razão “apenas um instrumento útil para os fins da vida diária” e minimizou o entendimento teórico dos processos sociais. Os interesses individuais e a necessidade da comunidade não se harmonizam como gostariam os liberais. A vantagem econômica é a lei natural que rege a vida individual, contra a qual se tentou opor o “imperativo categórico”, a ação moral desinteressada como “lei universal da natureza”, o todo. Ambas as leis coexistentes geram um conflito interno nos indivíduos da sociedade burguesa. Segundo Horkheimer, o mérito da filosofia moral de Kant foi “que o modo de agir sob a lei natural da vantagem econômica não é necessariamente o racional (...) a razão reconhece que não é obrigada a servir à lei natural, à vantagem do indivíduo (...)”. Contudo,

sua discordância com Kant fica patente mais à frente, quando o filósofo de Stuttgart afirma que Kant desprezava os contrastes dentro da sociedade e, ainda que todos os indivíduos agissem moralmente “nada de essencial seria alterado”, isso porque o domínio do processo total da sociedade em sua forma anárquica só poderia ser efetuado por “uma constelação de grupos sociais, em cuja dinâmica a consciência naturalmente desempenha um papel importante” e suficientemente capaz de operar uma “ação histórica” que imprima uma forma racional ao todo, ação que os indivíduos isolados não são capazes de realizar. Tampouco “(...) o fato de cada um agir de acordo com sua consciência não elimina nem o caos nem a miséria que daí provém”, sendo a ética deontológica kantiana apenas “devaneio idealista” já que ela sustentou “a opinião de que a boa intenção (...) seria a única coisa boa, a avaliação da ação apenas pelo que ela intenta e não também pelo que ela significa realmente no respectivo momento histórico” (HORKHEIMER, 2015, p. 64-67).

Se a meta mais elevada deve ser a evolução e o uso benéfico das forças inerentes à comunidade, então de modo nenhum basta cuidar de um íntimo virtuoso, do mero espírito e eventualmente da supressão dos instintos de propriedade mediante a disciplina, mas é preciso cuidar para que os atos que possam produzir aquela felicidade aconteçam realmente. (...) Certamente, objeto e situação não podem ser definidos fora do íntimo dos homens atuantes, pois interior e exterior são, tanto na história geral quanto na vida do indivíduo, elementos de processos dialéticos múltiplos (HORKHEIMER, 2015, p. 67).

O fato de a ciência sob a economia burguesa não ter logrado cumprir suas promessas para a modernidade não significa que devemos retroceder, como pretendem alguns reacionários ou românticos, a estágios anteriores de desenvolvimento. Mas organizar a sociedade sob princípios racionais que estão desorganizados na economia capitalista para que seja superada a "deficiência da forma burguesa da economia" na qual a livre concorrência dos indivíduos e o todo social não se harmoniza numa “correlação racional”. O resultado do desenvolvimento “naturalmente” desordenado da concorrência é que a “vida das pessoas resulta cega, acidental e péssima pela atividade caótica dos indivíduos, das indústrias e dos Estados. Esta irracionalidade se exprime no sofrimento da maioria dos homens” (HORKHEIMER, 2015, p. 63). O teórico crítico continua:

O indivíduo totalmente absorvido pela preocupação consigo mesmo e com o que é “seu” não só impulsiona a vida do todo sem consciência clara, mas causa, com o seu trabalho, tanto felicidade como a miséria dos outros (...) A preocupação com a comunidade não permite uma relação inequívoca com o próprio trabalho. Este problema, que só a própria sociedade poderia

solucionar racionalmente, através da integração metódica de cada membro no seu processo de produção conscientemente dirigido, emerge na época burguesa como conflito no íntimo dos seus sujeitos. (HORKHEIMER, 2015, p. 63).

A expressão “teoria crítica” surgiu na década de 1930 com o célebre ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, sendo a teoria crítica considerada “(...) a face intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado” (HORKHEIMER, 1975, p. 143). A categoria de trabalho ainda é central, sendo a vida da sociedade um resultado da totalidade do trabalho particularizado em suas diferentes especialidades (HORKHEIMER, 1975, p. 131). A teoria crítica em seus primórdios visava à práxis (a teoria que alimenta a prática que, por sua vez, retroalimenta a teoria), portanto, é guiada primordialmente pela tese onze de Marx: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo”. Neste sentido marxista, a diferença entre o teórico crítico e o racionalista crítico é que o segundo não percebe que a estrutura econômica, o capitalismo, modela o trabalho científico, enquanto o primeiro possui essa consciência (JEFFRIES, 2018, p. 378). Para finalizar, quanto à concepção de *práxis* na teoria crítica de Horkheimer, segundo a interpretação de Abromeit:

Horkheimer de fato vê a Teoria Crítica como um momento de uma mais vasta "*práxis*" da reprodução da sociedade como um todo, mas isso não (...) o leva a subordinar a teoria à prática de qualquer maneira (...) Assim como o conceito de Marx de *práxis* é frequentemente interpretado falsamente como uma justificação para posições voluntaristas, da mesma forma a enfática separação da Teoria Crítica de Horkheimer das preocupações políticas imediatas em 1930 é frequentemente lida como a recaída a uma posição jovem-hegeliana. Contudo, como vimos, a separação de Horkheimer da teoria da imediata prática política ocorre num contexto mais amplo da *práxis* social como um todo (ABROMEIT, 2011, p. 334).

1.2 Das diferenças entre o materialismo dialético interdisciplinar da Teoria Crítica e o materialismo vulgar:

Voltemos brevemente nossa atenção aos primórdios do Instituto de Pesquisa Social, antes da posse de Horkheimer como diretor, na tentativa de compreendermos melhor o

processo de mudança e continuidade que se delineou após a saída do antigo diretor austromarxista Carl Grünberg (1861-1940). A criação do Instituto de Pesquisa Social¹⁹ em 1923 só foi possível graças às generosas doações da família Weil, composta por judeus e grandes comerciantes de grãos na Argentina. Esse fato assegurou a independência dos membros do Instituto em relação à prática política direta e, mais tarde – com o perigo eminente do Nacional-Socialismo e o fim da República de Weimar – possibilitou o acúmulo de reservas financeiras fora da Alemanha, o que impediu o confisco das verbas do Instituto e viabilizou a imigração e estabilidade dos intelectuais alemães nos EUA.

Os primeiros membros do *Instituto*, após o fim da Primeira Guerra Mundial e a derrota da Alemanha, à qual se seguiu o fracasso da Revolução Alemã (1918-1919), “queriam saber por que as antigas forças tinham retornado ao poder”, já que segundo a tradição oficial da II Internacional Comunista, “as leis do marxismo, concebido como uma ciência da história, haviam predito que os trabalhadores seriam mais bem-sucedidos na derrubada do capitalismo depois da derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial e da hiperinflação que se seguiu a isso”. A primeira geração da *Escola de Frankfurt* buscou respostas para problemas que a ortodoxia marxista não soube fornecer. A partir da posse do novo diretor, o *Instituto* esforçou-se por compreender mais a fundo a atualidade do momento histórico no qual viviam: “Como Horkheimer deixou claro desde o início, sob sua direção, o Instituto não estaria dedicado prioritariamente à história do movimento operário e à teoria socialista, como estivera sob a direção de Carl Grünberg, mas estaria mais dedicado a desenvolver uma teoria da sociedade contemporânea” (JEFFRIES, 2018, p. 88). Segundo Abromeit, Horkheimer, em uma carta de 1964, escreveu que: “Em contraste com Grünberg, eu não estava preocupado prioritariamente com a história do movimento operário e do socialismo, mas mais com uma teoria sociológica da sociedade daquele período e com pesquisas que contribuíssem para isso” (ABROMEIT, 2011, p. 141).

Por outro lado, o objetivo do diretor Grünberg, como aponta Perry Anderson, foi promover os “estudos marxistas com um enfoque quase acadêmico” (ANDERSON, 2019, p. 43). Durante os sete anos de sua criação, desde 1923 até a posse de Horkheimer como novo diretor em 1931, a preocupação do *Instituto* sob a direção de Grünberg foi “quase que exclusivamente, com a ciência social empírica politicamente engajada”. Isso eclipsou o

¹⁹ É interessante ressaltar, como faz Martin Jay, que originalmente o Instituto para Pesquisa Social seria chamado de Instituto para o Marxismo, ideia rejeitada por ser provocadora e talvez acarretar problemas a seus membros, seu intuito oficial seria o de contribuir para o marxismo como disciplina científica respeitável na universidade alemã como qualquer outra disciplina, (Jay, 2008, p.45). Mais tarde o Instituto também ficou conhecido como “Café Marx”.

interesse por “questões filosóficas” e mais ainda, minou o interesse “de fornecer uma estrutura filosófica para o trabalho do Instituto” (RUSH, 2008, p. 33).

Carl Grünberg assumiu a direção do Instituto após a morte prematura, aos trinta e seis anos, de Kurt Albert Gerlach (1886-1922). O sucessor de Gerlach na direção do *Instituto de Pesquisa Social* foi um representante do austromarxismo e um membro “típico da geração mais antiga de acadêmicos marxistas do Leste Europeu”. Grünberg como diretor “construiu uma ponte para a geração mais jovem de intelectuais socialistas na Alemanha” (ANDERSON, 2019, p. 44). Em suma, Grünberg foi capaz de formar o “ponto nodal de articulação entre as correntes ‘ocidentais’ e ‘orientais’ do marxismo nos anos 1920” (ANDERSON, 2019, p. 55). Nesta época, o *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*, presidido por Grünberg, mantinha relações fecundas e regulares com o *Instituto Marx-Engels de Moscou*. Ambas as instituições da Alemanha e da Rússia foram responsáveis pela publicação, em 1927, do volume inaugural da *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)* [Obras completas de Marx e Engels].

Antes de Horkheimer assumir a direção do Instituto, ele foi orientado por Hans Cornelius. Seu mentor, antes de voltar-se para a filosofia, estudou as ciências especializadas como a matemática, a química e a física. Foi influenciado também pela *Gestalt Psychology* de Max Wertheimer. Abromeit considerou que a ruptura com Cornelius em 1925-31 foi ao mesmo tempo uma ruptura com a filosofia da consciência como um todo, o que abriu espaço para seu projeto de 1930, que concebia a consciência sempre mediada pela sociedade e não como um ponto absoluto de partida (ABROMEIT, 2011, p. 16-17).

Apesar disso, podemos considerar que a *Gestalt Psychology* teve um papel importante nos estudos universitários de Horkheimer em Frankfurt. Essa filosofia rejeitava a concepção tradicional de psicologia, baseada nas ciências naturais, que visava a aplicação de métodos quantitativos derivados das ciências naturais à psique humana. Seus representantes, como Cornelius, confiando apenas nas pesquisas empíricas tradicionais, argumentavam que consciência, experiência e percepção são estruturados por totalidades objetivas e subjetivas que não podem ser reduzidas a um mero agregado de partes (ABROMEIT, 2011, p. 52-53). Essa era uma divergência fundamental de Horkheimer e Cornelius.

Portanto, podemos assumir que a ruptura com o professor Cornelius talvez tenha despertado em Horkheimer a intuição de que a filosofia não deva estar desvinculada das

pesquisas e avanços científicos, como estava na filosofia da consciência. Tampouco os avanços científicos devem perder de vista os fins últimos referentes às questões primordiais humanas, questões estas tratadas pela filosofia, como a felicidade, a liberdade, a morte, Deus etc. Em suma, não se deve perder de vista, ao longo das pesquisas especializadas da ciência, as tarefas essenciais e fins últimos do homem. Horkheimer buscava superar então a hipótese weberiana da separação radical “entre ciência e a determinação de seus próprios fins” (CHIARELLO, 2001, p. 55).

Outro autor importante para o futuro debate da interpenetração entre filosofia e ciência nos escritos de Horkheimer foi Husserl, seu professor em Freiburg em 1920. Horkheimer irá considerar a fenomenologia de Husserl como um avanço importante no processo de emancipação da filosofia em relação às ciências naturais. Para Horkheimer, a fragilidade da filosofia de Husserl situava-se no polo oposto da de Cornelius. Para Abromeit, se o último confiava apenas nos métodos tradicionais da pesquisa empírica, já a fenomenologia de Husserl pecou por “ir muito longe na direção oposta”. Horkheimer critica o desejo de Husserl de “colocar a filosofia sobre alicerces inabaláveis”, como sendo “uma expressão da crise da ciência e da sociedade europeia, e como um desesperado mas ineficaz antídoto à disseminação do niilismo na Europa que Nietzsche e outros haviam diagnosticado” (ABROMEIT, 2011, p. 58). Assim sendo, dentro deste novo paradigma que se delineia como uma teoria crítica em oposição à teoria tradicional, “o entendimento teórico dos processos sociais deve promover o direcionamento consciente das empresas científicas” (CHIARELLO, 2001, p. 55).

Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a *práxis* – à qual serve e na qual está inserida – como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade. Determinar o conteúdo e a finalidade de suas próprias realizações, e não apenas nas partes isoladas, mas em sua totalidade, é a característica marcante da atividade intelectual (HORKHEIMER, 1983, p. 154).

Para Chiarello, as ciências particulares e avanços científicos devem reconhecer o valor de exposição e interpretação mais aprofundada que a filosofia traz, tanto no tocante à “escolha de suas tarefas”, quanto a respeito da compreensão dos dados empíricos da ciência e suas consequências teóricas e práticas de longo prazo na vida dos homens. Segundo a tese de Horkheimer quanto à “impregnação teórica dos dados”, pela qual entende-se duas coisas: por um lado, “*qualquer* contato cognitivo com um objeto envolverá a contribuição

de crenças previamente sustentadas sobre ele” (RUSH, 2008, p. 40); por outro lado, o especialista e sua ciência sempre “estão atrelados ao aparelho social” (CHIARELLO, 2001, p. 55).

A atividade interpretativa está condicionada às crenças particulares e subjetivas, por vezes irracionais, que independem da ampla divulgação e comprovação dos dados empíricos e científicos. Isso significa que “não existe uma formulação coerente disponível para a noção de objeto que já não tenha sido constituída *como aquele objeto* pela atividade interpretativa, que o toma como objeto de estudo”. Isso está relacionado com a ideia de que “a percepção dos objetos já está mediada em termos de crença indeterminada”. Em outras palavras, a concepção de que “aquilo que alguém vê é afetado por suas crenças teóricas, isto é, de que pessoas com crenças distintas podem ver coisas distintas” (RUSH, 2008, p. 40). Na interpretação de Jeffries: “nenhum fato da realidade social poderia ser considerado pelo observador como final ou completo em si mesmo” (JEFFRIES, 2018, p. 164).

Portanto, na teoria crítica é papel da filosofia questionar e ampliar a perspectiva tradicional de cada disciplina individual. Sua crítica se refere à ampliação do método tradicional de análise científica do mundo e suas crenças teóricas, ampliando e aprofundando os dados empíricos com o método próprio da filosofia que busca “conclusões de longo alcance”, os fins últimos e a essência dos fenômenos aparentes. A filosofia de Horkheimer busca a “penetração dialética” entre teoria filosófica e práxis científica:

Essa concepção – segundo a qual o pesquisador individual deve ver a filosofia talvez como uma empresa prazerosa, mas cientificamente infrutífera (...) enquanto que os filósofos, por contraste, estão emancipados do pesquisador particular, por que acham que não podem esperar por este último antes de enunciar sua conclusão de longo alcance – tem sido atualmente suplantada pela ideia de uma contínua penetração dialética e pelo desenvolvimento da teoria filosófica e da práxis científica especializada. (HORKHEIMER, 1999, p. 128).

Outra diferença de Horkheimer com relação ao antigo diretor austromarxista é que, ao assumir o posto de diretor do *Instituto de Pesquisa Social*, apesar da falta de experiência, Horkheimer nunca foi ideologicamente ou politicamente engajado. Isso facilitou sua nomeação ao cargo de novo diretor. Ao contrário de Grünberg, por exemplo, Horkheimer nunca havia se filiado a qualquer partido da classe trabalhadora, ainda que nutrisse admiração e simpatia por Rosa Luxemburgo e continuasse sendo politicamente radical, ainda que tecesse suas críticas tanto ao Partido Social Democrata Alemão (SPD) quanto ao Partido Comunista Alemão (KPD) (ANDERSON, 2019, p. 55) e, obviamente, ao

verdadeiro inimigo dos intelectuais judeus de esquerda, o Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP), mais conhecido como partido nazista. Em suma, o marxismo de Horkheimer desde o início foi exclusivamente de cátedra, ainda que o momento revolucionário estivesse embutido discretamente e pressuposto na teoria crítica de 1930, como uma pólvora escondida que explodiu justamente em maio de 1968, quando os estudantes tentaram realizar a teoria com *molotovs* e quando Horkheimer não defendia mais a revolução sequer teoricamente:

Pouco antes de morrer, em 1969, Theodor Adorno disse a quem o entrevistava: “Eu estabeleci um modelo teórico de pensamento. Como poderia suspeitar que pessoas quisessem implementá-lo com coquetéis molotov?”. Este foi, para muitos, o problema com a Escola de Frankfurt: ela nunca se curvou à revolução. “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de diversas maneiras; a questão é transformá-lo”, escreveu Karl Marx. Mas os intelectuais da Escola de Frankfurt viraram de cabeça para baixo a 11ª tese de Marx sobre Feuerbach. (...) Desde sua criação em 1923, o instituto de pesquisa marxista que ficou conhecido como Escola de Frankfurt esteve acima de partidos políticos e era cético quanto à luta política (...) foram exímios na crítica à brutalidade do fascismo e ao impacto socialmente eviscerante e espiritualmente esmagador do capitalismo nas sociedades ocidentais, mas não tão bons a ponto de mudar aquilo que criticavam (...) Quando fez sua observação sobre coquetéis molotov, Adorno estava justificando o recuo da Escola de Frankfurt para a teoria numa época em que muitos em torno dele e de seus colegas clamavam por ação. (JEFFRIES, 2018, p. 6).

Horkheimer reorientou os trabalhos do Instituto em seu discurso de posse intitulado *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um “Instituto de Pesquisas Sociais”* (1931), cujas preocupações passaram do materialismo histórico como “ciência” para o “desenvolvimento de uma ‘filosofia social’ complementada por investigações empíricas” (ANDERSON, 2019, p. 55). Contudo, não se pode de fato afirmar uma ruptura completa e irreconciliável dos interesses e pesquisas anteriores do *Instituto* sob a nova direção de Horkheimer em 1930. Seria mais correto interpretar como uma mudança de ênfase, um “deslocamento do centro de gravidade do trabalho do Instituto” (WIGGERSHAUS, 2008, p. 72), que inclusive incorporou colaboradores antigos na nova revista de título “*Zeitschrift für Sozialforschung*” (Revista para Pesquisa Social), que substituiu, em 1932, o *Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Operário* criada por Grünberg.

O impulso inicial da teoria crítica para ressaltar os aspectos filosóficos da dialética marxista provém de materiais publicados nos arquivos de Grünberg, como os escritos de

Georgy Lukács²⁰, autor húngaro do influente *História e Consciência de Classe* (1923). Neste livro estão presentes várias das problemáticas caras aos frankfurtianos, como o método dialético, totalidade, a crítica à ideologia do progresso e à reificação²¹. Da mesma forma, o livro de Karl Korsch, *Marxismo e Filosofia*²², publicado nos arquivos Grünberg, foi corresponsável por exercer influência na teoria crítica e servir de “munição” para os anos iniciais, pois, neste livro, Korsch atacou Kautsky e Bernstein sob a premissa de que o marxismo científico havia deixado de ser uma teoria da revolução social: “Para Korsch, o marxismo era uma forma de ação revolucionária, na qual a teoria e a prática deviam ser combinadas novamente” (JEFFRIES, 2018, p. 91), concepção com a qual o marxismo heterodoxo e interdisciplinar de Horkheimer ainda estava de pleno acordo em 1930, ainda que o próprio autor não tenha sido politicamente engajado. Segundo a apreciação de Axel Honneth, sobre a recepção do filósofo húngaro pelos teóricos críticos do *Instituto*:

Lukács provê a Teoria crítica com um quadro referencial no interior do qual se pode falar de uma interrupção ou de uma deformação do processo de realização da razão. Com o processo histórico de aprendizagem, as forças estruturais da sociedade, que Lukács revela no capitalismo moderno, apresentam-se como obstáculos, no início da modernidade, para uma racionalidade socialmente latente. A forma organizacional das relações sociais no capitalismo impede a aplicação à vida prática daqueles princípios racionais que, em relação a nosso potencial cognitivo, já estão à disposição. (HONNETH, 2008, p. 406).

Segundo Horkheimer em “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de pesquisas Sociais” (1931), Carl Grünberg havia dirigido o Instituto até então com a missão de ensinar uma disciplina especializada: a economia política. Em decorrência disso, e aproveitando os avanços já realizados nessa área²³, sua nova tarefa como diretor

²⁰ Segundo Silva (2011, p. 18): “O que é certo, porém, é que tanto Lukács como a Teoria Crítica representam formas de renovação do marxismo, cuja vertente ortodoxa estava afundada em interpretações metafísicas, mecanicistas e positivistas da doutrina de Marx.”

²¹ Segundo Löwy, a teoria da reificação, argumento central em *História e Consciência de Classe*, foi uma das críticas à civilização capitalista de maior alcance e impacto do marxista húngaro, que, decisivamente influenciou a Escola de Frankfurt e Walter Benjamin (LÖWY, 2015, p. 16).

²² Segundo a salutar consideração de José Paulo Netto (2008, p. 15): “Korsch contribui decisivamente para esclarecer a relação Marx-Hegel: são fundamentais as suas observações acerca, de uma parte, da indescartabilidade da filosofia hegeliana para a constituição da nova dialética de Marx e, de outra, do caráter extremamente complexo das operações teórico-críticas que permitiram a Marx fundar uma “nova ciência”, reduzindo a pó a vulgarização relativa à mera ‘inversão’ materialista”.

²³ Segundo Horkheimer (1999, p.129), para orientar as novas tarefas do Instituto lhe foi imprescindível tanto a experiência de seus membros quanto “os tesouros literários ali reunidos”, mas ressalta em especial o regimento interno do Instituto elaborado por Grünberg, “segundo o qual o diretor, nomeado pelo ministro, é plenamente independente” tanto em relação a administração quanto aos financiadores, o que consistia em uma “ditadura do diretor” que lhe permitiria “utilizar tudo o que ele [Grünberg] criou para instaurar (...) uma ditadura do trabalho

seria difícil e importante, pois tinha a pretensão de “colocar um grande aparato de pesquisa empírico a serviço dos problemas filosóficos e sociais”. Além do mais, o filósofo crítico reconhece “o grande estudioso” que foi Grünberg, respeitado por “especialistas de todo o mundo”. (HORKHEIMER, 1999, p. 129), apesar de discordar do otimismo deste quanto à possibilidade da revolução, Horkheimer pretendeu unir os dados das pesquisas especializadas e empíricas já realizadas anteriormente às suas pretensões filosóficas de exposição e interpretação. Neste sentido, o filósofo alemão discorda também de Lukács, para quem o proletariado seria a união entre “sujeito-objeto” na história, segundo seu livro *História e Consciência de Classe*. Para Horkheimer, desde os fragmentos de *Dämmerung*, não era possível ver a classe trabalhadora como a unidade entre sujeito e objeto na história, pois há uma nova divisão no interior da classe trabalhadora que era justamente a "raiz de sua atual impotência" (ABROMEIT, 2011, p. 179):

Por um lado havia os trabalhadores, a maioria deles membros de sindicatos, com posições de longa duração e relativamente bem pagas que tinham mais a perder do que simplesmente seus grilhões e que portanto eram mais moderados em suas demandas políticas. Esses trabalhadores formaram a base do eleitorado Social Democrata. Do outro lado estavam os trabalhadores com salário miserável, posições instáveis e com crescente número de desempregados que tinham os interesses mais diretos numa reestruturação fundamental da sociedade. Eles formaram a base do eleitorado do Partido Comunista. Foi essa nova divisão na classe trabalhadora que estava na raiz de sua atual impotência, de acordo com Horkheimer. O interesse e consciência de ambos os lados da divisão haviam divergido tanto que não era mais possível deixar isso de lado com conversas otimistas (*wishful talk*) sobre o proletariado ser a unidade “sujeito-objeto” na história. (ABROMEIT, 2011, p. 179).

Quanto às diferenças teóricas entre ambos – o historiador austromarxista Grünberg e o filósofo Horkheimer – elas podem ser resumidas (mas nunca reduzidas) e estão relacionadas de certa maneira com “a própria forma do marxismo – o hegeliano *versus* o científico”²⁴. Para Horkheimer, a posição filosófica do antigo diretor se identificava

planejado em condição de desenvolver **uma teoria da sociedade em que a construção filosófica não seja mais dissociada da pesquisa empírica**”, ou seja, sendo igualmente importante a filosofia e a ciência empírica, o autor não pretendia fazer dessa última – a ciência – uma “*ancilla philosophia*”, uma simples auxiliar da filosofia, tampouco fazer da filosofia uma auxiliar da ciência, assim como foi feito dela nas mãos hábeis de Agostinho e Tomás de Aquino, que se subordinou e tornou-se uma auxiliar da teologia em função de amparar teoricamente a existência de Deus através da cristianização da filosofia pagã de Platão e Aristóteles. Essa formulação de Horkheimer será mais tarde conhecida como as bases do “materialismo interdisciplinar”, uma teoria da totalidade social.

²⁴ Para uma discussão mais aprofundada e qualificada da influência da lógica de Hegel em Marx vide: O Capital e a Lógica de Hegel: dialética marxista, dialética hegeliana. (Fausto, 2021).

excessivamente com “a metodologia e conteúdo das ciências especiais”, que se desenvolveram sob as condições do capitalismo e, portanto, paradoxalmente, as ciências naturais e seus métodos científicos dos quais os marxistas vulgares pretendiam se apropriar antidualéticamente, serviam muito bem às “demandas do status-quo” devido ao “controle econômico sobre os programas de pesquisa científica” (RUSH, 2008, p. 51-52). Elas serviam para a produção e reprodução do capital. Na interpretação de Rush, Horkheimer parece encontrar muitas das características condenáveis da teoria tradicional no marxismo ortodoxo, como a dominação da natureza externa e interna, a rejeição da dialética, bem como a pretensão à validade universal de suas teorias, sua a-historicidade e redução de toda percepção e experiência à uma base material (RUSH, 2008, p. 48):

O marxismo “ortodoxo” concebe tipicamente a superação da alienação e da dominação de classe como envolvendo apenas o desenvolvimento dessas capacidades para manipular a natureza. Assim, enquanto que para Horkheimer a atividade humana construtiva tem como sua principal categoria o “trabalho social” e enquanto ele enfatiza a atividade material humana, ele deseja evitar um entendimento por demais reducionista e naturalista do papel da “existência sensível” (...) Horkheimer mantém um papel central para o relacionamento dinâmico da subjetividade e da objetividade em sua explicação da alienação. 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. 48).

Reproduzo neste próximo parágrafo, a partir de Jay, um pequeno trecho da carta de Oscar H. Swede, que trará aporte factual à minha afirmação quanto às diferenças metodológicas entre Grünberg e Horkheimer. Swede foi aluno do Instituto na época de Grünberg, e nesse período escreveu uma carta para o marxista norte americano Max Eastman (JAY, 2008, p. 49). Essa carta ilustra muito bem a diferença de tom dos anos de Grünberg para os de Horkheimer, em outras palavras, ilustra de certa forma o patente “abandono progressivo de estruturas econômicas ou políticas como preocupações centrais da teoria” para o processo que vai apontar para “uma mudança básica de todo o centro de gravidade do marxismo europeu em direção à filosofia” (ANDERSON, 2019, p. 73). Essa mudança do marxismo europeu em direção à filosofia, para além de explicitar o significado de marxismo vulgar e da ortodoxia inicial do *Instituto* sob Grünberg, ficará mais tarde conhecido, através de Merleau Ponty, como “marxismo ocidental”.

Swede descreve na carta as discussões filosóficas exasperadas e presas a

“minudências” do instituto marxista da época. Desabafa a respeito de seus jovens colegas e de Grünberg, que se acomodavam a uma “religião ortodoxa” e cujas aulas se desenrolavam a partir de “quadros negros cheios de malabarismo matemáticos, com blocos de 1.000 k + 400 w de divisões marxistas das funções do capital”, cujas fontes se baseavam estritamente no “materialismo absoluto de Newton” e no “determinismo econômico”. Rejeitava também, como um aporte da retaguarda burguesa, a psicanálise de Freud. Essa abordagem corrente do marxismo na época era, segundo Swede, “constantemente confrontada com as contradições inerentes a uma interpretação materialista e marxista da história que se vê forçada a conceber defesas contra a conclusão lógica de que todos podemos ficar sentados de braços cruzados, esperando que o milênio desabroche a partir do esterco da decadência capitalista”. Swede argumenta que, o determinismo econômico não produz forças progressistas ou criativas e por conseguinte “não haverá comunismo se tivermos de depender dos serviços do frio, da fome e dos baixos salários para conseguir recrutas” (JAY, 2008, p. 49).

Essa postura inicial do *Instituto* estava profundamente em desacordo com as intenções de Horkheimer em revitalizar filosoficamente o marxismo por meio da pesquisa empírica, da psicanálise e conseqüentemente do abandono das interpretações metafísicas de Marx no leste, que se tornaram conhecidas como *DiaMat* e da filosofia da história evolucionista da Social Democracia Alemã (ABROMEIT, 2011, p. 254). Vejamos as duas principais propostas de Horkheimer referentes à revitalização filosófica do marxismo:

Em função de reavaliar o poder de explicação da teoria marxista – Horkheimer ainda estava convencido que mesmo os desenvolvimentos históricos recentes não poderiam ser explicados sem ela – ele coloca em movimento duas propostas principais. Primeiro, ele insiste que a “investigação concreta” seja conduzida, como o estudo empírico do Instituto a respeito das atitudes da classe trabalhadora alemã, que não apenas poderia fornecer explicações das causas de acontecimentos tão surpreendentes, mas também poderia contribuir para a reconceitualização da teoria marxista em si mesma. A ênfase de Horkheimer nos estudos empíricos estava completamente alinhada com a própria teoria de Marx, mas ela representou uma ruptura com algumas das principais correntes da teoria marxista na Europa central na década de 1920 e 1930. A segunda proposta de Horkheimer para superar a ossificada teoria marxista de seus dias foi integrar a psicanálise na teoria de Marx. Essa proposta foi um momento genuinamente novo na teoria marxista, e deveria ser vista como a mais importante e única contribuição de Horkheimer para o desenvolvimento da teoria marxista no século vinte. (ABROMEIT, 2011, p. 255)

Tal crítica a respeito dos marxistas vulgares, cuja fé na prolongada contradição entre as forças produtivas e os meios de produção levaria necessariamente à revolução, independe da organização do partido, das ações diretas organizadas, da teoria dos intelectuais e da conscientização do proletariado enquanto classe, o que levava “ao sentimento confortador de estar ligado com um enorme poder e o conduz a um otimismo profissional” (HORKHEIMER, 1975, p. 143). Assim, nesta concepção de história, ela seguiria necessariamente o seu curso evolutivo linear e homogêneo rumo a seu suposto *telos*: a sociedade sem classes. Em suma, nesse pensamento ortodoxo/tradicional, “o acontecimento objetivo transcende a teoria” e “o observador como tal não pode modificar nada no acontecimento”, a aceitação da separação entre objeto e teoria falsifica a imagem desse objeto e “conduz ao quietismo e ao conformismo” (HORKHEIMER, 1975, p. 153).

É uma conclusão e intuição semelhantes às de Walter Benjamin em 1940, proferidas em suas “Teses sobre o Conceito de História”, segundo a qual o materialismo histórico deve renunciar à transmissão da tradição e possui a missão de “escovar a história a contrapelo”. Ou seja, tomá-la do ponto de vista dos vencidos da história (tese VII) bem como, segundo Benjamin, a respeito das táticas e ideias econômicas da socialdemocracia (SPD): nada havia corrompido mais as classes trabalhadoras alemãs do que a ideia de que elas nadavam a favor da correnteza, do que a velha moral protestante secularizada para a qual o “trabalho era o redentor dos novos tempos”, sendo esta uma concepção da “vulgata marxista” que “apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade”. Segundo o autor, esses seriam traços tecnocráticos da socialdemocracia que mais tarde vão ser encontrados também no fascismo (BENJAMIN, 2016, p. 12-15).

Sob a direção de Horkheimer, a Escola de Frankfurt rebelou-se contra essa visão ortodoxa alemã do valor do trabalho, particularmente contra o credo marxista de que nos realizamos através do labor. Para pessoas como Horkheimer e Adorno — se não para Fromm, que ficou mais fiel a Marx do que seus colegas —, o trabalho não é a categoria básica da realização humana. Quando leu os recentemente publicados Manuscritos econômico-filosóficos de Marx no início da década de 1930, em que se expressava essa ideia ortodoxa do trabalho, Horkheimer detectou algo que o deixou nauseado. Até mesmo Benjamin, que louvava o trabalho produtivo criativo, encontrou ali o pressentimento da bota nazista. A concepção marxista vulgar do trabalho “já apresentava as características tecnocráticas que mais tarde se encontraram no fascismo”, ele escreveu (...) Essa náusea diante da ruína da natureza no que Benjamin chamou de pensamento marxista vulgar passaria a ser uma preocupação cada vez maior da Escola de Frankfurt. De fato, já em 1969, Adorno disse a um entrevistador que

Marx queria converter o mundo numa gigantesca oficina. (JEFFRIES, 2018, p. 134).

A meta que o filósofo crítico visa alcançar com sua “teoria crítica da sociedade atual” que está “impregnada do interesse por um estado racional” (HORKHEIMER, 1975, p. 132), advém não naturalmente, mas surge da luta pela transformação da necessidade cega e da “dominação de classe”, fruto da economia desorganizada cujo fim último é o lucro, em uma necessidade que tenha sentido. A mudança social pensada pelos teóricos críticos não pretendia que sua revolução fosse a imagem e semelhança de uma União Soviética pré ou pós Lenin. Por isso, “seu tipo de neomarxismo multidisciplinar era uma heresia para o *Kremlin*” (JEFFRIES, 2018, p. 221). A teoria crítica é crítica pois “não está nem ‘enraizada’ como a propaganda totalitária nem é ‘livre flutuante’ como a *intelligentsia* liberal” (HORKHEIMER 1975, p.149).

Se a crítica de Horkheimer à sociologia do conhecimento de Karl Mannheim demonstrou sua convicção de que a teoria de Marx deve servir como fundação de qualquer tentativa para desenvolver uma teoria crítica da sociedade contemporânea, sua crítica da principal obra filosófica de Lênin, *Materialismo e Empirocriticismo*, deixou claro que Horkheimer não estava satisfeito com essa interpretação particular de Marx, que se tornou dominante não apenas na União Soviética, mas também na Terceira Internacional Comunista. Enquanto Horkheimer argumentou contra Mannheim que intelectuais “livre flutuantes”, cuja lealdade sempre transcende todo e qualquer ponto de vista particular, não poderia desenvolver uma teoria crítica genuína da sociedade contemporânea, ele também rejeitou a posição de Lenin, Lukács, e dos Bolcheviques de que a teoria crítica deve estar “enraizada” na posição universal “a priori” da classe trabalhadora ou do partido que clama por representá-la. Por isso, já neste período, a incipiente teoria crítica de Horkheimer exigia o comprometimento aparentemente paradoxal de não apenas mudar ativamente a sociedade, mas também constantemente manter a independência de julgamento frente aos movimentos políticos realmente existentes, para os quais “teoria” frequentemente serve meramente a uma função legitimadora. A crítica de Horkheimer a Lenin ilustra que ele nunca estaria disposto a subordinar a independência da teoria a qualquer linha do partido, como fez Lukács (...) (ABROMEIT, 2011, p. 150).

Vejamos algumas de suas considerações sobre a URSS, que se assemelham bastante às velhas teses trotskistas, segundo as quais a “burocracia corrupta, ameaça aniquilar toda espontaneidade, experiência e conhecimento das massas, apesar de seu heroísmo, a concepção abstrata e supra partidária da *intelligentsia* significa uma versão dos problemas que nada mais faz que ocultar as questões decisivas (...) O indivíduo deixou de ter um pensamento próprio” (HORKHEIMER, 1975, p. 149,159). Segue a reflexão de

Horkheimer:

O conteúdo da crença das massas, no qual ninguém acredita muito, é o produto direto da burocracia que domina a economia e o Estado. Os adeptos dessa crença seguem em segredo apenas os seus interesses atomizados e por isso não verdadeiros; eles agem como meras funções do mecanismo econômico. No capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria. Os charlatões lucram com isso e o estado intelectual geral das massas retrocede rapidamente. (HORKHEIMER, 1975, p. 159)

A teoria crítica não tem, apesar de toda sua profunda compreensão dos passos isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe. (HORKHEIMER, 1975, p. 162).

Contudo, não é irrelevante a insistência de Horkheimer em 1930 no planejamento racional da sociedade, frente ao irracionalismo do capitalismo, pois, segundo Hobsbawm, “o planejamento está implícito em uma economia socializada”. Segundo o historiador, “a receita soviética de desenvolvimento econômico – planejamento econômico estatal centralizado” parecia eficaz, especialmente ao longo da década de 1930 em que “a taxa de crescimento da economia soviética andou mais depressa que a de todos os outros países. Com exceção do Japão (...) as economias do ‘campo socialista’ cresceram consideravelmente mais rápido que as do Ocidente” (Hobsbawm, 1995, p. 487). O historiador também considera os “impressionantes” avanços na educação num país até então “em grande parte analfabeto” (HOBBSAWM, 1995, p. 494).

A organização racional da sociedade possui suas raízes e possibilidades já no presente, dado o nível de desenvolvimento alcançado em sua época. Portanto, “esta ideia se diferencia da utopia pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas” (HORKHEIMER, 1983, p. 138), ainda que presentemente “o modo de ser dessa miséria não oferece a imagem da sua superação” ou mesmo que “a vitalidade atual do futuro almejado não constitui uma confirmação” (HORKHEIMER, 1975, p. 145). Em 1929, após a queda da bolsa de Nova Iorque e a Grande Depressão, parecia, para alguns marxistas, que o capitalismo passava por sua crise final, enquanto a URSS, isolada geopoliticamente, parecia imune à crise capitalista mundial. A atitude do novo diretor, Horkheimer, desde sua preleção de posse em 1931, era menos otimista que a

dos políticos ou militantes oficiais dos partidos, mesmo que ainda não houvesse explicitamente adotado o pessimismo filosófico de Schopenhauer pois, segundo o autor em suas notas de 1926-1931, publicadas no alemão sob o título de *Dämmerung*, o fracasso na tentativa de provar que o socialismo seria necessariamente o sucessor do colapso capitalista não seria razão para recair no pessimismo (RUSH, 2008, p. 46).

Para Horkheimer, a despeito do otimismo excessivo que algumas correntes do materialismo em geral nutriam com relação às mudanças das condições sociais e apesar da valorização da felicidade e solidariedade que surge do esforço por mudança, o verdadeiro pensamento materialista ou o materialismo consequente “carrega consigo um traço pessimista”, no sentido de que não admite a transfiguração idealista e considera “a injustiça passada irremediável (...)”. Isso quer dizer que qualquer esperança de redenção no além ou tentativa de transfiguração é frustrada ao compreender que “os sofrimentos das gerações idas descobrem pouca compensação” (HORKHEIMER, 2015, p. 43). Como bem aponta Abromeit (2011, p. 230), Horkheimer reconhece que os sistemas idealistas possuem contribuições importantes. O filósofo, apesar de sua posição materialista, não as rejeita *tout court*, pois a própria dialética, bastante cara ao autor, é em si originalmente idealista (Hegel). Caso rejeitasse dogmaticamente a dialética de origem idealista, sua teoria crítica poderia padecer dos mesmos males do materialismo vulgar tão criticado pelo filósofo. Contudo, ele vai identificar como oposta ao materialismo a apologética e compensatória posição do idealismo de considerar um sentido intrínseco à história, à natureza ou ao ser. Horkheimer considera que a natureza e a história não possuem qualquer sentido fora da intervenção consciente do homem. Qualquer tentativa de dizer o contrário levaria inevitavelmente a uma transfiguração e justificação do sofrimento passado e presente.

Hegel foi o primeiro filósofo moderno a desenvolver uma lógica dialética, e os próprios esforços de Horkheimer nesta direção se fundam diretamente na força do projeto de Hegel e na tentativa de ir além de suas fraquezas (...) os escritos de Horkheimer de 1930 eram baseados, mais ou menos explicitamente, numa interpretação intelectual e histórica do desenvolvimento da lógica dialética, na qual Hegel teve um papel decisivo (ABROMEIT, 2011, p. 313).

O autor ainda diferencia o pessimismo materialista do pessimismo das correntes idealistas que “costuma referir-se ao futuro na Terra” ou, em outras palavras, à “impossibilidade da futura felicidade universal” e, por vezes, recai no fatalismo ou em alguma “corrente de declínio”. Por outro lado, no “pessimismo materialista” a tristeza ou a

melancolia, por sua vez, “se relaciona com fatos passados” e não com o futuro. “Apesar de todo o otimismo que ele [o materialismo] possa sentir com relação à mudança das condições, apesar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista. A injustiça passada é irremediável e as injustiças passadas pouco são compensadas. O pessimismo com relação ao passado e a impossibilidade de redenção daquilo que foi, a dúvida e desconfiança acerca do desenvolvimento histórico é, em parte, o que distingue a teoria crítica inicial do “marxismo vulgar” e reducionista.

Segundo Abromeit, Horkheimer reforça a noção de que o materialismo é essencialmente pessimista e sua característica principal seria seu “profundo momento de luto perante o sofrimento sem sentido que tem caracterizado o curso da história humana até então”. É importante notar, seguindo a trilha dos comentários de Abromeit, que o materialismo da melancolia de Horkheimer ainda não “levava a qualquer implicação conservadora como levaria mais tarde em sua vida quando seu pensamento adquiriu uma pronunciada dimensão teológica” (ABROMEIT, 2011, p. 231). Existe, segundo Matos (1998, p. 22), “uma dialética implícita na atitude pessimista, na falta de confiança schopenhaueriana em relação ao desempenho das massas na história”. Vejamos agora alguns traços do marxismo tradicional que contrastam com o materialismo pessimista de Horkheimer, devido à sua certeza inabalável e ao otimismo excessivo quanto ao futuro. Esses traços estão claramente presentes no discurso de posse de Grünberg para o cargo de diretor do *Instituto de Pesquisa Social*:

Muitas pessoas, cujo nome e importância aumentam constantemente, não se contentam em acreditar, desejar e esperar, mas têm a convicção cientificamente sólida de que a nova ordem que se está constituindo será a ordem socialista, que nós nos encontramos em meio à passagem do capitalismo para o socialismo e que trabalhamos com rapidez crescente. Como se sabe – pelo menos eu suponho –, eu me incluo também nessa concepção (...). Assim, [retoma Wiggershaus] Grünberg admitia ser adepto da concepção materialista da história, da linha do darwinismo social, como fora divulgado a partir de 1880, aproximadamente, em inúmeros folhetos e discursos dos social-democratas. Essa profissão de fé pública no marxismo, no sentido de uma variante otimista de uma concepção determinista da história, não era uma renúncia igualmente pública à pretensão universitária de objetividade científica? (...) [Segundo Grünberg] Não tenho, certamente, necessidade de insistir em primeiro lugar no fato de que, ao falar de marxismo, não quero propor a concepção política partidária, mas permanecer dentro de um espírito puramente científico: para caracterizar um sistema econômico fechado sobre si mesmo, uma ideologia determinada, e um método de pesquisa sólido,

firmemente delimitado... (WIGGERSHAUS, 2002, p. 57-58).

Horkheimer é assertivo ao destacar o materialismo moderno, mais propriamente aquele dialético de Marx e Engels, elaborado à luz dos avanços científicos da modernidade, diferenciando-o tanto dos materialismos mais antigos (dos gregos, do enciclopedista de um Diderot e mesmo daquele de Feuerbach), quanto do positivismo e do pragmatismo. Segundo observou Politzer, “[t]al como o idealismo passou por toda uma série de fases de desenvolvimento, o mesmo acontece com o materialismo. Com cada descoberta que faz época no domínio das ciências naturais, é-lhe necessário modificar a sua forma” (POLITZER, 2007 p. 73).

Apesar de aplicá-lo diretamente nos progressos modernos das ciências empíricas, em boa parte atrelados ao desenvolvimento das ciências naturais, Horkheimer destacava a diferença entre o seu materialismo e o positivismo em voga naquele século. Segundo o filósofo crítico, “o materialismo se distancia do positivismo moderno, mas não da pesquisa concreta que chega, muitas vezes, às mesmas conclusões que ele”, e isto está na base do materialismo interdisciplinar “[p]or reconhecer à teoria uma importância decisiva em vez de mera compilação dos fatos” (HORKHEIMER, 2015, p. 87).

Além disso, essa teoria materialista dialética leva em conta “a participação [ativa] do sujeito na formação dos conceitos” (HORKHEIMER, 2015, p. 44), em contraste com a passividade contemplativa da teoria tradicional e sua suposta neutralidade. O próprio Horkheimer pretendia-se “não-político” em seus escritos e romances de juventude, antes de seu contato com o marxismo, como nos conta Abromeit²⁵. Inclusive, é fundamental notar sua posição vacilante e seu ceticismo político frente aos grupos que defendiam a paz e criticavam a agressão imperialista. O jovem Horkheimer argumentava – através do que na lógica chama-se “indução por analogia” – que ambos os grupos, os que falavam em favor da agressão e os que falavam contra a agressão imperialista, eram exatamente iguais nos seus interesses de tomar o poder, ainda que o próprio autor fosse profundamente contra a guerra!²⁶ “Horkheimer não vê qualquer diferença entre os apelos antiguerra dos socialistas e a propaganda de guerra dos governos. Ambos não passam de instrumentos em uma luta mais ampla pelo poder. Nenhum deles tem um apelo maior à verdade do que o outro

²⁵ “Esse desdém estético pela política, que pode ser encontrado também nos escritos iniciais de Horkheimer, pode ser atribuído em parte à profunda influência de Nietzsche – que também se referia orgulhosamente a si mesmo como “não-político” (ABROMEIT, 2011, p.36).

²⁶ Segundo Horkheimer: “Desafiado pela literatura socialista, eu procurei minhas próprias armas, minha própria política, mas não encontrei nada que pudesse ser chamado de similar, mesmo na forma, a qualquer programa que existiam até então” (In: ABROMEIT, 2011, p.37).

(ABROMEIT, 2011, p. 36). Segundo o próprio filósofo: “Eles todos esforçam-se por cumprir os mesmos desejos, os mesmos desígnios os unem, um quer alcançar bens, o outro quer tomá-los à força: está tudo relacionado. Diferente é minha natureza, diferente é meu objetivo, meu caminho é estranho a eles” (HORKHEIMER *apud*: ABROMEIT, 2011, p. 37). Contudo, essa primeira posição de Horkheimer frente à política será abalada quando da sua “recepção de Marx no início dos anos 20, o que resultaria, entre outras coisas, a sua rejeição da possibilidade de manter uma posição desinteressada acima da luta política” (ABROMEIT, 2011, p. 37).

A preleção de posse para a direção do *Instituto de Pesquisa Social* é justamente, segundo ele, “um símbolo da dificuldade de interrelacionar universal e particular, projeto teórico e experiência individual” (HORKHEIMER, 1999, p. 130-132). Ele pretendia com isso a formulação do método materialista dialético interdisciplinar, que nada mais é do que o programa de uma pesquisa social interdisciplinar e filosoficamente orientada. Esse caráter crítico da sua filosofia social tem seu fundamento no jovem Marx, que também criticava o estranhamento entre filosofia e ciências nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*:

As ciências naturais desenvolveram uma tremenda atividade e reuniram uma massa sempre crescente de dados. Mas a filosofia permaneceu-lhes estranha, da mesma maneira que as referidas ciências continuaram estranhas à filosofia. Sua aproximação momentânea não passou de uma *ilusão fantástica*. Nasceu do desejo de união, mas faltou o poder para a levar a cabo (MARX, 2017, p. 190,191)

O materialismo interdisciplinar de Horkheimer representava uma resposta tanto aos processos sociais quanto ao problema teórico do dualismo entre particular e universal. Nos escritos iniciais de Horkheimer, de “fundamentação marxista”, a ciência em si é considerada “portadora de elementos racionais emancipadores da sociedade”, apesar da crise da ciência que, para o filósofo, é reflexo de uma crise geral da sociedade e por isso “espelha suas contradições”. O programa do materialismo interdisciplinar coordenado por Horkheimer pretendia levar a cabo a aproximação malograda entre filosofia e ciência, ele visava a interpenetração entre teoria filosófica e ciências especializadas, estabelecendo “como exigência programática a unificação de filosofia e ciência” (CHIARELLO, 2001, p. 51).

(...) o Horkheimer da década de 30 acredita que é mediante uma teoria crítica da reificação do pensamento que este poderia ir mais além de seus limites. O programa de pesquisa social interdisciplinar, que o Instituto de Frankfurt desenvolve ao longo dos anos em que esteve sob a direção e

coordenação de Horkheimer, não é mais do que a concretização dessa confiança no potencial progressista de uma atividade científica transformada (CHIARELLO, 2001, p. 51).

As afirmações do francês Georges Politzer em suas aulas na *Universidade Operária de Paris*, depois organizadas e compiladas no livro *Princípios Elementares da Filosofia*, resumem bem o problema do marxismo com o qual Horkheimer também se debateu em 1930, após assumir a direção do *Instituto de Pesquisa Social*. Politzer considerava falsa a opinião corrente no início do século segundo a qual “o marxismo é uma filosofia materialista que nega o papel das ideias na história, o papel do fator ideológico, e apenas quer considerar as influências econômicas”. Essa opinião decorre da maior difusão de um marxismo dedicado à crítica da economia política. Para ele, pelo contrário, o determinante do marxismo foi notar “o papel importante que o espírito, a arte, as ideias têm na vida”, levando-o a atribuir em suas análises do processo social, “uma importância particular a essas formas ideológicas”. A atenção exagerada dispendida à crítica da economia política, em detrimento do aspecto ideológico e cultural, teria provocado, segundo Politzer, o divórcio do materialismo com as suas próprias bases, isto é, com o materialismo dialético. Na sua opinião, “[as] más interpretações do marxismo provêm, pois, de não se ter insistido suficientemente no papel das ideologias na história e na vida. Separamo-las do marxismo, e, fazendo-o, separamos o marxismo do materialismo dialético, isto é, dele próprio” (POLITZER, 2007, p. 185). Segundo Habermas, foi justamente a tentativa de “reestabelecer o elo desfeito entre economia e filosofia” que os hegelianos-marxistas como Lukács, Horkheimer e Adorno procederam ao retraduzirem *O capital* “em uma teoria da reificação” (HABERMAS, 2000, p. 75). Sobre o projeto da lógica dialética de Horkheimer e a crise do marxismo científico, Abromeit (2011, p.34) afirma:

Todo o objetivo da lógica dialética era desenvolver categorias que fossem adequadas à atual condição histórica e social (...) Küster está correto em enfatizar o *link* entre a crise do marxismo e a crise da ciência em geral de 1930 como sendo talvez a motivação mais importante para a reflexão de Horkheimer sobre a lógica dialética naquele período.

Um desses “maus intérpretes do marxismo”, menos influente na socialdemocracia alemã, foi Eduard Bernstein (1850-1932). Segundo seu revisionismo da teoria marxiana, o elemento dialético seria um “elemento pérfido”, um obstáculo à apreciação lógica das

coisas. Bernstein preconizou o abandono da dialética e, portanto, da herança hegeliana e filosófica do marxismo. Outro dentre eles foi Karl Kautsky²⁷ (1854-1938), este sim vencedor do debate dentro do principal partido socialista alemão (SPD). Apesar disso, sua posição não era propriamente dialética, pois confundia a dialética com o evolucionismo e mostrava-se mais como um discípulo de Darwin do que de Marx. É notória a influência do “darwinismo social” de Herbert Spencer sobre Kautsky, ideia inspirada especialmente na teoria evolucionista de Darwin e cuja aplicação pretendia ser também exitosa nas ciências sociais (KONDER, 2017, p.43). É esclarecedor o comentário de Abromeit a respeito do darwinismo social e do evolucionismo:

Enquanto Darwin tinha salientado fatores fortuitos no processo de seleção natural e rejeitado qualquer noção de desenvolvimento linear pré-estabelecido – tornando assim impossível ver a humanidade como o *telos* da natureza – uma grande variedade de pretendentes a herdeiros das suas ideias colocam de lado a prudência com que Darwin havia discutido a evolução e a possibilidade de aplicar suas descobertas na vida social humana. Eles transformaram suas ideias num modelo linear de desenvolvimento teleológico que teve um imenso impacto em diversos campos. O fato que, levando em conta apenas o discurso político, o modelo evolucionista foi usado para justificar o racismo e o imperialismo, mas também foi o pivô de muitas crenças socialistas que acreditavam que as “leis de aço da história” estavam conduzindo inevitavelmente a uma sociedade mais racional e justa, indica o quão influente eram os modelos evolucionistas no pensamento Europeu na virada do século (ABROMEIT, 2011, p. 342-343).

Para não falar do próprio genro de Marx, Paul Lafargue (1842-1911), autor do livro *O determinismo econômico de Karl Marx*, que reforçou no movimento socialista uma versão antidialética da concepção materialista da história. Teóricos como esses supracitados, apesar de epígonos tanto de Hegel quanto de Marx e Engels, acabavam por retroceder assim ao materialismo mecanicista e antidialético do século XVIII, que considerava o mundo como uma grande máquina submetida e reduzida às leis da mecânica, ou ainda às teses evolucionistas comuns entre os mecanicistas e darwinistas sociais do século XIX.

Segundo Horkheimer, o materialismo sensualista das fases anteriores impelia os

²⁷ Segundo Jeffries (2018, p.89): “Enquanto acentuava formalmente a necessidade de uma derrubada revolucionária do capitalismo, Kautsky alegava que Marx tinha demonstrado que a história era uma sucessão de diferentes sociedades e que, em cada sociedade, a produção crescia até chegar a um ponto no qual não poderia crescer mais, e então ocorria a revolução. Revoluções, nessa concepção, exigiam que o proletariado tivesse a paciência de uma fila de ônibus. Deviam esperar pelo que inevitavelmente viria, e então embarcar”.

homens de perseguirem seu bem-estar individual. Já no materialismo moderno e dialético, tal ação individualista é colocada em dúvida e modifica-se em “participação nas lutas sociais” que não servem para alcançar o próprio bem estar, como poderia fazer crer uma interpretação mecânica, mas na qual ocorre a transição do pensamento individualista para o “conhecimento da situação social”, que se funda sobre o fato de que “a teoria correta está sendo adotada por camadas sociais que, em determinados momentos históricos, são preparadas especialmente para isso pela sua posição no processo de produção” (HORKHEIMER, 2015, p. 121). Portanto, para Horkheimer, e isso é essencial, a teoria como momento de uma práxis que conduz a novas formas sociais não é uma roda dentada de uma engrenagem em movimento (HORKHEIMER 1975, p. 144), como pretendia o marxismo vulgar. “O economismo, ao qual a teoria crítica tem sido reduzida, não consiste apenas em tornar o fator econômico importante demais, mas em torná-lo demasiadamente restrito. O seu significado original, que visa ao todo, desaparece por trás do “recurso aos fenômenos delimitados” (HORKHEIMER, 1975, p. 167).

Quanto a esse determinismo econômico dos epígonos de Marx, o teórico crítico admite que a crítica, tanto teórica quanto prática, necessita focalizar primeiro a causa da miséria humana: a economia, a produção material da vida. A infraestrutura que sustenta a superestrutura ideológica²⁸ e sobre a qual influi também a última. Equivale a dizer que os fenômenos da superestrutura ideológica, apesar de sustentados pela infraestrutura, também exercem influência sobre a manutenção da última. As ideologias podem conservar as relações de produção atuais ou revolucioná-las, contudo, quem domina as formas de produção domina também a visão de mundo. O filósofo crítico diz que julgar as formas da sociedade futura apenas ao nível da economia, como se a transformação histórica deixasse intocada a esfera da cultura não é um procedimento dialético, mas mecanicista (HORKHEIMER 1975, p. 166-167).

É inevitável citar aqui a esclarecedora carta de 1890 escrita por Engels a Joseph Bloch, que trata justamente das vulgarizações e errôneas interpretações feitas a partir da teoria marxiana, vejamos:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se

²⁸ A infraestrutura está relacionada com as relações de produção, é a base econômica a partir da qual - na teoria materialista - se gera a superestrutura ideológica como a política, o direito, a religião, as diferentes visões de mundo, a arte, etc.

alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o único determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura (formas políticas da luta de classes e seus resultados (...), formas jurídicas e mesmo os reflexos destas lutas nas cabeças dos participantes, como teorias políticas, jurídicas ou filosóficas, concepções religiosas e seus posteriores desenvolvimentos em sistemas de dogmas) também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores entre os quais há um cem número de acidentes (isto é, coisas e eventos de conexão tão remota, ou mesmo impossível de provar, que podemos tomá-los como não-existentes ou negligenciá-los em nossa análise), mas que o movimento econômico se assenta finalmente como necessário. Do contrário, a aplicação da teoria a qualquer período da história que seja selecionado seria mais fácil do que uma simples equação de primeiro grau.²⁹

De acordo com a carta de Engels a seu interlocutor Joseph Bloch, ele e Marx são os “culpados” pelo fato de seus epígonos haverem ressaltado mais do que o necessário o aspecto econômico, já que o período no qual escreviam, bem como seus interlocutores da época, necessitavam para serem combatidos no campo das ideias, de uma maior ênfase na infraestrutura econômica, faltando a ambos os autores “tempo, local e a oportunidade para explicar adequadamente os outros elementos envolvidos na interação dos fatores constituintes da história”. Engels não isenta em sua carta “os mais recentes ‘marxistas’ do mais incrível lixo já produzido”, ressaltando que o que falta para esses teóricos é a dialética, de tal forma que carrega a impressão de que “Hegel nunca existiu para eles”.²⁴

A revitalização do marxismo em crise – sob o enfoque da filosofia e da dialética – pela teoria crítica de Horkheimer em 1930, parece possuir como intenção uma espécie de contrabalanceamento – não negação – ao fator econômico tornado restrito e supervalorizado pela teoria marxista vulgar³⁰. Para Horkheimer, o que caracteriza o

²⁹ Carta disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm> Acesso em 30 de junho de 2022.

³⁰ O chamado “marxismo vulgar” não se manifesta da mesma forma na teoria marxiana de Marx e Engels, que segundo Horkheimer (2015, p.17) “assumiram a dialética num sentido materialista. Mantiveram a convicção hegeliana da existência de estruturas e tendências supra-individuais e dinâmicas na evolução histórica, descartando, entretanto, a fé num poder espiritual independente, que atuaria na história”. A partir do próximo trecho que se segue ao supracitado, podemos entrever que a crítica corrente de que o “marxismo é teleológico” não se sustenta seriamente a partir dos escritos marxianos, mas apenas dos seus epígonos: “Segundo eles [Marx e Engels], a história não tem fundamento, e nada é expresso nela que possa ser interpretado como sentido contínuo, como poder homogêneo, como razão motivante, como *telos* imanente. A confiança na existência de tal núcleo é, segundo eles, apenas um acessório de falsa filosofia idealista. O pensamento e, por conseguinte, também os conceitos e as ideias são atributos funcionais do homem e não uma força independente. Na história não há uma ideia contínua, voltada para si mesma, pois não existe um espírito independente do homem. Os homens com sua consciência são transitórios, apesar de todo o seu saber, sua memória, sua tradição e espontaneidade, sua cultura e seu espírito; nada existe que não nasça e morra”. (HORKHEIMER, 2015, p.17).

processo dialético é que “seus elementos mudam recíproca e continuamente dentro dele mesmo, de tal forma que não podem ser definitivamente distinguidos entre si”. Em outras palavras, o autor concebe o processo dialético segundo o modelo de que a superestrutura ideológica e a infraestrutura econômica são dois elementos que “determinam-se continuamente a si mesmos, de modo que nenhum deles pode ser descrito como fator atuante na evolução total, sem que outros também sejam incluídos nesta descrição” (HORKHEIMER 2015, p. 44,45).

Em 1931, o capitalismo parecia ser capaz de postergar sua abolição, talvez até mesmo indefinidamente. Em tais circunstâncias, alegou Horkheimer, o Instituto de Pesquisa Social devia levar em consideração não só a base econômica da sociedade, mas também sua superestrutura; devia desenvolver uma crítica aos mecanismos de controle ideológico que sustentam o capitalismo. (JEFFRIES, 2018, p. 155).

O problema principal por trás desse marxismo mecanicista era a mistura do pensamento de Marx às premissas naturalistas da ciência, a redução das características reais do mundo a uma base física, cuja exemplificação contemporânea a Horkheimer é o empirismo lógico do Círculo de Viena (RUSH, 2017, p. 37). Horkheimer apontou em tom crítico que as ciências do homem e da sociedade haviam buscado seguir o modelo (*Vorbild*) das ciências naturais e matemáticas e, a partir disto, as ciências do espírito se viam constrangidas a adotar o método bem-sucedido e de inquestionável aplicabilidade daquelas (HORKHEIMER, 1975, p. 119).

Segundo o teórico crítico, a despeito de todo materialismo se originar da experiência sensorial e requerer a confirmação sensorial de cada afirmação, bem como seu conteúdo servir por vezes como “arma crítica contra conceitos dogmáticos”, Horkheimer afirma que “o materialismo não absolutifica o sensualismo”, pois a confirmação de cada existência pela sensualidade “não significa que esta mesma não mude no processo histórico”, sendo que a “teoria é sempre mais do que mera sensualidade” (HORKHEIMER, 2015, p. 55-57). Sensualidade aqui devemos entender no sentido filosófico, dentro do campo da teoria do conhecimento, que se refere aos sentidos, mais especificamente que diz respeito ao conhecimento baseado em impressões sensíveis que na teoria crítica não podem ser reduzidas a entidades ahistóricas ou como a fonte total do conhecimento humano (ABROMEIT, 2011, p. 234)³¹.

31 É fecundo e interessante perceber a surpreendente semelhança entre a teoria do conhecimento expressa aqui por Horkheimer e a interpretação da teoria do conhecimento do marxismo-leninismo, feita por Mao Tsé-Tung em 1937, no seu escrito *Sobre a Prática: sobre a*

Segundo Politzer, “até ao fim do último século, a ciência da natureza foi, sobretudo, uma ciência de acumulação, uma ciência de coisas feitas de uma vez para sempre”. Por influência desse modelo de ciência, e mesmo antes daqueles “maus intérpretes do marxismo”, a sociedade muitas vezes acabou sendo estudada em geral “como um conjunto de objetos fixos dados, que não só não mudam, mas [...] não estão destinados a desaparecer” (POLITZER, 2007, p. 110,131). Por outro lado:

O pensamento dialético, em contraste, dinamizou essa corrente. Enquanto Hegel oferecia uma visão de mudança histórica que consistia num movimento dialético, uma interminável interação transformadora entre forças e constelações, os positivistas – ao menos aqueles que Horkheimer assim caracterizava – embebiavam os fatos em alface e falsamente eternizavam o estado de coisas. Na realidade, para a Escola de Frankfurt, não havia um fim para o eterno processo de mudança, a roda de Íxion não parava nunca – Horkheimer tinha lido o suficiente de Schopenhauer para constatar essa verdade metafísica. (JEFFRIES, 2018, p. 163).

Mas o erro principal, segundo Politzer, esse sim de vasta fortuna entre os chamados “marxistas vulgares”, contra os quais se insurgiram Rosa Luxemburgo (1871-1919), Vladimir Ilitch Lênin (1870-1924) e mais tarde Georg Lukács (1885-1971), defensores esses do papel fundamental de desenvolver a dialética marxista, foi a pretensão de salvar o movimento dos fenômenos sociais confundindo-os com movimentos de tipo mecânico. Os materialistas mecanicistas do século XVIII, de fato, não consideram a natureza imóvel, mas afirmavam que ela é animada por um movimento mecânico que sempre se repete a-historicamente, conduzindo alguns marxistas familiarizados com essa visão a uma concepção da economia e da sociedade como “um mecanismo de relojoaria”, eliminando assim da filosofia de Marx a sua natureza dialética. Como concluiu Politzer, “considerando o movimento como um simples movimento mecânico, pensava-se que os mesmos

relação entre conhecimento e prática, entre saber e fazer. Vejamos: “Antes de Marx, o materialismo examinava o problema do conhecimento separadamente da natureza social do homem e de seu desenvolvimento histórico. Era, portanto, incapaz de entender que o conhecimento depende da prática social, isto é, depende da produção e da luta de classes (...) O materialismo marxista resolveu esse problema corretamente pela primeira vez, apontando de maneira tanto materialista quanto dialética o movimento aprofundado da cognição, o movimento pelo qual o homem em sociedade avança do conhecimento perceptivo até o conhecimento lógico em sua complexa e constante prática recorrente de produção e de luta de classes (...) O marxismo-leninismo sustenta que cada um dos dois estágios no processo de cognição tem suas características próprias, com o conhecimento manifestando-se como perceptivo na etapa inferior, e lógico na superior, sendo ambas, porém, estágios de um processo integrado de cognição. O perceptivo e o racional são qualitativamente diferentes, embora não divorciados um do outro, mas unidos no fundamento da prática (...) A percepção soluciona apenas o problema dos fenômenos; o da essência só a teoria pode resolver (...) Quem quiser conhecer algo não tem outra forma de fazê-lo senão entrando em contato com ele, isto é, vivendo (praticando) em seu meio (...) Apenas pela participação pessoal na luta prática para transformar a realidade você pode descobrir a essência daquela coisa ou classe de coisas e compreendê-las. Esse é o caminho para o conhecimento que todo homem na verdade percorre (...) (MAO, 2008, p.3-7,8)

acontecimentos deviam reproduzir-se continuamente. Via-se o lado máquina das coisas, mas não o lado vivo” (POLITZER, 2007, p. 87).

Essa concepção das ciências particulares, como sendo um conjunto de relações fixas decompostas em elementos abstratos pelo intelecto – no intuito de estudá-las isoladamente – considerava erroneamente que a soma de todas as disciplinas científicas acumuladas nas bibliotecas coincidiria com a imagem da realidade e dos acontecimentos. Esta concepção satisfazia muito bem o mundo burguês em evolução e foi, segundo Horkheimer, “de fato uma ilusão da época liberal”, porque eram consideradas estáticas as formas sociais “no período liberal”, bem como, “esperavam-se milagres da simples evolução da pesquisa individual” (HORKHEIMER, 2015, p. 110-113). O idealismo da “época liberal” partia da concepção de que, das atividades dos indivíduos em suas matérias especializadas, deveria resultar um “todo harmônico” que na sua soma coincidiria com o fenômeno inicial ou, com seu objeto de estudo no mundo real: com seu “lado vivo”.

Para Horkheimer, a análise distancia o pensamento do objeto real, mas nem por isso deve-se negar o conhecimento adquirido por conceitos e tampouco “substitu[ir] o empenho do conhecimento na busca da verdade pela simples intuição”. Segundo o filósofo crítico, é justamente no método dialético que se manifesta aquilo que chamou de o “conjunto de todos os meios intelectuais de tornar os momentos abstratos, adquiridos pela inteligência disjuntiva, aproveitáveis para a imagem do objeto vivo”. Não se deve condenar os intelectuais e a inteligência, como fazem os irracionistas, mas sim sua desvinculação dos processos sociais e sua busca por “expressões neutras” ou “originais” que são consideradas “traíçoeiras” para Horkheimer (2015, p. 111-116). Seguindo este mesmo raciocínio, Chiarello (2001, p. 53). parafraseia: “No intuito de construir a imagem do objeto vivo, a teoria crítica julga necessário recorrer a todos os meios intelectuais que permitam tornar utilizáveis os momentos de abstração obtidos pelo entendimento separado”.

Na lógica dialética, os princípios da lógica tradicional não são simplesmente erradicados, como já foi discutido; mas admite-se que o pensamento verdadeiro contém a contradição. Portanto, os elementos conceituais abstratos e suas relações fixas nas ciências particulares são, para Horkheimer, “o material à disposição da reconstrução teórica de processos vivos”. O produto isolado da análise, que são os conceitos abstratos, não se identificam com o conhecimento dos objetos da realidade, teoria e realidade se contradizem. Em relação ao todo concreto da história e das lutas sociais que a movem, as descobertas das ciências individuais adquirem novas funções e significados, estando estes

elementos abstratos passivos de serem submetidos a uma crítica contínua, pois “todo material conceitual ainda está em movimento no espírito daquele que a cada vez o reexecuta, isto porque o significado das categorias isoladas só se completa no todo” (HORKHEIMER, 2015, p. 112,115).

Segundo o filósofo crítico, “os processos mecânicos” das ciências exatas e da natureza “falha[m] perante o conhecimento da história” (HORKHEIMER, 2015, p. 113). Em suma, a lógica tradicional, as ciências especializadas, apenas preparam o material da pesquisa empírica (*Forschung*) a ser representado e interpretado pela filosofia (*Darstellung*). No pensamento dialético, as ciências especializadas e a filosofia atuam em ação recíproca ou em “penetração dialética”. O materialismo dialético interdisciplinar, frente às teorias tradicionais “tenta revogar a unilateralidade do pensamento analítico, sem rejeitá-la” (HORKHEIMER, 2015, p. 119). Isso é central! Horkheimer está preocupado com a filosofia social ou, em outras palavras, com “a teoria do processo social de vida”, que admite a analítica que “serve de auxiliar a todas as áreas” quando não é confundida (como fazem os racionalistas) com “a atividade intelectual em geral” (CHIARELLO, 2001, p. 53).

Por outro lado, o entendimento teórico dos processos sociais, por sua natureza, não deve permanecer isolado, mas “se orientar necessariamente de acordo com a situação espiritual e material características de cada uma das respectivas classes sociais” (HORKHEIMER, 2015, p. 116). Em outras palavras, o valor de uma teoria deve ser decidido não simplesmente por ela se declarar prontamente como “partidária” da teoria “tradicional” ou da “crítica”, mas é a partir da relação da teoria com as tarefas a serem empreendidas por forças sociais progressistas que esta comprova sua “filiação” tradicional ou crítica.

Para o autor, a solução dos problemas de sua época não depende da situação particular dos diferentes atores, mas sim do resultado das lutas entre os diferentes grupos sociais que decidem sobre a força de uma teoria na prática, sendo que “no materialismo, toda construção dialética vale como um produto esboçado pelos homens quando se defrontam com seu ambiente social e natural (...) é dirigida, em todo seu curso, não só pelo objeto, mas também pelo grau de evolução espiritual e pelos impulsos conscientes e inconscientes dos sujeitos” (HORKHEIMER, 2015, p. 116). Afinal de contas, segundo Honneth, a teoria crítica desde seu início foi devedora da tradição proveniente da esquerda hegeliana que “considera que a iniciação de uma práxis crítica” deva inevitavelmente,

como parte de sua tarefa essencial, “contribuir para a superação da patologia social” (HONNETH, 2008, p. 409).

O retorno a Hegel e ao método dialético significava, para a Escola de Frankfurt, escapar das algemas de um marxismo científico do tipo que Henryk Grossman endossava, mas que outros membros do instituto, especialmente Horkheimer, achavam ser inadequado para a era moderna. Apropriar-se de Hegel e do jovem Marx hegeliano permitia-lhes refletir sobre alienação, consciência e reificação, e sobre como esses fatores impediram a revolução na sociedade capitalista tardia. Fazer isso também os impulsionava a reviver a ênfase de Hegel na razão. (JEFFRIES, 2018, p. 164).

Horkheimer, na década de 1930, compreendia o conceito materialista de história e sua dialética no sentido de que ele é, em relação à filosofia hegeliana, por um lado, sua contradição e, por outro, sua continuação (HORKHEIMER, 2015, p. 18). “A teoria crítica da sociedade está de acordo com o idealismo alemão no que diz respeito à relação da produção humana com o material dos fatos aparentemente últimos, aos quais o especialista tem que se ater”. Contudo, ela não considera como espiritual a materialidade humana dada, tampouco a relega a uma consciência supra empírica, ao em si, ao Eu absoluto ou ao Espírito, como procede o idealismo alemão, mas fundamenta-a no trabalho social “cujo caráter de classe imprime sua forma em todos os modos do reagir humano, inclusive na teoria” (Horkheimer, 1975, p. 164). Segundo Abromeit:

Horkheimer, em outras palavras, preserva a noção de Hegel da subjetividade como a categoria mais básica de sua lógica dialética. Contudo, sua determinação idealista, como a progressão da consciência do espírito absoluto da sua liberdade, é transformada no processo de vida material da sociedade, que se desenrola cegamente sob as relações sociais reificadas do capitalismo moderno (ABROMEIT, 2011, p. 318).

Horkheimer busca, a partir da lei dialética da ação recíproca e unidade dos contrários, na qual tudo influi num longo encadeamento de processos vivos, a interpenetração recíproca entre teoria tradicional e teoria crítica. Neste sentido, o autor assume que sua teoria crítica foi capaz de preservar e conservar tanto a “herança do idealismo alemão”, quanto a herança filosófica do marxismo, no sentido de que a teoria crítica não é útil ao “funcionamento do sistema dominante” como o pragmatismo e o positivismo mas, pelo contrário, se confunde com o esforço histórico de “criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas”, um mundo que não visa meramente a

ampliação e acúmulo do saber e sim “intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora”. Já a “nova filosofia dialética”, esta sim, “parte do conhecimento de que o desenvolvimento livre dos indivíduos depende da constituição racional da sociedade” (HORKHEIMER, 2015, p. 164-165), que se traduziria na planificação econômica e no uso dos desenvolvimentos tecnológicos para realmente melhorar a vida de toda a sociedade.

A visão de Horkheimer em seu discurso inaugural era de que a filosofia deveria abrir uma perspectiva sinótica, crítica da vida humana, que seria preenchida pela pesquisa empírica e pelo trabalho interdisciplinar. A teoria crítica (...) pôs ênfase na totalidade das mediações dialéticas que têm de ser percebidas no processo de análise da sociedade. (JEFFRIES, 2018, p. 157).

Podemos então assumir, após o que foi dito anteriormente, que Horkheimer no período de 1930 não apenas estava inteirado de um problema que tornara-se opinião comum, mas assumiu o papel de orientar os trabalhos do *Instituto* no sentido de saná-lo: esse problema era, como notou Konder, que “[a] primeira geração de teóricos socialistas que veio depois da geração de Marx e Engels não conseguiu assimilar a dialética”. Essa intuição é comum a outros marxistas, incluindo Horkheimer, que criticou o “materialismo vulgar” e o “determinismo econômico”, pretendendo com a sua teoria crítica “superar definitivamente as deformações antidialéticas a que tinham sido submetidas certas concepções de Marx no começo do século XX” (KONDER, 2017, p. 46). Neste sentido, o filósofo alemão irá apontar para a importância de aspectos da dialética hegeliana conservados e elevados na filosofia materialista de Marx, como será demonstrado nos parágrafos seguintes.

O desenvolvimento intelectual se encontra (...) numa relação possível de comprovar, se bem que não paralela, com o desenvolvimento histórico. A relação essencial da teoria com o tempo não se baseia na correspondência de partes isoladas da construção teórica com o período histórico – um ensinamento em que coincidem Fenomenologia do Espírito e Lógica de Hegel com o Capital de Marx, como testemunhos de um mesmo método – , mas na transformação permanente do juízo existencial teórico sobre a sociedade, uma transformação que está condicionada pela sua conexão consciente com a práxis histórica. (HORKHEIMER, 1975, p. 156).

1.3 Sobre a herança hegeliana e marxista no materialismo interdisciplinar de Max Horkheimer:

Essa seção debate a tentativa de Max Horkheimer em combater o reducionismo na tradição marxista, representada pelos epígonos de Marx e Engels, através de uma revalorização do aspecto dialético e filosófico do marxismo, focando suas análises na superestrutura ideológica sem ignorar a influência recíproca entre ela e a infraestrutura econômica. Segundo Rush, o pensamento de Hegel é “universalista”, o que compromete o “historicismo dialético” que ele próprio introduziu. O materialismo dialético, por sua vez, substitui a “justificação” (seja ela relacionada ao pensamento puro, à abstração ou à intuição) pela “explicação”, afastando-se das “tendências teológicas naturais” que são latentes no idealismo. Essas “tendências teológicas naturais”, ironicamente, sobrevivem em algumas formas de materialismo vulgar que, por sua vez, “retêm ainda o aspecto instrumental do idealismo racionalista e não são, portanto, críticas”, tampouco dialéticas. Por isso, é importante que “a virada materialista do idealismo dev[a] incluir uma crítica das concepções universalistas da razão instrumental e um lugar para o historicismo” (Rush, 2008, p. 47).

Em suma, o que a teoria crítica tenta salvar do idealismo seria uma concepção de razão unificada na teoria e na prática, junto a uma explicação dialética e materialista da “prosperidade humana”. Nisto é importante tanto a dialética hegeliana, “moderada de maneira kantiana”, quanto um Marx “humanista dos Manuscritos de 1844” que diverge de “uma forma de materialismo que concorda com o pensamento instrumental” (Rush, 2008, p.54). Aqui podemos utilizar a sagaz e valiosa consideração de Louis Althusser (1918-1990) sobre a relação entre o materialismo marxista e o idealismo, no seu livro *Ser marxista em filosofia*: “O próprio materialismo marxista, embora crítico de todo materialismo vulgar ou mecanicista, nunca poderá se declarar cem por cento materialista, mas irá sempre, inevitavelmente, incluir elementos de idealismo” (ALTHUSSER, 2017 p. 95). Segundo Jeffries:

Ao fazer a mudança para a multidisciplinaridade, ele [Horkheimer] estava conscientemente levando seu instituto de volta às raízes hegelianas do marxismo, afastando-o do tipo de marxismo científico que considerava a revolução proletária inevitável segundo as leis férreas do desenvolvimento histórico. Ao fazê-lo, inspirava-se na leitura dos então recentemente lançados Manuscritos econômico filosóficos de Marx (escritos em 1844 mas só publicados em 1932), que serviram para confirmar o que Lukács tinha escrito em 1923: sim, a alienação do trabalhador poderia produzir um sentido revolucionário da consciência de classe, mas também o desencantamento e a resignação do trabalhador. (JEFFRIES, 2018, p. 159).

Marx supera Hegel através de seu próprio método, mantendo a dialética como estrutura do todo, mas atacando seriamente seu idealismo. Marx admite que Hegel foi o responsável por formular os princípios fundamentais da dialética, ainda que dela reste um infame “elemento mistificador” em sua filosofia idealista. Marx e Engels, entretanto, abandonam a couraça idealista hegeliana e tomam dela apenas seu núcleo racional. A partir daí formulam o materialismo histórico-dialético (HORKHEIMER, 2015, p. 18), que se opõe aos “enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta” que na sua mediocridade tratavam Hegel como um “cachorro morto” (MARX, 2013, p.108). Horkheimer haveria mostrado, segundo Abromeit (2011, p. 313) “como Feuerbach e Marx fundaram a crítica materialista dos remanescentes metafísicos da filosofia de Hegel; ele destaca em particular aqueles aspectos do trabalho de Marx que ainda são relevantes para uma lógica dialética apropriada às condições históricas atuais”. Segundo Marx:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o *demiurgo* [criador] do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (...) A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (...). Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários (...). (MARX, 2011, p. 108).

Em suma, Marx e Engels rompem com a visão de que as bases materiais e econômicas e os meios de produção seriam reflexos da Ideia Absoluta, ou em outros termos, a sociedade civil tida erroneamente como emanção do Estado. Ao invés disso, afirmam que a vida econômica estabelece a vida política. Horkheimer questiona, por exemplo, num sentido materialista “(...) se, em outras palavras, o povo cuja nação forma uma representação mais adequada da ideia e de seus elementos dispõe também da melhor estratégia, das armas superiores (...)” (HORKHEIMER, 2015 p. 18). Em outras palavras, não basta ser a representação mais adequada de uma ideia, mas deve possuir também os meios materiais e táticos para resistir. Segundo Horkheimer, que percebeu as sutilezas da

teoria marxiana e a ação recíproca com a dialética hegeliana, Marx e Engels assumiram a dialética num sentido materialista (HORKHEIMER, 2015, p. 17). Ao mesmo tempo que os filósofos da *práxis* mantiveram a convicção hegeliana na existência de estruturas supraindividuais e dinâmicas na evolução histórica, descartaram, por outro lado, a fé num poder espiritual independente que atuasse na história.

Marx tinha substituído o Espírito Universal hegeliano pela luta de classes, enquanto mantinha a concepção dialética da história. O *télos* do processo dialético na história era, para Marx, a libertação da humanidade numa sociedade comunista. Essa utopia se realiza na revolução proletária que abole a classe dominante (JEFFRIES, 2018, p. 369).

Para Horkheimer, segundo a interpretação de Rush, Marx incrementou o potencial dialético de Hegel ao “inverter” seu idealismo, transformando-o em um “materialismo dialético”, segundo o qual a prática humana é determinante na transformação da realidade “à luz dos desejos e necessidades historicamente condicionados e dos impulsos que são estabelecidos na existência física” (RUSH, 2008, p. 47). Portanto, o pensamento, os conceitos e as ideias são atributos funcionais do homem e não de forças independentes da matéria. Não pode existir na história, do ponto de vista materialista, uma ideia contínua voltada para si mesma, justamente porque o que existe são os homens reais, em determinado tempo e lugar, não um espírito independente do homem, fora do tempo e do espaço.

Tratava-se, portanto, para Marx, de reconduzir a dialética à materialidade, de religá-la à *práxis* e aos indivíduos ativos, fundamentando assim o lado subjetivo do conhecimento. Essa recondução – que se dá sobre a base da união entre teoria e *práxis* – correspondia à exigência de que o pensamento fosse reconduzido aos seus legatários legítimos: aos homens reais, produtores de sociedade e história (SILVA NETO, 2003, p. 80).

Posto isto, nota-se, como expôs Lenin em “*As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*”³², que juntamente com a crítica da economia política inglesa e o socialismo utópico francês, a dialética de Hegel foi de extrema importância para Marx. Ainda que ele tenha sido o grande crítico do idealismo, debateu a vida inteira a partir da formulação materialista da dialética hegeliana, em especial em sua obra magna *O Capital*,

³² [As Três Fontes e as Três partes Constitutivas do Marxismo \(marxists.org\)](http://marxists.org)

que não poderia ser plenamente compreendida sem a leitura de Hegel, segundo Lenin³³. Poderíamos dizer então que, mais do que uma simples “inversão”, Marx operou um aprofundamento da filosofia hegeliana justamente ao tomá-la como um processo vivo que vai da **negação**, seguida de sua **conservação** até sua **suprassunção** a um nível superior (*Aufhebung*), qual seja: o materialismo histórico-dialético, a filosofia da *práxis*. Segundo Lukács, sobre o marxismo vulgar e o método dialético herdado de Hegel:

Marx, por outro lado (...) aceitou a maior das heranças da filosofia hegeliana, ou seja, o conceito de evolução, no sentido de que o espírito se desdobra organicamente desde sua completa falta de consciência até uma clara consciência de si mesmo. Somente a superficialidade e a ignorância filosófica de seus epígonos obscureceram este grande pensamento. Eles – incapazes de compreender a concepção histórica de Hegel – fizeram da evolução um processo completamente automático, não apenas independente da consciência, mas até mesmo diferente dela em termos de qualidade. Portanto, tornou-se efetivamente impossível colocar a evolução em uma conexão significativa com a consciência e a ação consciente. Marx não só aceitou a teoria da evolução de Hegel, mas também a modificou substancialmente através de sua crítica. Esta modificação, entretanto, não aparece apenas onde os marxistas vulgares acreditam encontrá-la, ou seja, na mera substituição de “idealismo” por “materialismo” (estas são frases vazias), mas, ao contrário, no aprofundamento substancial do pensamento de Hegel. (LUKÁCS, 2021, p. 30).

Hegel utilizava o verbo alemã “*aufheben*”, cujo significado usualmente é “suspender”. Contudo, tal verbo possui três sentidos distintos, os quais são empregados por Hegel simultaneamente. Segundo Jeffries, “o paradoxal termo alemão ‘*aufheben*’, que significa três coisas distintas e contraditórias – elevar, suprimir/ superar e conservar – e que, em seu uso filosófico, é comumente traduzido para o português como “suprassumir” (“*sublate*” em inglês), é importante aqui.” (JEFFRIES, 2018, p. 365). Para o filósofo idealista, a superação dialética é ao mesmo tempo a negação de uma realidade, a conservação de algo essencial existente em dada realidade negada anteriormente e, por fim,

³³ “Em seus estudos da obra de Hegel [Cadernos Filosóficos], em 1914, Lênin atribuiu imensa importância à herança hegeliana do marxismo e advertiu que, sem assimilar plenamente os ensinamentos contidos na *Lógica* de Hegel, nenhum marxista poderia entender inteiramente *O Capital* de Marx.” (Konder, 2017, p. 46). Segundo Lenin, a principal intenção de Marx e Engels, numa época que o materialismo era aceito entre os intelectuais de vanguarda, era preservar o materialismo das simplificações, impedir “que sejam esquecidos os frutos válidos dos sistemas idealistas, a dialética hegeliana, verdadeira pérola que... Büchner, Dühring e Cia... não conseguiram extrair do esterco do idealismo absoluto”. Além do mais, após seu livro *Materialismo e Empiriocriticismo* (1909) Lenin retorna a Hegel (Cadernos filosóficos – 1916-1917), pronunciando, em 1922, a palavra de ordem do “estudo sistemático da dialética de Hegel” (MERLEAU PONTY, 2006, p.73-74).

a elevação da mesma a um nível superior!

O primeiro sentido é o de negar, anular ou cancelar. O segundo sentido é o de erguer algo e mantê-lo protegido, intacto, como que suspenso no ar. O terceiro sentido é o de elevar a qualidade; expressa a passagem da quantidade para um plano superior, a qualidade. O conceito-chave para se compreender a superação dialética é o trabalho: a matéria-prima com a qual se trabalha é negada, ou seja, modificada ou destituída de sua forma natural, ao mesmo tempo em que é conservada quando assume uma nova forma sob a ação humana, em vista de seus objetivos e então é elevada a algo novo.

Marx tinha, por sua vez, a partir da solidariedade ativa para com os trabalhadores, uma concepção diferente em relação a Hegel sobre o trabalho. Marx concordava com a observação de Hegel segundo a qual o trabalho era a mola do desenvolvimento humano, mas criticava a unilateralidade do conceito que dava muita importância ao trabalho intelectual e abstrato do espírito, elevando-o à criatividade e acabando por escamotear a exploração, seu lado negativo, sem enxergar a significação do trabalho físico e a alienação real do trabalhador na sociedade dividida em classes, em especial na capitalista. (Cf. KONDER, 2017, p. 17,18,19). Segundo Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Hegel na sua Fenomenologia do Espírito haveria despendido demasiada consideração apenas ao lado positivo do trabalho e abandonado seu aspecto negativo:

Por agora, limitemo-nos a algumas observações preliminares: o ponto de partida de Hegel é o da moderna economia política. Concebe o trabalho como a *essência*, como a essência confirmativa do homem; considera apenas o lado positivo do trabalho, não o seu aspecto negativo (...) O único trabalho que Hegel entende e reconhece é o trabalho *intelectual abstrato* (...) Para Hegel, o ser *humano*, o *homem*, é equivalente à *autoconsciência*. Por consequência, toda a alienação do ser humano se reduz à *alienação da autoconsciência*. A alienação da autoconsciência não se considera como a *expressão*, refletida no saber e no pensamento, da alienação *real* do ser humano. A alienação *efetiva*, que se revela como real, é antes, segundo a sua mais *íntima* natureza oculta – e só deslindada pela filosofia – simples ser *fenomenal* da alienação da vida humana real, da *autoconsciência* (MARX, 2017 p.233).

Horkheimer por sua vez, compreendeu bem a importância da dialética para o pensamento marxiano, assim como, para o pensamento crítico: “O conceito econômico ou materialista de história (...) demonstra ser ao mesmo tempo contradição e continuação da filosofia hegeliana” (HORKHEIMER, 2015, p. 18). Ou ainda quando diz, por exemplo, que “através do movimento oposto de épocas e forças progressistas e retrógradas tende o

processo de trabalho a preservar, elevar e desenvolver a vida humana” (HORKHEIMER, 1975, p. 141). A compreensão e o desenvolvimento da dialética marxista é parte fundamental da teoria crítica, especialmente em Horkheimer, que na década de 1930, insere-se na continuação de um debate mais amplo dentro do pensamento marxista e suas correntes, que podem ser resumidas entre dialéticas e não dialéticas ou reducionistas.

A teoria crítica inicial de Horkheimer fornece justamente esse modelo [dialético] na medida em que se baseia na teoria marxista da moderna sociedade como *capitalista* e, ao mesmo tempo, vai além do determinismo econômico e reconhece a “relativa autonomia” da cultura e das estruturas psíquicas. (ABROMEIT, 2011, p. 14)

Este último – o marxismo vulgar/reducionista – considerava que “o marxismo, aplicado ao estudo da sociedade, é justo, verdadeiro, mas, para quê misturar-lhe a dialética? Eis o lado falso, retiremos esta, e guardemos como verdadeiro o resto do marxismo!” (POLITZER, 2007, p. 151). Novamente voltamos à importância do conteúdo vivo e dinâmico da história para a teoria dialética da qual Horkheimer é herdeiro. Segundo ele, sua teoria crítica não faz a crítica a partir de uma mera ideia abstrata e desvinculada dos processos sociais reais, portanto, não julga “de acordo com o que está fora do tempo, mas conforme o que está no tempo”. A função dialética da teoria crítica da década de 1930 é avaliar as etapas históricas, mas não simplesmente de acordo com dados e conceitos isolados provenientes das ciências especializadas, por mais importante que tais abstrações sejam, “mas também conforme o seu conteúdo original e global, procurando mantê-lo vivo”. A teoria crítica tenta evitar que “os conceitos econômicos se diluam em detalhes vazios e desconectados”, como alerta Engels à carta endereçada à Joseph Bloch supracitada, procedimento este “apropriado para encobrir a realidade em todas as suas faces” (HORKHEIMER, 1975, p. 168). O teórico crítico estava preocupado com a união da teoria e da prática a partir da síntese entre filosofia e ciências especializadas: “O materialismo reclama a união da filosofia e da ciência” (HORKHEIMER, 2015, p. 49).

O verdadeiro materialismo de Marx, ele [Horkheimer] afirmava, era dialético, o que significava que havia uma continuada interação entre sujeito e objeto. Para onde quer que olhasse, Horkheimer via processos dialéticos em ação. Em vez de enxergar um mundo de fatos, que era função da teoria social espelhar (e que ele chamava de ilusão positivista), ele via interação. Por exemplo, enquanto alguns marxistas vulgares derivavam de maneira reducionista fenômenos superestruturais como cultura e política da base econômica da sociedade, Horkheimer afirmava a importância crucial da mediação para qualquer teoria social que buscasse

a transformação da sociedade. (JEFFRIES, 2018, p. 159).

Podemos observar de maneira geral, ainda que nos precavendo das diferenças entre ambos os filósofos que, assim como o filósofo húngaro Lukács na década de 1920, o diretor do *Instituto de Pesquisa Social* utilizou magistralmente a dialética filosófica como “um antídoto eficaz contra as tentativas de reduzir o marxismo ou a teoria crítica a mera observação ‘científica’ do curso dos eventos, a uma descrição ‘positiva’ dos altos e baixos da conjuntura econômica” (LÖWY, 2015, p. 22). A situação da teoria marxista e da ciência especializada naquele momento levou à tentativa de atualizar o marxismo através de seus aspectos filosóficos encontrados na análise dos fenômenos culturais e ideológicos, característicos da superestrutura da sociedade, às quais Marx e Engels não tiveram ocasião e tempo suficiente de desenvolver, privilegiando e enfatizando não mais a infraestrutura econômica como o principal fator determinante da tradição marxista, mas sim a ação recíproca ou “penetração dialética” entre a economia e as esferas culturais como, por exemplo, “os conteúdos espirituais da ciência, da arte e da religião, mas também o direito e os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de divertimento, o estilo de vida etc.” (HORKHEIMER, 1999, p. 130).

A mudança da estrutura científica depende da transformação da estrutura social: a clareza no pensamento efetivamente crítico significa não apenas um processo lógico, mas um processo histórico concreto. A este respeito ele [Horkheimer] está (...) de pleno acordo com o Lukács de *História e Consciência de Classe*. (CHIARELLO, 2001, p. 56)

O que Lukács (assim como Horkheimer) queria preservar era, apesar da diferença entre os dois filósofos, segundo Merleau-Ponty, um marxismo que incorpora a subjetividade à história sem fazer da subjetividade um epifenômeno. Segundo as palavras de Lukács, no artigo *A questão dos Intelectuais* (1919-1920): “(...) as forças motrizes da sociedade são de fato independentes de cada consciência humana individual, sua vontade e seu propósito final, mas sua existência só pode ser concebida dentro de formas de consciência *humana*, de vontade humana e de propósito final humano” (LUKÁCS, 2021, p. 29). Em outras palavras, Lukács em 1920, pretendia um marxismo no qual a subjetividade não fosse um produto acidental da história. Esse seria o miolo filosófico do marxismo, seu valor cultural e sua significação revolucionária, para o filósofo húngaro naquele período

(MERALEU-PONTY, 2006, p. 46)³⁴.

A respeito dessa valorização da subjetividade na relação sujeito-objeto, será ressaltado por Löwy (2015, p. 18) a "importância revolucionária decisiva do fator subjetivo na dialética histórica de sujeito objeto." Além disso, a suma importância legada aos escritos de Lukács em 1920 (que tanto inspiraram a teoria crítica inicial) consistia em "uma poderosa apologia hegeliano-marxista da subjetividade revolucionária". Já nas palavras de Horkheimer, tais intuições aparecem da seguinte maneira: é imperativo o não esquecimento da relação entre revolução e independência ou ainda "onde a unidade entre disciplina e espontaneidade desapareceu, o movimento se transforma num assunto para a sua própria burocracia (...)" (HORKHEIMER, 1975, p. 143-145).

Segundo Abromeit, o fato de Horkheimer focar desde seus aforismos de juventude no indivíduo cuja subjetividade é condicionada pela finitude, pela sociedade e pela história, foi fundamental para o desenvolvimento de sua própria Teoria Crítica. Esta tentou levar em conta justamente o lado subjetivo e psicológico do indivíduo condicionado por seu meio. Horkheimer detalhou em *Dämmerung* "a manifestação social e psicológica no indivíduo concreto das 'leis' que governam o capitalismo monopolista". Segundo o comentador, esse movimento de investigação de elementos da superestrutura por vezes ignorados "permite que ele [Horkheimer] aplique as intuições de Marx não apenas ao nível geral da sociedade, mas também ao nível particular de seus membros individuais. Essa tentativa de expandir e atualizar a teoria de Marx através de um apuramento das determinantes subjetivas da sociedade também levaria Horkheimer à psicanálise. (ABROMEIT, 2011, p. 158,159). Segundo Rush sobre a tentativa de "libertar o materialismo de suas tendências reducionistas":

Segundo Lukács, a estratégia básica de Horkheimer é aproveitar aspectos do idealismo racionalista, e especialmente o idealismo alemão de Kant e Hegel, com o propósito de libertar o materialismo de suas tendências reducionistas. Horkheimer analisa o idealismo como uma filosofia inerentemente burguesa que depende das concepções empobrecidas do eu, da natureza e da liberdade. Possui uma fase progressista que culmina em Hegel, na qual há noções verdadeiramente revolucionárias de autonomia que possuem um potencial crítico. (RUSH, 2017, p. 38).

Horkheimer, em seu discurso de posse em 1930, reconhece a importância

³⁴ "Lukács argumenta que a guerra contra o subjetivismo é a bandeira de que se vale o oportunismo para justificar a rejeição da dialética revolucionária: ela foi usada por Bernstein contra Marx e por Kautsky contra Lenin" (Löwy, 2015, p.19)

predominante de Hegel frente a Kant (cujo pensamento “se baseava na filosofia da personalidade individual” e na “unidade fechada do indivíduo racional”) tanto para a filosofia social em geral, quanto para sua própria teoria crítica. Importância essa cujo objetivo final “seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade” (HORKHEIMER, 1999, p. 121-122). Ou seja: uma filosofia social cujos resultados mais brilhantes foram vistos por Horkheimer como “as partes mais consequentes do sistema hegeliano”. A filosofia social se ocupou, portanto, dos fenômenos que só poderiam ser compreendidos em conexão com a vida social dos homens (Estado, direito, economia, religião, etc), em suma toda a cultura material e espiritual da humanidade, que a partir de Hegel, não emergem mais da análise crítica da personalidade, mas da lógica dialética universal.

Para Horkheimer, Hegel libertou a autorreflexão dos grilhões da introspecção e remeteu-a à história. Ele é o âmbito em que o sujeito autônomo criador de cultura dá uma forma objetiva à sua essência através do trabalho. Em outras palavras, a determinação do particular se cumpre no destino do universal, os conteúdos substanciais do indivíduo não se manifestam, como para Kant, nas suas ações individuais ou a partir da “dinâmica da pessoa” e dos “modos originais da atividade do ‘eu’ espontâneo”, mas na vida do todo ao qual pertence o indivíduo. Desta forma, portanto, “não são frutos de decisões livres do sujeito, mas do espírito dos povos dominantes que se sucedem através das lutas da história” (HORKHEIMER, 1999, p. 122). São esses aspectos que fazem Horkheimer considerar que, com Hegel, o idealismo alemão se transformou, em suas partes essenciais, em filosofia social: “a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos”.

Horkheimer saudou Hegel não apenas por preservar a lógica e a ciência tradicional, mas também por ir além delas, por criticar seu caráter estático e colocá-las juntas a um processo da razão maior, dinâmico e autoreflexivo (...) Ele aponta primeiro para a crítica de Hegel à autocerteza na *Fenomenologia* como revelando os limites de um método científico puramente empírico (...) Hegel demonstrou como descobertas empíricas eram sempre não apenas subjetivas, mas também social e historicamente mediadas” (ABROMEIT, 2011, p. 315,316).

O filósofo crítico intencionou preservar as características positivas do idealismo com o objetivo de combater as tendências reducionistas e instrumentais dentro do marxismo, da filosofia e da ciência social europeias do século XX: “Horkheimer pegou a dialética de Hegel e a confrontou com o que ele considerava ser uma desastrosa e conservadora influência do positivismo” (JEFFRIES, 2018, p. 161). Ainda que em algumas

de suas formas o idealismo seja cúmplice do pensamento reducionista, sua tradição como um todo possui recursos para resistir à instrumentalização, “embora isso se dê de modo final apenas por meio de uma reinterpretação materialista” dos recursos do idealismo. (RUSH, 2008, p. 39). Segundo Axel Honneth, um dos epígonos da primeira geração da teoria crítica, os fundadores desta sustentavam junto a Hegel a convicção segundo a qual “a autorrealização do indivíduo só é bem-sucedida quando entrelaçada em seus desígnios (...) com a autorrealização de todos os outros membros da sociedade (...) ideia segundo a qual a socialização dos seres humanos pode ser bem-sucedida apenas sob as condições da liberdade cooperativa” (HONNETH, 2008, p. 396). Essa ideia é sutil o suficiente a ponto de não poder ser confundida com o liberalismo pois, nesta época em meados de 1930, “a teoria crítica pressupõe um ideal normativo de sociedade que é incompatível com as premissas individualistas da tradição liberal” (HONNETH, 2008, p. 398).

Por outro lado, Hegel subordina a dialética ao idealismo. Horkheimer irá criticar a “astúcia da razão” que se utiliza dos interesses individuais em luta de vida ou morte para se impor e culminar, segundo Hegel, no Estado e na história que emergem do “formigar do arbítrio” (*Wimmeln von Willkür*). Com isso, Hegel reconcilia, transfigura (*Verklärt*) a realidade injusta em racional, fundamentando o real na própria Ideia Absoluta³⁵ para satisfazer a razão, o que faz parecer, segundo o autor, “filosoficamente irrelevante o declínio do indivíduo” (HORKHEIMER 1999, p. 124) e a sequência histórica de sofrimento e morte na qual “a existência finita perece sob tormentos indescritíveis”. Nessa perspectiva hegeliana, “o sentido da existência humana é realizado somente nas unidades supra-pessoais da história, quer se trate da classe, do Estado ou da nação” (HORKHEIMER, 1999, p. 125).

Horkheimer faz algumas considerações valiosas, que vão contra a “transfiguração idealista” e que podem ser relacionadas com a questão do “declínio do indivíduo” frente às determinações do todo, em suas notas de 1926-1931, publicadas sob o pseudônimo de “Heinrich Regius”³⁶. No aforismo intitulado *Possibilidades Ilimitadas (Unlimited*

³⁵ Segundo Konder (2017, p. 18): “Boa parte da obscuridade de Hegel resulta do fato dele ser *idealista*. Hegel subordinava os movimentos da realidade material à lógica de um princípio que ele chama de Ideia Absoluta; como essa ideia Absoluta era um princípio inevitavelmente nebuloso, os movimentos da realidade material eram, frequentemente, descritos pelo filósofo de maneira bastante vaga”.

³⁶ Henricus Regius (1598-1679), segundo Abromeit (2011, p. 156), foi um estudante de Descartes com inclinações materialistas e doutor em medicina. Em um breve debate sobre Regius em um curso de palestra (*lecture course*) sobre “Materialismo e Idealismo na história da filosofia moderna”, Horkheimer mencionou que Regius acreditava apenas na *res extensa*, não na *res cogitans*, o que levou Descartes, que temia as implicações ateias deste argumento, a escrever um polêmico folheto contra Regius. Horkheimer vê Regius como o primeiro

Possibilities)³⁷ no qual discorre sobre os avanços científicos do século XX, o autor fala também do avanço na capacidade de massacre nos estágios imperialistas (*imperialism stages*) do capitalismo, em contraste com o Massacre de São Bartolomeu de 1572, que horrorizou os homens daquela época, mas que surpreendentemente, o tão “esclarecido” século XX foi capaz de elevar esses conhecidos horrores a outro patamar e ainda permitiu que fatos ainda mais bárbaros se tornassem “eventos diários” (*daily events*), reportados como minudências, inconvenientes ou fatos isolados pela imprensa.

Aqui já podemos ver, por exemplo, as referências aos diversos indivíduos e mártires sacrificados às ditas “unidades suprapessoais da história”. Neste sentido Regius argumenta que, apesar de alguns acharem que “o passado está sendo superado pelo presente”, segundo a ideia de progresso e apesar de considerar inegável a redução das distâncias pela tecnologia (“Fotografia, telegrafia e o rádio encolheram o mundo”), ao mesmo tempo, compreende que “aquilo que está próximo se torna o distante” e as “populações de cidades inteiras testemunham a miséria de toda a terra”, sem com isso “exigirem sua emancipação” (HORKHEIMER, 1978, p. 19).

Em suma, a transfiguração idealista compromete profundamente o “potencial de justiça social”, já que nas teorias transfiguradoras o alívio do sofrimento só é alcançado “fora dos contextos nos quais a ação humana pode ser efetiva”, promovendo a “tolerância do sofrimento” com a promessa de redenção no “além-mundo” e a imobilidade em relação à “reparação da injustiça e da privação”. Assim, o filósofo alemão parece buscar “uma forma não transfiguradora do idealismo racionalista”, o que pode ser feito apenas a partir de uma “reinterpretação materialista daqueles recursos [do idealismo]” (RUSH, 2008, p. 39)

Embora Horkheimer tome muito do conteúdo da Teoria Crítica das partes recuperáveis do idealismo racionalista, muito daquele idealismo deve ser deixado de lado. Um dos principais problemas das teorias idealistas tomadas como uma totalidade é o de que elas promovem aquilo que Horkheimer chama de transfiguração (*Verklärung*) (...) Posto de outra maneira, um dos temas organizadores principais do idealismo é oferecer uma teodiceia, mesmo que, de preferência, em uma versão secularizada. A ideia de que o mundo está estruturado de uma maneira que assegura o bem-estar ou a felicidade humanos, e o entendimento de que parte dessa felicidade implica em que o mundo seja capaz de ser descoberto dessa maneira, surge em um tipo de epistemologia fundacionista e de filosofia

de uma série de médicos proeminentes que tiveram papel importante no desenvolvimento da tradição materialista na França, uma tradição que foi levada adiante no século dezenove por La Mettrie

³⁷ HORKHEIMER, Max. Unlimited Possibilities. In: HORKHEIMER, Max. **Dawn & Decline**. New York: The Seabury Press, 1978. p.19-20.

moral típicas do idealismo. As Ideias platônicas, a *res cogitans*, o *Deus sive Natura* de Espinosa, o *summum bonum* de Kant e o *Geist* de Hegel são todos produtos da transfiguração (RUSH, 2017, p. 38,39)

“Heinrich Regius” conclui neste breve e belo trecho que: “Há tantos Sócrates, Thomas Münzers e Giordano Brunos que seus nomes se perdem nos jornais locais. Hoje, um único Jesus de Nazaré mal causaria uma onda de aborrecimento” (HORKHEIMER, 1978, p. 19). Assim sendo, apesar de enxergar na dialética de Hegel os primórdios da filosofia social, Horkheimer está preocupado em avançá-la sem “regredir em relação ao estado atual do conhecimento” (HORKHEIMER, 1999, p. 122). Ou seja, sem simplesmente regredir ao idealismo ou recair na melancolia irracional da “filosofia da existência humana individual”, na qual o ser humano é somente “um ser para a morte”. Ainda que o filósofo crítico considere que o olhar sóbrio voltado para o singular próximo não pode mais descobrir na infâmia do cotidiano e no terror da história qualquer astúcia que servisse a razão por debaixo das vontades individuais em luta (HORKHEIMER, 1999, p. 125-126), ele se recusa a recair na filosofia expressamente não social de Heidegger em *Ser e Tempo* ou no positivismo que só enxerga o singular, o indivíduo e as relações entre os indivíduos nas quais tudo se reduz à facticidade isolada do todo social.

A filosofia não coloca em dúvida essas facticidades, verificadas com os meios da análise científica; mas contrapõe-lhes de modo mais ou menos construtivo, de modo mais ou menos “filosofante”, ideias, essencialidades, totalidades, esferas autônomas do espírito objetivo, unidades de sentido e espírito dos povos, que ela considera serem formas não apenas mais originais como “mais autênticas” do ser. A descoberta de certos pressupostos metafísicos, indemonstráveis ao positivismo, é tomada pela filosofia social como uma justificativa suficiente para sobrepuja-lo (HORKHEIMER, 1999, p. 126).

Horkheimer parece coadunar, em certa medida, com a afirmação anterior de que o marxismo ocidental, do qual a teoria crítica faz parte, está preocupado também com que a individualidade não seja um epifenômeno e não capitule sob as determinações unilaterais do todo, que ela não seja “como [um] tributo do existente e da caducidade”, como sacrifício a uma esfera supraindividual “que tem mais sentido e mais substância do que sua existência”, realizando portanto aquela “transfiguração” que é a “vocação atribuída por Hegel a filosofia”. Horkheimer aponta que, como já mencionado, os marxistas vulgares ao negarem a dialética também “esqueceram a relação entre revolução e independência”

(HORKHEIMER, 1975, p. 143).

Korsch, Lukács, Gramsci, Marcuse e a maioria dos membros do Instituto concluíram que, apesar das condições objetivas da revolução estarem presentes, as condições subjetivas faltavam. Consequentemente, apesar da civilização europeia estar passando por uma prolongada crise de guerra, depressão econômica, conflitos políticos e assim por diante – o que confirmava a visão marxiana a respeito da atual crise do capitalismo – as perspectivas de revolução na Europa e nos países capitalistas avançados não pareciam brilhantes, pois a consciência revolucionária, cultura e organização e uma clara noção do socialismo pareciam estar em falta. Por isso aqueles indivíduos que se tornaram conhecidos como “Marxistas Ocidentais” viram a necessidade de se preocupar com a consciência, subjetividade, cultura, ideologia e o conceito de socialismo, precisamente para tornar possível uma mudança política radical (KELLNER, 1989, p. 12).

A filosofia social que o novo diretor propõe vem ao encontro do anseio de dar novo sentido à vida inibida da sua aspiração individual à felicidade (Horkheimer 1999, p. 126). Em outra passagem o filósofo argumenta que “o materialismo hodierno diz, com maior acerto, que não é o prazer [sensual] que todos os homens procuram, mas a felicidade” (HORKHEIMER, 2015, p. 57). Em outras palavras, a possibilidade de sua autodeterminação em uma sociedade livre. É o interesse pela interpretação ou explicação racional, pela recuperação de uma racionalidade integral que satisfaça “o desejo de emancipação do sofrimento”, que permite à teoria crítica “uma conexão da teoria com a práxis diferente daquela que a tradição marxista oferece” (Honeth, 2008, p. 413) Como afirma em seu ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1937:

A teoria crítica que visa à felicidade de todos os indivíduos, ao contrário dos servidores dos Estados autoritários, não aceita a continuação da miséria. A autocontemplação da razão, que constituía o grau máximo de felicidade para a velha filosofia [idealista], se transformou, dentro do pensamento mais recente, no conceito materialista da sociedade livre e autodeterminante. O que resta do idealismo é a crença de que as possibilidades do homem são outras, diferentes da incorporação ao existente e da acumulação de poder e lucro. (HORKHEIMER, 1975, p. 166).

Frente à carência e necessidade de não regressão da filosofia social a estágios de conhecimentos anteriores, Horkheimer considera sua função como novo diretor do *Instituto de Pesquisa Social* ir além da cisão metodológica de um idealismo exacerbado que procede à transfiguração e reconciliação forçadas, independentes do sofrimento dos indivíduos, e um individualismo ou positivismo burguês presos aos fatos e às especialidades

fragmentadas de produção e reprodução da vida e do capital, através do que mais tarde ficará conhecido como materialismo dialético interdisciplinar³⁸. Assim sendo, Horkheimer crítica, por um lado, tanto o pensamento burguês cujo princípio é a individualidade isolada que se eleva a causa primeira do mundo ou considera-se o próprio mundo, quanto por outro lado, seu oposto imediato na filosofia hegeliana, um ponto em que coincidem sujeito e objeto e de onde se extrai o saber absoluto: a já mencionada transfiguração (*Verklärung*), o pensamento harmonicista e ilusionista quanto às questões sociais e a identidade entre sujeito e objeto. Ou seja, a convicção que se julga em identificação não problemática com uma coletividade ou, dito de outra maneira mais acurada: Horkheimer acusa Hegel de assumir uma postura passiva e livre-flutuante frente à história e à sociedade, de se colocar na posição de um observador onisciente e objetivo acima das lutas do conflito histórico (HORKHEIMER, 1975, p. 140). Segundo Abromeit, sobre o pensamento metafísico de Hegel: “O pensamento de Hegel é metafísico, em outras palavras, porque o curso que a dialética irá tomar é predeterminado desde o início; ela necessariamente percorre seu caminho. Assim, analisando por fim, a história é subordinada à predeterminada teleologia do espírito absoluto” (ABROMEIT, 2011, p. 319-320).

A tradição inicial da teoria crítica difere, portanto, “tanto do liberalismo” em sua “orientação em direção a um ‘universal’ da autorrealização” quanto diverge também do comunitarismo em termos de “articulação entre esse universal e a razão” (HONNETH, 2008, p. 399). Abromeit aponta para a mesma direção ao ressaltar que Horkheimer recusou tanto o argumento de Lênin e Lukács, ao rejeitar a exclusividade do proletariado como classe, quanto o “universalismo epistemológico”, pois Horkheimer considera que “aqueles que ativamente e sistematicamente buscam a verdade na forma de uma teoria crítica da sociedade como um todo não são nem ‘firmemente enraizados’ no ponto de vista do proletariado, tampouco são eles ‘livre flutuantes’ no sentido atribuído a Mannheim ou Hegel”. Apesar de arrogar aos “intelectuais” uma posição privilegiada na busca da articulação entre verdade teórica e a história contemporânea, diferentemente de Lênin e Lukács, o filósofo crítico “não assegura aos intelectuais quaisquer reivindicações absolutas à verdade”

³⁸ O materialismo interdisciplinar é, nas palavras de Horkheimer, o “organizar, baseado nos problemas filosóficos atuais (...) pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que numa comunidade de trabalho duradoura se unissem e fizessem em conjunto (...) [para] procurar acompanhar a amplitude das suas questões filosoficamente orientadas com a ajuda dos métodos científicos mais refinados, transformando-se precisando-as ao longo do trabalho em torno do objeto, descobrindo novos métodos, sem todavia perder de vista o universal (...) os problemas filosóficos são inseridos dialeticamente no processo empírico-científico, ou seja, a resposta passa a estar ligada ao progresso do conhecimento objetivo que, assim, não deixa de influir sobre sua própria forma. (HORKHEIMER, 1999, p. 128).

(ABROMEIT, 2011, p. 320-321).

O pensamento crítico com sua teoria se opõe a ambos os tipos referidos. Ele não tem a função de um indivíduo isolado nem a de uma generalidade de indivíduos. Ao contrário, ele considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza (HORKHEIMER, 1975, p. 140).

Horkheimer rejeita assim a tese hegeliana da “identidade” entre sujeito e objeto em prol do que Rush chama de “a ideia de uma dialética eterna” que se realiza através de “um esforço fracassado” da consciência em atingir “um entendimento estável da relação pensamento-objeto” que depende inevitavelmente de “questões altamente contingentes” relacionadas com possibilidades históricas de um período particular (RUSH, 2004, p. 46). Quanto a essa “dialética eterna”, Horkheimer a denomina “dialética materialista inacabada”, pois esta não concebe o “racional” como algo plenamente dado “em algum lugar da história”, tampouco pretende dissolver contrastes e tensões apenas ao nível teórico do pensamento, ficando apenas no “momento da dialética idealista que o próprio Hegel chamou de ‘especulativo’”. Isso significa para Horkheimer que não basta uma “abolição” das contradições e contrastes no pensamento, mas a “luta histórica” que é guiada pelos pressupostos teóricos e ideias condutoras existentes na “consciência dos combatentes” (HORKHEIMER, 2015, p. 168,169).

Apesar de rejeitar a teoria da identidade, Horkheimer “não acredita que a distinção entre pensamento e objeto possa nunca ser inteiramente derrubada” (RUSH, 2004, p. 47), prova disso é justamente a formulação do seu materialismo interdisciplinar. Segundo Chiarello, a motivação básica de Horkheimer era “superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre consciência dos objetos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro”. (CHIARELLO, 2001, p. 55).

A partir disso, seguem considerações epistemológicas em que o autor argumenta que, por um lado, a relação entre filosofia e as disciplinas científicas especializadas não pode mais ser compreendida dentro da cisão habitual ou no sentido de que “a filosofia trata os problemas decisivos e constrói teorias não contestáveis pelas ciências experimentais”, e por outro lado, a pesquisa empírica não pode se reduzir a recolher dados particulares que se fragmentam em problemas parciais apenas para chegar ao “caos da especialização”. Essa

concepção é superada pela "idéia de uma contínua interpenetração e desenvolvimento dialético entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular" (HORKHEIMER, 1999, p. 128), em suma pelo projeto do materialismo interdisciplinar proposto pelo novo diretor.

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).

Com o novo diretor, pretendeu-se construir coletivamente uma “ditadura do trabalho planejado em condições de desenvolver uma teoria da sociedade em que a construção filosófica não seja mais dissociada da pesquisa empírica”. Teoria essa que naquela época (mesmo que não de maneira explícita ou panfletária), ainda não deixava perder de vista a filosofia da práxis e portanto era, segundo Rush (2008, p. 34) “amplamente marxista”, não poupando críticas à pretensão de “isenção” e “neutralidade” das teorias científicas tradicionais. Essa “neutralidade”, segundo o autor alemão, “corresponde ao autoconhecimento abstrato do cientista” (HORKHEIMER, 1975, p. 148), e acaba contendo uma função ideológica ao escamotear a verdadeira natureza da sociedade edificada sobre contradições de classe (HORKHEIMER, 2015, p. 10). Tal função ideológica da ciência não pode ser superada por mero conhecimento teórico, mas apenas pela alteração das condições reais através da *práxis*. Afinal, a realização hegeliana da razão é compreendida de maneira conflituosa pela teoria crítica, como um processo de aprendizagem de múltiplas camadas segundo o qual “o conhecimento que pode ser generalizado é alcançado apenas gradualmente por meio de soluções aperfeiçoadas a problemas e contra grupos adversários no poder” (HONNETH, 2008, p. 403). Segundo Horkheimer (1975, p. 144):

(...) a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma (...) O conceito abstrato, fixado como categoria sociológica, de uma *intelligentsia* que, além de tudo, deve preencher funções missionárias, faz parte, segundo a sua estrutura, da *hypóstasis* da ciência particular. A teoria crítica não está nem "enraizada" como a propaganda totalitária nem é "livre-flutuante" como a *intelligentsia*

liberal.

As perspectivas dialéticas e não dogmáticas de Horkheimer fizeram com que ele fosse capaz de criticar com honestidade intelectual as teorias tradicionais, inclusive a teoria marxista vulgar e o idealismo alemão, ao mesmo tempo em que admitia a validade de alguns aspectos, contribuições e avanços de cada uma dessas correntes filosóficas para a formulação da sua própria filosofia social, o que torna a leitura da sua produção da década de trinta bastante rica, desafiadora e complexa. Pois, a dialética – cuja importância marxista de Stuttgart reconheceu – “não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária” (MARX, 2011, p. 108) – ela é “fundamentalmente contestadora”, não pode ser domesticada, servindo em suas aspirações mais profundas tanto para fustigar o conservadorismo dos conservadores quanto o conservadorismo dos próprios revolucionários. (KONDER, 2017, p. 60).

2. A CRÍTICA RADICAL DA RAZÃO E DO ESTADO AUTORITÁRIO: DA REORIENTAÇÃO TEÓRICA DE 1940 À RUPTURA TARDIA:

A filosofia social de Max Horkheimer e o projeto do materialismo interdisciplinar anteriormente baseados na “dialética da sociedade burguesa” (ABROMEIT, 2011, p.394) sofreram, a partir do início de 1940, uma reconfiguração significativa. A filosofia social do diretor, a partir do estreito contato intelectual com o filósofo Adorno, transformar-se-ia numa crítica da dialética entre razão objetiva e subjetiva. A dialética da sua filosofia expressava que ambos os conceitos opostos estão entrelaçados, sendo assim uma inverdade a hipótese que deseja contrapor definitiva e irremediavelmente um ao outro. Como informa Horkheimer: “o dualismo entre razão subjetiva e objetiva é apenas uma aparência, embora uma aparência necessária”. Neste período, a tarefa da filosofia era a de realizar a crítica mútua dos dois conceitos de razão no intuito de “preparar no domínio intelectual a reconciliação dos dois na realidade” e não, ao contrário, “jogar, teimosamente, um conceito contra o outro” (HORKHEIMER, 2015, p. 191-192).

Contudo, essa reconciliação ou unidade do contrário não é um empreendimento fácil de ser realizado. Segundo o filósofo alemão, a razão subjetiva e instrumentalizada é incapaz de compreender a natureza como sendo um “texto a ser lido e interpretado pela filosofia”. Já

a filosofia seria capaz de revelar uma “história do infinito sofrimento”. Essa razão instrumental ou realiza um elogio à natureza como “pura vitalidade” ou, por outro lado, maldiz a natureza como “força bruta”. Por outro lado, a tarefa do “gênero humano” e da filosofia para a teoria crítica de Horkheimer seria a de tentar a reconciliação entre natureza e razão sem incorrer na “falácia de equiparar natureza e razão” (HORKHEIMER, 2015, p. 140).

Antes de imigrar para os Estados Unidos, Horkheimer estava mais preocupado com a crítica às correntes irracionistas. Isso foi demonstrado na primeira parte desta dissertação. Contudo, ao longo do exílio e a partir do contato intelectual e pessoal com Adorno, Horkheimer intensifica sua preocupação com a rápida proliferação do positivismo lógico, oriundo de Rudolf Carnap (1891-1970) e Otto Neurath (1882-1945), cuja germe se encontrava já em suas texto de 1930. O que ocorre a partir do formalismo lógico, criticado pelo teórico crítico, é a “redução do pensamento a uma aparelhagem matemática”. O industrialismo e a razão subjetiva acabam ocasionando não apenas a alienação dos homens com relação aos objetos do seu próprio trabalho, mas principalmente “a coisificação do espírito”. O pensamento é confundido com a matemática e passa a ser automatizado. Portanto, se por um lado, o animismo dotava as coisas de uma alma, o industrialismo moderno coisifica a alma (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 34-35).

O esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema (...) Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. Ele confunde o pensamento e a matemática (...) transformada em instância absoluta (...) O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento (...) o factual tornou-se agora a tal ponto a única referência (...) Para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido. (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 32-33).

Devido à profunda capilarização no ambiente intelectual da época, Horkheimer considerou que “a crítica ao positivismo lógico tornou-se premente de novo”. A crítica ao positivismo colaborou para a sua reaproximação com Adorno, que por sua vez, “sempre havia sido cético quanto à grande simpatia de Horkheimer para com a tradição do empirismo filosófico”. Isso levou a uma crítica mais aprofundada e afiada do positivismo no final de 1930. Ambos, Horkheimer e Adorno, com sua reaproximação de interesses, passam a divergir puramente acerca de questões metodológicas. Por exemplo: enquanto a crítica ao positivismo

lógico de Horkheimer era fundamentalmente de cunho “historicista”, Adorno, por outro lado, insistiu na crítica “imane”te”. A crítica imanente a que se refere Adorno envolveria, segundo Abromeit, demonstrar as contradições internas do positivismo lógico a partir dos seus próprios argumentos e textos. Em suma: “a insistência frequente de Adorno na primazia epistemológica do particular e sua crítica do historicismo permaneceram uma fonte de profundo desentendimento entre os dois”. Ao menos até “a grande mudança ocorrida no pensamento de Horkheimer em 1939-40” (ABROMEIT, 2011, p. 381-384).

Como consequência da reconfiguração da filosofia social horkheimeriana, anteriormente voltada ao historicismo e à pesquisa social empírica, sua produção acabou sofrendo uma “perda da especificidade histórica”, fato que é especialmente “evidente em alguns dos argumentos centrais da Dialética do Esclarecimento”, (ABROMEIT, 2011, p.248). Essa mudança qualitativa pode ser considerada o prenúncio, a antecipação da ruptura evidenciada por Silva a partir da segunda metade de 1950: “o pensamento de Horkheimer carece de um momento de mediação teórica capaz de vislumbrar e iluminar um horizonte para a ação transformadora (...) a *práxis* se torna refém do anseio pelo inteiramente outro (...)” (SILVA, 2011, p. 254).

Uma leitura dessas que evidencia a “perda da especificidade histórica” e “ruptura com o projeto original” não é mérito apenas de Abromeit e Silva. Como mencionado na introdução, Chiarello apresenta argumentos muitos semelhantes quando aponta que “a filosofia tardia de Horkheimer perderá os pontos de contato com a *práxis* histórica”, devido à sua hesitação em nutrir perspectivas concretas de reconciliação entre uma razão objetiva atualmente eclipsada e uma razão subjetiva exacerbada. Em outras palavras, a filosofia do teórico crítico hesita: “entre uma verdade idealista apartada da realidade histórica e uma racionalidade positivista fadada a reiterar sistematicamente o existente”. Segundo Chiarello, o filósofo perdeu o “portador histórico para seus anseios transformadores” e a fatal consequência disso foi que “a teoria crítica posterior à década de 40 vê-se condenada a não passar de mera utopia” (CHIARELLO, 2001, p. 75).

Em outras palavras, quando sua filosofia perde a função de conduzir a teoria à prática, Horkheimer perde a esperança de que se poderia “realizar a razão na história” (CHIARELLO, 2001, p. 75). Como esclarece Silva (2011, p. 261): “O materialismo interdisciplinar tinha um apelo produtivo muito forte devido tanto às suas pretensões teóricas quanto à sua relação com a *práxis*”. Esse apelo à *práxis* começa a ser inegavelmente questionado na crítica da razão de 1940. Nisso se funda a reorientação teórica que começa a se delinear no pensamento de Horkheimer desde então, e cuja consequência será a ruptura de 1950, que desenvolveu-se no

infecundo “anseio pelo Inteiramente Outro”. Olgária Matos fala sobre a necessidade de “rompimento com tudo o que é histórico” na teoria crítica tardia de Horkheimer. Isso pode nos remeter à crítica de Nietzsche à assim chamada “doença da história”, em suas *Considerações Intempestivas*. Segundo Matos, o rompimento com tudo o que é histórico diz respeito à ideia de romper com a noção de continuidade temporal do “massacre chamado progresso”. Assim sendo:

O “inteiramente Outro” só pode significar a pura transcendência, a redenção: o materialismo da teoria crítica se volta simultaneamente para o singular e para a redenção das gerações que passam pela história (...) Não há mais nada a esperar da história; o que existe é tão somente a dominação e seu Outro, que aparecem sob a forma da história esquecida dos vencidos: uma história dos homens só têm sentido no passado, só escaparia à desrazão da história se se transforma na memória dos que sofreram e sucumbiram à dominação, à lógica da história; seu único recurso é voltar-se para o passado para lembrar o mal, a fim de que ele não se repita (MATOS, 1998, p. 23-24).

Para melhor compreendermos a aceitação e absorção da filosofia de Adorno pelo diretor do *Instituto de Pesquisa Social*, vale mencionar brevemente uma carta de Horkheimer em defesa de Adorno, escrita em ocasião das críticas feitas pelo economista Henryk Grossman, na época vinculado ao *Instituto de Pesquisa Social*. A carta é datada de outubro de 1936 e, segundo Abromeit, essa carta foi uma “indicação de quão próximo ele [Horkheimer] se moveu para a posição de Adorno nesta época”. A carta dizia respeito à crítica do marxista ortodoxo Grossman ao ensaio de Adorno, intitulado *On Jazz (Sobre o Jazz)*, escrito sob o pseudônimo de Hektor Rottweiler. Este foi seu primeiro ensaio escrito após a reaproximação com Horkheimer. Segundo Abromeit, para Grossman, o ensaio havia sido um “completo fracasso” devido a falta de análise sociológica e o apego excessivo a “desinteressantes detalhes técnicos” (ABROMEIT, 2011, p. 390-391).

Contudo, a resposta de Horkheimer a Grossman foi que o ensaio sobre o *Jazz* lhe pareceu “particularmente excelente” pois, segundo ele, a análise feita por Adorno de “fenômenos supostamente desimportantes”, foi capaz de iluminar as contradições da própria sociedade. Para o filósofo crítico, os métodos da teoria crítica não poderiam estar restritos aos “chamados grandes problemas e aos períodos de mudanças da história”. Assim sendo, nesta carta já transparece seu método, suas ressalvas para com o positivismo filosófico, o marxismo vulgar /ortodoxo e o que Horkheimer considerava o sentido das ciências: “O ensaio também demonstrou através de sua própria execução que a formulação correta do problema não tem

nada a ver com o que é considerado o mais importante e urgente pelas ciências" (HORKHEIMER *apud.* ABROMEIT, 2011, p. 391). Não poderíamos deixar de notar o método semelhante adotado nas *Passagens* de Benjamin: "O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam a minha rota. – Construo meus cálculos sobre os diferenciais de tempo – que, para outros, perturbam as 'grandes linhas' da pesquisa" (BENJAMIN, 2018 p. 759).

Esse método pode ser considerado característico da teoria crítica, pois é comum entre esses filósofos considerar o conceito de progresso como estando "fundamentado na ideia de catástrofe" (BENJAMIN, 2018, p. 784). Os teóricos da heterogênea *Escola De Frankfurt* foram responsáveis por questionar características básicas do pensamento moderno: a crença de que a razão (ciência e tecnologia), sem dúvida alguma, resolveria todos os problemas humanos; o mito da inescrutabilidade do progresso científico, por último, a ideia de que "esse progresso nos conduzirá a um futuro cada vez melhor." (MATOS, 1998, p. 7). Tal previsão dos sacerdotes e feiticeiros do esclarecimento não poderia estar mais distante da realidade, já que a história nos demonstrou que "a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos" (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 37).

A teoria crítica estava preocupada em fazer justiça aos "farrapos, os resíduos" (BENJAMIN, 2018, p. 764). Ela estava empenhada em não deixar escapar as pequenas "asperezas e as saliências", frente ao caráter épico da história dos grandes: "O materialismo histórico precisa renunciar ao elemento épico da história" (BENJAMIN, 2018, p. 785), argumentava Benjamin. A Teoria Crítica nesse período de 1940 buscava desenvolver "um materialismo histórico que aniquilou em si a ideia de progresso. Seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização" (BENJAMIN, 2018, p. 765). Em suma, o programa comum de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin em 1940 é o de "olhar mais para trás, na história, do que para adiante" (MATOS, 1998, p. 14). Segundo esta interpretação, Horkheimer faz uma crítica tanto ao Iluminismo quanto ao marxismo que, como um herdeiro da Revolução Francesa e do Iluminismo, estaria comprometido em "sustentar as virtudes da razão" e seria "por demais otimista", pois o marxismo não temeria:

fazer apelo a uma "racionalidade de tipo hegeliana", a uma "concepção positivista de ciência", e mesmo a um "irracionalismo espontaneísta da violência". Isso quer dizer que estão presentes, no marxismo, três instâncias recusadas pelos frankfurtianos: Horkheimer – como também Adorno,

Marcuse e Benjamin – toma distância daquelas teorias que se aliam a uma técnica totalitária da tomada e da conservação do poder, isto é, à recondução da dominação: a dialética, a ciência e a fascinação pela violência. Aqui residem as três suspeitas principais. A teoria crítica se contrapõe à filosofia e à ciência, que sacrificam o indivíduo particular à “totalidade de um sistema mistificado”, tal como ocorre em Hegel (...) Isso quer dizer que o progresso da razão se faz contra a felicidade dos indivíduos. (MATOS, 1998, p.17)

A teoria crítica de Horkheimer encontra-se em uma posição privilegiada para “assinalar o custo do progresso”, que foi responsável por “destruir a ideia do sujeito autônomo, a ideia de alma”, e por fundar uma “sociedade totalmente administrada, automatizada, que funcionará de modo estupendo”, no sentido de que não haverá preocupações materiais: Pra que o “Terceiro Mundo já não morra de fome ou não tenha que viver junto à fronteira da fome”. O preço demasiadamente caro para que isso ocorra, segundo Horkheimer, é “precisamente um mundo administrado”. Para o teórico crítico, o que Marx “imaginou” como socialismo seria “na verdade, o mundo administrado” (HORKHEIMER, 1976, p. 65).

Bem, essa concepção completamente condenatória do desenvolvimento das forças produtivas só poderia ser feita a partir da visão privilegiada de países capitalistas centrais, a partir da Europa e Estados Unidos da época. Por outro lado, quando paramos para pensar, é quase inconcebível “fundamentar o conceito de progresso no de catástrofe” em países dependentes e subdesenvolvidos que encontram-se em constante risco de sofrerem com intervenções estrangeiras ou catástrofes oriundas justamente da falta de desenvolvimento. Como faz notar Losurdo (2022, p. 67), “nessas regiões do mundo, uma colheita ruim, devido à seca ou a outros motivos, é suficiente para causar uma catástrofe humanitária de grandes proporções”, com as quais os países do “primeiro mundo” com forças produtivas desenvolvidas, não precisam se preocupar. Já para Adorno e Horkheimer, escrevendo a partir do “Primeiro Mundo”, a regressão dos homens à “naturalização” aparece como indissociável do progresso social. Assim como o mito era também “obscuro e iluminante”, o esclarecimento “desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo”. Isso expressa a condição moderna dos países desenvolvidos nos quais o “aumento de produtividade econômica”, responsável por produzir as condições para um mundo mais justo, por outro lado, esse progresso delega “ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 14).

Cumpramos ressaltar que a expectativa escatológica judaico-cristã do fim do mundo, profundamente presente no denominado marxismo ocidental, “refere-se à história das religiões e às crenças recorrentes mais ou menos religiosas” e, em última análise, é justamente “a expectativa (religiosa) do fim do mundo que sustenta a tese segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas e da riqueza social foi hoje irreparavelmente convertido em uma catastrófica distopia ou utopia invertida” (LOSURDO, 2022, p. 66). Em suma, a crítica da razão de Horkheimer passa a condenar profundamente a tradição do Esclarecimento e, conseqüentemente, passa a ser cada vez mais crítica tanto da ciência e da técnica quanto da concepção de socialismo científico de Marx e Engels. Esse socialismo científico, cuja força Horkheimer compreendeu em 1930, foi fundado “precisamente em sua incorporação das percepções da filosofia dialética” (Roberts *apud.* Rush, 2008, p. 85).

Essa crítica, somada à sua preferência pessoal por Schopenhauer e suas críticas à Hegel, desenvolvidas já no seu discurso de posse de em 1931, faz Horkheimer se aproximar aos poucos da tese de outro filósofo de língua alemã exilado, Karl Popper, tese segundo a qual, no seu livro *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, é expresso que: “Hegel e Marx são considerados, apesar de suas diferenças políticas superficiais, autores das ditaduras de todas as colorações do século XX” (Roberts, *apud.* Rush, 2008, p. 85). Segundo a interpretação oferecida por Matos, Horkheimer vincula Marx e Engels à ideia de progresso que tende a sacrificar a felicidade individual às gerações futuras (MATOS, 1998, p. 18):

Horkheimer critica uma certa concepção de história existente em Marx, segundo a qual existe uma racionalidade imanente ao processo histórico, um finalismo que atua no sentido da liberação. Isso significa que a dialética materialista sucumbe ao peso do positivismo, ao pensamento da identidade. A contradição, a diferença, a negação, o heterogêneo, desaparecem nas noções de Pátria, Povo, Nação, tal como ocorreu na Revolução Francesa e no Terror (...) Horkheimer mostrará ainda que os movimentos revolucionários perpetuaram a hostilidade à felicidade pessoal (...) Desse modo, a violência como “parteira da história”, ou “a teoria do terror”, de Robespierre a Lênin e a Stalin, pressupõe que o interesse da totalidade deve automática e permanentemente ser hostil à dor privada e ao interesse particular do cidadão – figuração última do egoísmo. (MATOS, 1998, p.18-20).

É interessante como são características presentes nas formulações dos filósofos do “marxismo ocidental”³⁹ o caráter teológico, escatológico ou messiânico. Outra característica é o uso da categoria de “totalitarismo”, por meio da qual coisas completamente diferentes em sua inteireza são genericamente igualadas a partir de semelhanças pontuais entre partes de uma totalidade mais abrangente, o que leva a uma perda de caráter histórico e, até mesmo, a um apagamento da história do século XX⁴⁰. O conceito de totalitarismo foi amplamente utilizado como propaganda, especialmente na Guerra Fria. Contudo, cabe enfatizar que, a presente pesquisa considera que no plano científico, a “teoria” do totalitarismo sofreu um desgaste irreversível devido ao fato que “eminentemente historiadores de diferentes orientações são obrigados a registrar esse desgaste a partir da própria concretude da pesquisa história” (LOSURDO, 2022, p. 33). Alguns vão ainda mais longe e afirmam que a “teoria” do totalitarismo de Arendt, após a Guerra-Fria, prestou bons serviços a historiadores simpatizantes do nazismo alemão como Ernst Nolte (ECHEVERRÍA *apud.* HORKHEIMER, 2006, p. 17)

No caso particular de Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento* já se afirmava que “o Esclarecimento é totalitário”, pois para os filósofos críticos “só o pensamento que se faz

39 Segundo o filósofo italiano Giorgio Grimaldi (2022, p. 10) a respeito de como a categoria de marxismo ocidental vai além de uma delimitação geográfica: “O marxismo ocidental representa a ala que, tanto por razões histórico-políticas quanto teóricas, vê declinar a perspectiva de uma revolução, que se mostra cada vez menos iminente no Ocidente. Diante das imensas dificuldades e trágicos conflitos que acompanham a complexa elaboração e construção concreta do socialismo *real*, o marxismo ocidental carimba o marxismo oriental como uma degeneração e traição do marxismo, reduzido, a seus olhos a mero *instrumentum regni* no signo da liberdade (...) e o peso da tradição judaico-cristã do messianismo impedem o marxismo ocidental não só de proceder com sucesso no Ocidente, mas também de informar-se criticamente do que está acontecendo fora de suas fronteiras ou, pelo menos, reconhecer a complexidade das experiências soviéticas e chinesas em particular”

40 É essencial atentar-nos para o fato de que, ainda que possamos de fato utilizar a categoria de Totalitarismo para nos referirmos a prática de governo entre dois regimes, contudo, “se nos esquecermos do caráter formal dessa categoria e a absolutizarmos, corremos o risco de constituir uma família de irmão gêmeos demasiadamente numerosa e heterogênea (...) Quer dizer, a análise das práticas de governo, na qual se funda a categoria de totalitarismo, acaba atacando, ou ao menos roçando, até mesmo os mais insuspeitos países” (Losurdo, 2017, p.185). Segundo o filósofo italiano, um dos maiores críticos da categoria de totalitarismo, “Os irmãos gêmeos de que fala a categoria de totalitarismo se configuram como inimigos mortais à luz das categorias de racismo e de colonialismo”. Em suma, para os críticos da categoria de totalitarismo, é impossível equiparar e igualar, sob um conceito vago, abrangente e homogeneizador como “totalitarismo”, tanto a proposta de Hitler de “radicalizar a tradição colonial, fazendo-a valer para a própria Europa oriental, em particular na Rússia, considerada bárbara após a vitória dos Bolcheviques” e as manifestações públicas do partido comunista russo e de Stálin que “convoca seu país a enfrentar o perigo da submissão colonial e, através dessa chave interpretativa, lia a própria importância da Revolução Bolchevique (...) Para definir o Terceiro Reich, é mais adequada a categoria de ‘totalitarismo’ (que compara Hitler a Stálin) ou a de ‘autocracia absoluta da raça’ (que remete ao regime da *white supremacy* ainda em vigor no Sul dos Estados Unidos quando do advento do poder nazista na Alemanha)? É certo que não se pode compreender adequadamente o dicionário nazista se limitamos o nosso olhar à Alemanha. O que é a *Blutschande*, contra a qual o *Mein Kampf* alertava, se não a miscigenação denunciada inclusive pelos líderes da *white supremacy*? Até mesmo a palavra-chave da ideologia nazista, *Untermensch*, é a tradução do *Under Man* americano! (...) Se fizermos uso dessa categoria [racismo e colonialismo] mais do que daquela de totalitarismo, consideraremos irmãos gêmeos não Stálin e Hitler, mas sim os supremacistas brancos do Sul dos Estados Unidos e os nazistas alemães. Tanto em relação a uns quanto a outros, a antítese é Stálin, que não por acaso foi algumas vezes considerado pelos militantes-afoamericanos o ‘novo-Lincoln’ ” (LOSURDO, 2017, p. 178-181).

violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir mitos” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 18-19). Como observado por Julian Roberts: a *Dialética do Esclarecimento* foi um “trabalho de crítica cultural conservadora”. Quando é considerada puramente no seu nível conceitual, ela não seria “de forma alguma incompatível com trabalhos que os nazistas estavam contentes em tolerar”. Esse fato, por si só, não torna o trabalho conjunto de Horkheimer e Adorno “politicamente manchado”. Roberts simplesmente aponta, de maneira correta, para o fato de que dentre os três livros escritos no mesmo contexto (*A sociedade Aberta e seus Inimigos* de Popper e *A Destruição da Razão* de Lukács), a *Dialética do Esclarecimento* seria o livro que oferece “a alternativa menos clara para os erros que ele condena” (ROBERTS, *apud.* RUSH, 2008, p. 45). Essa falta de clareza quanto às alternativas possíveis se estende para o período da ruptura e dos apontamentos e notas tardias de Horkheimer.

É interessante notar o conceito de “liquidação”, pois ele aparece na *Dialética* e reaparece nas suas notas tardias. Na *Dialética* está posto que a abstração, como instrumento do Esclarecimento, comporta-se como um “processo de liquidação” perante os objetos reduzidos a instrumentos de manipulação da indústria. Já em suas notas tardias de 1949-1969, especificamente naquela intitulada *Liquidaciones* (Liquidações), Horkheimer assumiu uma postura mais conservadora e moralmente crítica ao argumentar que a ciência e a técnica destroem a fé e a felicidade eterna, desencantando o mundo (Weber). Com isso, restaria pouca coisa da felicidade terrena, pois a religião torna-se um “complemento à legalidade”, uma simples auxiliar que representaria uma “ajuda na vida social ordenada” do mundo totalmente administrado. O filósofo alemão concluiu que, com o desvanecer da fé na modernidade, “o Estado deve regular inclusive o pensamento”. Nesta perspectiva, para Horkheimer, o Estado “deve fazer-se totalitário, dado que a religião foi liquidada” (HORKHEIMER *apud* SANCHEZ, 2000, p. 239).

Como ressaltou Jay, um dos temores mais fortes da *Escola de Frankfurt*, no período pós-guerra, era justamente a “obliteração desses elementos de subjetividade”, como é o caso da religião. Os teóricos críticos enfatizam que “a existência da individualidade autêntica vinha declinando” rapidamente. Apesar disso, o “*Institut* não queria ressuscitar o velho indivíduo burguês com seu ego dominador” (JAY, 2008, p. 342). Esses filósofos perceberam que a substituição do indivíduo por homens-massa manipulados representava uma perda de liberdade, pois, a sociedade burguesa do passado abrigava uma dimensão emancipatória que deveria ser conservada frente ao avanço do capitalismo tardio:

Assim, o sujeito burguês era livre e não livre ao mesmo tempo. Na identificação forçada do homem-massa com a totalidade social, contudo, não havia liberdade alguma. A sociedade burguesa anterior pelo menos abrigara contradições tangíveis, que preservavam as negações de suas tendências dominantes. O egoísmo, convém lembrar, fora defendido por Horkheimer, por reconhecer o momento da felicidade individual preservado na conciliação genuína das contradições (JAY, 2008 p. 342)

Em outro importante fragmento, intitulado *Iluminismo e Religião*, a religião para o filósofo seria sempre necessária, pois mesmo quando a sociedade estivesse em ordem, a terra seguiria sendo o horror (HORKHEIMER apud SANCHEZ, 2000, p.229). Da mesma forma, quanto a sua recusa tardia ao marxismo, Horkheimer em “A função da teologia na sociedade”, diálogo com Paul Neuenzeit, datado de 1969, considera que a solidariedade entre o proletário postulada por Marx não geraria uma sociedade justa e, por isso, o “conceito de solidariedade está, a meu modo de ver, estreitamente ligado a do amor ao próximo (...) os homens se unem entre si pelo fato de reconhecerem-se como seres finitos e daí surgiria uma solidariedade entre as nações avançadas e as atrasadas” (HORKHEIMER, 2000, p. 157). Segundo a interpretação de Matos, o indivíduo está no centro da compaixão. No fragmento “Nostalgia do inteiramente outro”, a análise de Horkheimer denuncia “o sacrifício ascético do indivíduo subordinado aos interesses da coletividade ou das gerações futuras”, criticando a partir disso a recusa à particularidade individual em relação a um sentido total, como em Hegel “ou à finalidade histórica, como Marx”. A partir disso, é Schopenhauer que surge como precursor da teoria crítica e como um crítico do “totalitarismo”:

“Segundo Schopenhauer”, continua Horkheimer, “a filosofia não constitui um fim prático. Ela critica as pretensões absolutistas dos programas sem engajar-se em nenhum deles”. Schopenhauer toma o partido da “particularidade maltratada” contra o “sistema totalitário” de seu inimigo Hegel (MATOS, 1998, p. 21).

O filósofo crítico substitui a consciência de classe pela consciência da finitude da vida humana, como se apenas ela, por si só, fosse capaz de estabelecer a solidariedade entre o ser humano (em abstrato) e a natureza. Este é o exemplo claro de uma visão idílica e judaico-cristã do mundo. Para Horkheimer, Marx teria equivocado-se quanto à “supressão radical da exploração” que surgiria por meio do interesse comum do proletariado, pois: “a situação social dos trabalhadores melhorou sem a intervenção da revolução e seu interesse comum já não é a mudança radical da sociedade, mas uma nova configuração material da vida” (HORKHEIMER, 2000, p. 166). Vejamos o trecho, retirado das considerações tardias, no

qual Horkheimer expressa seu idílico “sonho atrevido” que muito se distancia de uma análise materialista e se aproxima do idealismo teológico da “paz perpétua”:

Como em um sonho atrevido, parece-me que poderia surgir uma situação na qual se desenvolve uma forma de pensamento ligado à teologia na qual os homens contemplariam como tarefa própria unirem-se e trabalhar juntos para que ninguém tivesse que passar fome, para que todos tivessem um lugar decente, para que nas nações pobres não dominem as epidemias. Os homens tratariam de solucionar conjuntamente, como seres finitos, seus problemas e de não apenas tornar longeva existência mas torná-la também mais bela. Inclusive atrevo-me a ir mais longe e a pensar que por fim a solidariedade poderia estender-se também às demais criaturas. Tais pensamentos estão enraizados tanto na teologia como nas ciências, mas a representação do fim motivará uma colaboração mais estreita entre ciência e teologia (HORKHEIMER apud SANCHEZ, 2000, p. 157).

O apelo para que a ciência estreite os laços com a teologia deve nos levar a pensar na concepção de Benjamin, para quem o verdadeiro materialismo histórico (a ciência do proletariado), não poderia descartar a teologia, que atualmente é “pequena e feia e não pode se deixar ver”. Segundo Horkheimer (2000, p. 168): “Uma política, que, ainda que seja de forma nada consciente, não contenha em si teologia, reduz-se em última instância, por mais hábil que seja, a negócio”. Os fragmentos tardios de Horkheimer sobre a teologia negativa e o Inteiramente outro foram organizados e traduzidos para o espanhol por Juan José Sánchez, no livro intitulado *Anseio de Justiça: teoria crítica e religião*. Esses fragmentos e entrevistas marcam de fato a ruptura com o materialismo interdisciplinar de 1930, mas ainda guardam semelhanças com a crítica da razão ocidental de 1940.

Por outro lado, podemos encontrar alguns paralelos relevantes entre o materialismo de 1930 e a crítica da razão de 1940. Segundo Abromeit, neste período: “Horkheimer permaneceu um materialista histórico em sua recusa em atribuir quaisquer qualidades para além da autopreservação e dos impulsos libidinais que transcendem dada época” (ABROMEIT, 2011, p. 347-348). Contudo, é importante deixar claro que foi em 1939 que a reorientação na teoria crítica de Horkheimer se agravou. Isso acontece quando da chegada de Adorno em Nova York e o início dos intensos debates entre ambos que “prepararam o solo para a Dialética do Esclarecimento” e que levaram o diretor do *Instituto* a abandonar “as premissas chaves de sua teoria crítica inicial”. O contato entre esses dois filósofos representou uma ruptura mais significativa para a teoria crítica de Horkheimer do que para o pensamento de Adorno (ABROMEIT, 2011, p. 350).

Frente ao desequilíbrio da razão no capitalismo monopolista tardio (*Spätkapitalismus*), Horkheimer apontou para a necessidade da crítica filosófica estar fundamentada na razão objetiva. Em outras palavras, a crítica deve atuar em função da parte “vencida” e “apagada” da razão fatalmente eclipsada e negligenciada na modernidade⁴¹. Mas é importante frisar que isso não significa incorrer na tentativa de revivificar antigas filosofias objetivistas, como procedem os neotomistas (justamente nisso está fundado o caráter negativo da sua concepção de teologia tardia). Segundo o filósofo: “Não se trata da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada. Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 14).

Segundo o autor, renunciando a síntese presente na *Dialética do Esclarecimento*: a crítica deve “ser levada a cabo com ênfase na razão objetiva” justamente porque os “remanescentes da filosofia subjetivista”, que no passado eram portadores de “tradições genuínas”, agora, com o avanço descomunal da técnica e da cultura industrial nos países avançados, “parecem em si objetivistas e românticos” (HORKHEIMER, 2015, p. 191). Isso não equivaleria a dizer que “o esclarecimento recaí na mitologia”, não equivale a dizer que o esclarecimento se encontra “paralisado pelo temor da verdade”? (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 13). É por seu excesso de subjetivação e instrumentalização que a razão passa por um processo de regressão que contrasta com o aparente progresso histórico, rumo para a perfectibilidade humana, que se desenvolveu do *Mythos* ao *Logos* desde a antiguidade.

Uma vez que a razão subjetiva isolada, nos nossos dias, triunfa por toda parte, com resultados fatais, a crítica deve necessariamente ser levada a cabo com ênfase na razão objetiva, em vez de nos remanescentes da filosofia subjetivista, cujas tradições genuínas, à luz da subjetivação avançada, agora parecem em si objetivistas e românticas (HORKHEIMER, 2015, p. 191).

Contudo, para Adorno e Horkheimer, o *mito* não está distante do *logos*. O primeiro já era uma forma de esclarecimento, era ao mesmo tempo obscuro e esclarecedor: as construções mitológicas eram tentativas astutas de interpretar, compreender e controlar a natureza, bem como o próprio destino por meio de explicações sobrenaturais, profecias, seres divinos e rituais. A civilização moderna criou seus próprios mitos e deuses (como postulou

41 Aqui devemos nos lembrar de Walter Benjamin que aponta em suas *Teses Sobre o Conceito de História* para a necessidade que tem o materialista histórico de “escovar a história a contrapelo” (tese VII) ou seja, escrevê-la e contá-la do ponto de vista dos vencidos no intuito de preservar a memória e a história dos que sucumbiram lutando, afinal, nem os mortos estão seguros caso o inimigo vença (Tese VI). A história é um campo de batalha pela memória e os vencedores possuem a prerrogativa de reescrever e recontar a história. Eles apagam assim a história dos vencidos. Acredito que a imagem que nos traz Benjamin pode servir como chave de leitura para Horkheimer e a teoria que realiza a crítica em função do lado “vencido” e eclipsado da razão na modernidade.

Xenófanes e, mais tarde, Ludwig Feuerbach) e apesar de todo avanço científico, retrocedeu à barbárie. Assim sendo, “os melhores esforços da moderna e racional civilização Ocidental para superar o mito criaram, ao invés disto, uma nova e mais sinistra forma de necessidade cega num nível social” (ABROMEIT, 2011, p. 356).

A filosofia social de Horkheimer, a partir de 1940, não estará voltada somente para a crítica da crise geral da sociedade capitalista, crise essa que impôs um “aprisionamento das forças produtivas” da ciência (HORKHEIMER, 2015, p. 12) e, portanto, um aprisionamento da sua capacidade de satisfazer as reais necessidades dos homens. Essa concepção foi postulada por Horkheimer em “Observações sobre ciência e crise” de 1932, texto de clara influência marxista, como já mencionado anteriormente. Sua crítica ao esclarecimento, ao contrário, estará voltada para a crítica dos fundamentos da ciência e da racionalidade como um todo: isso quer dizer que ela incide não apenas em seus usos e desusos no moderno sistema capitalista, mas remonta a tempos longínquos, nos quais se faz necessário ao homem dominar a natureza (interna e externa) através da compreensão mitológica do mundo e dos rituais mágicos.

Segundo a filosofia social de Horkheimer, controlar a natureza é uma necessidade social e de autopreservação. Isso acabou por condicionar a estrutura e as formas do pensamento, dando primazia ao desenvolvimento desigual da razão subjetiva, a despeito da busca da verdade. “Desde o tempo em que a razão se tornou instrumento para a dominação da natureza humana e extra humana pelo homem – ou seja, desde os seus primórdios – ela tem-se frustrado em sua própria intenção de descobrir a verdade” (HORKHEIMER, 2015, p. 192-193). Em suma, o esclarecimento deveria refletir sobre o “elemento destrutivo do progresso”, para que ele possa acolher “dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo”. Entretanto, o “pensamento cegamente pragmatizado” perde tanto seu caráter superador quanto “sua relação com a verdade” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 13). Fato é que, ainda que o contato de Horkheimer com Schopenhauer tenha ocorrido desde a juventude e o autor tenha argumentado, desde 1930, que todo materialismo autêntico deveria possuir traços pessimistas, de 1940 em diante, esses traços pessimistas se agravam. O filósofo crítico, segundo Abromeit:

(...) logo abandonaria o entendimento histórico mais matizado que ele tinha neste período sobre o conteúdo emancipatório dos primórdios da filosofia moderna em geral e do Iluminismo Francês e do Idealismo alemão em particular, e adotaria ao invés disso uma compreensão mais abrangente e pessimista da razão burguesa em sua totalidade como um instrumento para a dominação da natureza interna e externa (ABROMEIT, 2011, p. 388).

Essa reorientação parece ser anunciada pelos próprios autores na *Dialética do Esclarecimento*, livro que representaria o abandono da “confiança na consciência do momento presente” e da possibilidade de preservar a cultura teórica, ao mesmo tempo que desenvolvia “temáticas especializadas” restritas “às disciplinas tradicionais”, como a sociologia, psicologia e epistemologia. A partir de 1940, a teoria crítica, especialmente a de Horkheimer, passa a questionar não apenas o desenvolvimento da atividade científica moderna, das forças produtivas, que foram travadas pela crise da civilização burguesa, mas questiona o próprio “sentido da ciência”! Fato é que Horkheimer estava “desconfiado de que as ciências nos Estados Unidos estavam completamente subordinadas aos interesses mais poderosos. Em resumo, ainda que Horkheimer tenha começado a ter dúvidas sobre as ciências em meados de 1930, foi apenas ao final da década que ele começou a adotar a posição muito mais cética de Adorno” (ABROMEIT, 2011, p. 390). No prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, podemos constatar o abandono da confiança nas ciências sociais empíricas e o reconhecimento do colapso da civilização burguesa:

Subestimamos as dificuldades da exposição porque ainda tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente. Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos aqui reunidos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança (...) no colapso da civilização burguesa, o que se torna problemático não é apenas a atividade, mas o sentido da ciência. (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 11)

No entanto, essa reorientação teórica que acompanha a mudança de “sentido da ciência” irá se tornar uma “mudança qualitativa”, antes do livro de Horkheimer em coautoria com Adorno. Isso aconteceu quando da publicação do seu último artigo na *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista para Pesquisa Social). Esse artigo foi intitulado na sua versão inglesa como *O fim da razão*, e *Vernunft und Selbsterhaltung* (*Razão e Autoconservação*), na sua versão alemã, publicada mais tarde. É fecundo examinar alguns aspectos desses escritos, pois eles prepararam as bases para a *Dialética do Esclarecimento* e o *Eclipse da Razão*, ambos de amplo impacto no debate intelectual do século XX. Como elucidado por Abromeit: “Uma linha de continuidade direta existe entre ‘O fim da razão’ e *Dialética do Esclarecimento*. Na verdade, poder-se-ia facilmente ver a *Dialética do Esclarecimento* como

uma tentativa de concretizar e fornecer estudos de caso dos argumentos centrais que estão presentes no ‘Fim na razão’” (ABROMEIT, 2011, p. 394-411). Esses textos já expressavam a adesão de Horkheimer à “crítica mais negativa, descompromissada e avassaladora da razão ocidental como um todo, sendo ela uma forma de autopreservação pela qual a dominação da natureza interna e externa derrota definitivamente seu próprio propósito [de autopreservar-se]”. Essa crítica negativa inspirada em Adorno “pareceu fornecer a única alternativa para abandonar a teoria crítica e sucumbir ao desespero completo (*utter despair*)” (ABROMEIT, 2011, p. 396).

Dada a proximidade desses escritos, não é nenhuma coincidência que Horkheimer inicie o “Fim da Razão” argumentando que “os conceitos fundamentais da civilização estão em processo de rápida decadência” (HORKHEIMER, 1941, p. 366). Da mesma forma, a pergunta fundamental do prefácio da *Dialética do Esclarecimento* é o motivo pelo qual a humanidade esclarecida recai em novas formas de barbárie. Em outras palavras, os filósofos buscaram compreender a “dialética do mito e do esclarecimento”, essa dialética resume-se na conversão do progresso em regressão bárbara (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 14, 15).

Em o *Eclipse da Razão*, Horkheimer também faz um diagnóstico muito semelhante com aquele do primeiro parágrafo de “O Fim da Razão”. Neste último, o autor argumenta que, tanto para os padres da igreja quanto para os autores do esclarecimento, a razão era altamente estimada. Ela supostamente deveria ser responsável por “organizar as relações entre os homens” (HORKHEIMER, 1941, p.366). Segundo os comentários de Wilmar do Valle Barbosa, sobre a “era pós-industrial” que teve início por volta dos anos 1950, assistimos desde então “a modificações substantivas nos estatutos da ciência”, o que levou à “crise da ciência (e da verdade)”, cuja consequência seria “uma modificação na natureza mesma da ciência provocada pelo impacto das transformações tecnológicas sobre o saber” (BARBOSA *apud*. LYOTARD, 2021, p. 9). Barbosa afirma que:

Desde o momento em que se invalidou o enquadramento metafísico da ciência moderna, vem ocorrendo não apenas a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como “razão”, “sujeito”, “totalidade”, “verdade”, “progresso” (...) O pós-moderno, como condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes (...) A ciência para o filósofo moderno, herdeiro do iluminismo, era vista como algo autorreferente, ou seja, existia e se renovava incessantemente com base em si mesma. Em outras palavras, era vista como atividade “nobre”, “desinteressada”, sem finalidade preestabelecida, sendo que sua função primordial era romper com o mundo das “trevas”, mundo do senso comum e

das crenças tradicionais, contribuindo assim para o desenvolvimento moral e espiritual da nação (...) No entanto, o cenário pós-moderno, com sua “vocação” informática e informacional, “investe” sobre esta concepção do saber científico. (BARBOSA *apud*: LYOTARD, 2021, p. 10-11)

É justamente do conceito de razão que derivam todos os ideais de liberdade, justiça e verdade que eram considerados inatos, intuídos ou convencidos pela razão. Semelhante   o diagnóstico realizado no *Eclipse da Razão*, que trata das consequências da formalização da razão na modernidade. Nesse livro o filósofo fala novamente do desenraizamento intelectual desses ideais modernos que, apesar de seguirem sendo “objetivos e fins”, perdem a legitimação e são relativizados, já que não há qualquer “agência racional autorizada a avaliá-los e a relacioná-los a uma realidade objetiva”. A ciência, caracterizada como sendo “a filosofia do intelectual médio moderno”, é a autoridade suprema que possui a função de classificar os fatos e calcular as probabilidades. Sendo assim, ela é incapaz de verificar cientificamente a “afirmação de que a justiça e a liberdade são em si melhores que a injustiça e a opressão” (HORKHEIMER, 2015, p. 32). Vejamos os dois trechos comparados em sua totalidade:

O diagnóstico de Horkheimer em o “Fim da Razão”:

Os conceitos fundamentais da civilização estão em processo de rápida decadência (...) A pergunta sobre se esses conceitos ainda são realmente válidos mais do que nunca clama por resposta. O conceito decisivo entre eles era aquele de razão e a filosofia não conhecia princípio mais elevado. Ela supostamente deveria organizar as relações entre os homens e justificar todo desempenho exigido deles. Os padres da igreja e os espíritos guias do Esclarecimento concordavam em seu louvor   razão (...)   desse ideal de razão que as ideias de liberdade, justiça, e verdade derivam sua justificativa. Elas deveriam ser inatas   razão, intuídas dela ou convencidas por ela. A era da razão foi o título de honra reivindicado pelo mundo esclarecido (HORKHEIMER, 1941, p. 366)

O diagnóstico de Horkheimer em *Eclipse da Razão*:

Quais as consequências da formalização da razão? Justiça, igualdade, felicidade, tolerância; todos os conceitos que, como mencionado, supunham-se, no 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 (...) 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 classificação de fatos e o cálculo de probabilidades. A

afirmação que a justiça e a liberdade são em si melhores que a injustiça e a opressão é cientificamente inverificável. (HORKHEIMER, 2015, p. 32)

Neste período de 1940, sua crítica não estará mais voltada simplesmente para o método tradicional da ciência, como em 1930, mas sim para a razão ocidental como um todo. Principalmente ao que refere-se à desarmonia entre o que o filósofo chamou de razão objetiva e razão subjetiva, dualismo que ainda não aparecia em “O fim da Razão”. A crítica de Horkheimer visa atingir especialmente o desaparecimento do indivíduo e dos “últimos resíduos de liberdade” na modernidade, frente à qual o pensamento crítico deve tomar partido, “ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história”. Portanto, segundo ambos os filósofos críticos: “O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos (...) Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele”. Já sobre a ideia da liberdade evanescente na era industrial, ressaltam que é preciso “conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indiretamente, a marcha em direção ao mundo administrado” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 9-14).

Com as ideologias religiosas e morais em desvanecimento e a teoria proletária em abolição pela marcha dos eventos econômicos e políticos, a consciência dos trabalhadores tende a se tornar idêntica às categorias de negociação de seus líderes. A ideia de um antagonismo intrínseco entre o proletariado internacional e qualquer sistema de dominação é completamente suplantada pelos conceitos relacionados às disputas de poder entre os vários monopólios. (HORKHEIMER, 1985, p. 151)

Outra reorientação na teoria crítica de Horkheimer no período de 1940, consequência de sua crítica à razão ocidental, é sua reavaliação da tradição iluminista que ele próprio chegou a reivindicar em 1930. Esse movimento duplo de uma reorientação teórica que ocorre simultaneamente a uma reavaliação dos princípios do iluminismo (e do socialismo científico) frente ao capitalismo monopolista tardio é bem ilustrada por Abromeit:

A função crucial do Esclarecimento em geral e do iluminismo francês em particular, que foram cruciais para o pensamento inicial de Horkheimer, também desaparece. Longe de escapar da tendência dominante em direção a razão instrumental, o Esclarecimento é agora visto como uma de suas manifestações principais. Por fim, no “Fim da razão” Horkheimer também reavalia o período do capitalismo liberal em termos muito mais positivos do que aqueles que havia usado para descrevê-lo até 1939 em “Judeus e a Europa” (ABROMEIT, 2011, p. 412).

Em 1940, período identificado com a reorientação teórica, pode-se perceber um tratamento distinto do conceito de natureza e de ciência. Em 1930 a crise da ciência estava relacionada a um período histórico específico de crise, e a natureza por sua vez era passível de ser utilizada racionalmente para o desenvolvimento das forças produtivas e a satisfação das necessidades humanas. Já em 1940, o autor passa a falar de uma “doença original” da razão, como uma espécie de “pecado original” que marcaria e determinaria toda a humanidade e a natureza interna e externa. Aqui está nitidamente presente um dos aspectos teológicos de sua filosofia. “Essa mentalidade do homem como o senhor pode ser remontada aos primeiros capítulos do Gênesis” (HORKHEIMER, 2015, p. 117). A partir de então, a má gestão e distribuição dos recursos e o entrave das forças produtivas não é mais atribuída ao período histórico específico da sociedade capitalista, mas é relacionada à mentalidade humana desde a Origem. A crítica deixa de ser histórica, econômica, social e passa a ser de natureza ontológica, metafísica e teológica.

A crítica da razão de Horkheimer é executada inicialmente na sua totalidade, como é o caso em “O fim da razão”. Contudo, mais tarde, ela se tornará a crítica de uma razão amputada e reduzida às funções instrumentais e subjetivas que podem servir a todo e qualquer tipo de finalidade, pois visam apenas a operação, o desempenho e o resultado, independentemente da ética e das intenções daqueles que fazem uso da técnica. A razão neste caso passa a estar restrita ao momento da produção (*poiésis*) e deixa de visar os fins últimos da ação ética, como pretendia Aristóteles em sua “Ética A Nicômaco”⁴². O aspecto contemplativo da razão é eclipsado na modernidade pela sua parte deliberativa. Na antiguidade, para Aristóteles, a deliberação era “somente uma parte da parte racional da alma” (ARISTÓTELES, 2015, p. 154). Para o filósofo antigo, pode-se dizer que a sabedoria era o equilíbrio e harmonia entre o que Horkheimer chama de razão instrumental e razão objetiva:

O homem sábio deve então não somente conhecer as conclusões que surgem dos primeiros princípios, mas ainda possuir a verdade a respeito dos próprios princípios. Assim, a sabedoria será a combinação de razão intuitiva e conhecimento científico, ciência que possui a parte mais nobre das coisas mais dignas de honra (ARISTÓTELES, 2015, p. 161).

⁴² “(...) na produção qualquer pessoa age sempre em vista de um fim; a coisa produzida não é um fim em um sentido absoluto, mas é alguma coisa relativa e produção de uma coisa determinada” (Aristóteles, 2015, p.1550)

No primeiro escrito supracitado de Horkheimer, como o nome indica, trata-se de uma razão que chega ao seu final (*end*), já no segundo (*Eclipse da Razão*) trata-se da sobreposição do aspecto instrumental da razão ao aspecto objetivo e universal que se vê eclipsado na modernidade pela cultura industrial. A razão na era industrial acaba por consagrar a prevalência da eficiência e da experimentação científica sobre a reflexão filosófica e, então, “os conceitos se tornam vazios de substância”, de tal maneira que podem ser usados tanto para a emancipação humana quanto, “de modo sinônimo, para advogar a opressão”. Como no caso do célebre advogado O’Connor, indicado à presidência Norte Americana por uma facção do partido Democrata⁴³, que apesar de reivindicar-se “democrata” defendia a “escravidão negra” como sendo uma “instituição justa, benigna e apropriada”, utilizando-se justamente de palavras como natureza, filosofia e justiça de maneira “completamente formalizadas” (HORKHEIMER, 2015, p. 33).

O principal argumento que servirá de pano de fundo para o desenvolvimento da filosofia de Horkheimer em 1940 será o de uma “doença original” que afeta a razão. Essa patologia teria nascido da “ânsia do homem para dominar a natureza” (HORKHEIMER, 2015, p. 193). Esse argumento já se encontra presente em “O fim da Razão”. Neste sentido, existiria um abismo entre o juízo de fato (um julgamento científico) e o reino dos valores (julgamento ético e moral). O resultado disso seria o completo distanciamento do juízo de valor da órbita da razão e da ciência. Haveria, portanto, racionalidade ao tratar dos meios e instrumentos de produção, por um lado, e uma irracionalidade ao tratar as questões humanas. A consequência da cisão entre o reino dos valores e a capacidade humana de dominar a natureza, segundo Horkheimer, passa a ser: “relegado a uma preferência subjetiva” (HORKHEIMER, 1941, p. 371). Isso significa que é indiferente se “alguém decide pela liberdade ou pela obediência, democracia ou fascismo, esclarecimento ou autoridade, cultura de massa ou verdade”. Segundo o filósofo, mais tarde no *Eclipse da Razão*: “O pensamento filosófico independente, crítico e negativo como ele é, deve colocar-se acima tanto do conceito de valores quanto da ideia da validade absoluta dos fatos” (HORKHEIMER, 2015, p. 94).

43 É interessante notar que, como aponta Losurdo, apesar da obrigatoriedade atual da “homenagem à democracia” o nome do partido que nos Estados Unidos se opôs “até o limite à abolição da escravatura” era o partido que se autointitulava e estava convencido de realmente ser “democrático”. Após a abolição formal da escravidão os mesmos democratas empenharam-se em “bloquear a real emancipação dos afro-americanos e a dar sustentação (...) ao regime terrorista da *white supremacy* [supremacia branca]”. Segundo o autor: “Os negros eram frequentemente vítimas de linchamento, que incluíam uma tortura lenta e espetáculos de massa, e tudo sob a sábia direção do partido do governo que era exatamente o partido ‘democrático’. E, para chegar aos nossos dias, quantas guerras foram e seguem sendo deflagradas em nome da ‘democracia’ e de sua difusão?” (Losurdo, 2022, p. 40).

A crítica de Horkheimer à sociologia do saber de Karl Mannheim é justificada e se insere na já mencionada “tendência do liberalismo a inclinar-se para o fascismo”, bem como à tendência “dos representantes intelectuais e políticos do liberalismo” a frequentemente fazerem “as pazes com seus oponentes” (HORKHEIMER, 2015, p. 28). Para Mannheim (1962, p. 118), o método liberal de organização, no contexto do capitalismo avançado, ainda não atingiu a fase na qual é capaz de produzir a articulação orgânica necessária a uma sociedade vasta e complexa. Segundo o sociólogo, isso deriva da lamentável “democratização fundamental”, ocorrida entre o século XIX e XX, que possibilitou um falso funcionamento do irracionalismo através da participação popular: “Numa sociedade em que as massas tendem a dominar, as irracionalidades que não tiverem sido integradas na estrutura social podem abrir caminho na vida política. Essa situação é perigosa porque o aparato seletivo da democracia de massas abre as portas para as irracionalidades precisamente nos pontos onde a direção racional é indispensável.” (MANNHEIM, 1962, p. 73).

A consequência disso é que, para o autor “livre-flutuante”, a principal causa da ascensão do nazismo não foi a falta de democracia e de uma tradição democrática realmente consolidada na frágil República de Weimar, mas seus supostos excessos! Pois foi justamente a abertura democrática para as massas que permitiu Hitler e o Partido Nacional Socialista ascenderem ao poder. Por outro lado, temos a posição de Lukács:

A atitude de Mannheim aqui, tal como a de tantos porta-vozes do liberalismo antidemocrático, degenerados pelo imperialismo, pode ser descrita do seguinte modo: tendo sempre combatido a democracia por medo de suas consequências sociais, se valem do caso Hitler, com alegria e satisfação, para poder mascarar sua antiga e inalterada repulsa à democracia, apresentada como luta contra a direita, contra a reação. E, para isso, recorrem, com uma ausência total de senso crítico, à equiparação demagógica social-democrática do fascismo e do bolchevismo, considerando-os como o inimigo comum da “verdadeira” democracia (quer dizer, da democracia liberal) (...) Somente num ponto encontramos em Mannheim um posicionamento claro. Ele recusa toda solução social por meio da violência, da ditadura, mas equipara novamente de um modo puramente formalista a ditadura fascista e a ditadura do proletariado, a violência revolucionária e a contrarrevolucionária, como se fossem iguais. Este é sempre o caso dos ideólogos que temem mais a democratização radical da sociedade, a neutralização e a eliminação real das forças do capitalismo monopolista imperialista, que o retorno e o ressurgimento do fascismo (LUKÁCS, 2020, p. 554,555).

É a partir da falta de uma fundamentação adequada e uma resposta original da teoria crítica em mudar a sociedade sem perder a autonomia da teoria frente “aos movimentos

políticos realmente existentes” (ABROMEIT, 2011, p. 150), que a “filosofia tardia de Horkheimer perderá os pontos de contato com a práxis histórica, oscilando, sem perspectiva concreta de reconciliação, entre uma verdade idealista apartada da realidade histórica e uma racionalidade positivista fadada a reiterar sistematicamente o existente”, Portanto, a filosofia de Horkheimer “(...) perderá a esperança revolucionária da realização da razão na história. No reconhecimento da ausência de um portador histórico para seus anseios transformadores, a teoria crítica posterior à década de 40 vê-se condenada a não passar de mera utopia” (CHIARELLO, 2001, p. 75).

Como bem aponta o teórico crítico a respeito da “era do relativismo”, bem como a respeito das consequências da formalização da razão na modernidade, a razão subjetiva possui um efeito de dois gumes, como um animal imprevisível que ataca tanto o invasor quanto o seu senhor. Ela conforma-se com qualquer coisa, portanto, “ela presta-se ao uso tanto dos adversários quanto dos defensores dos valores humanitários. Ela fornece a ideologia tanto para o lucro e a reação (...) quanto para o progresso e a revolução” (HORKHEIMER, 2015, p. 23-30).

Assim sendo, a formalização da razão significa que os conceitos básicos são esvaziados de seu conteúdo, tornam-se “carapaças formais” que servem para justificar qualquer fim subjetivo e individual, seja ele os fins do capital, seja da classe, da nação ou do partido. Os critérios para as ações e crenças do ser humano são eclipsados e os princípios orientadores da ética e da política, ao contrário do que era na *pólis* grega, dependerão de fatores que não a razão (HORKHEIMER, 2015, p. 15-16). Como colocará mais tarde Lukács: “Surge assim a conhecida noite do relativismo em que todos os gatos são pardos, em que todos os conhecimentos são puramente relativos” (LUKÁCS, 2020, p. 550).

2.1 Declínio do Indivíduo e o ocaso da razão como herdeira das ideias eternas: razão objetiva e subjetiva em análise.

Antes de prosseguir, cumpre diferenciar mais claramente os conceitos de razão objetiva e subjetiva, adotados por Horkheimer em *Eclipse da Razão*. A relação entre razão objetiva e razão subjetiva, como já mencionado, não é uma relação de mera oposição. Historicamente ambos os aspectos (subjetivo e objetivo) da razão estavam simultaneamente presentes no homem. Segundo o filósofo, “o conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas a considerava tão somente uma expressão parcial, limitada, de uma

racionalidade universal da qual se derivam os critérios para todos os seres e coisas (...) desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o segundo foi alcançada no curso de um longo processo” (HORKHEIMER, 2015, p. 13-15). Essa predominância da razão instrumental sobre a razão objetiva é identificada como sintoma das mudanças no pensamento ocidental, especialmente ao longo do século XX. Tanto é assim que essa indiferenciação entre as duas razões já estava presente no artigo “Fim da Razão”.

Neste escrito de 1941, já podemos perceber algumas concepções que serão mais bem desenvolvidas nos textos e palestras posteriores do autor. “O fim da razão” é um texto considerado por Horkheimer o primeiro resultado de seu trabalho conjunto com Adorno (ABROMEIT, 2011 p. 411). Em suma, como colocado no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno se propuseram a: “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 11). Em outras palavras, proferidas anteriormente em “O Fim da Razão”: “A nova ordem do fascismo é a Razão revelando-se como desrazão” (HORKHEIMER, 1941, p. 387).

Contudo, no texto “O fim da Razão”, a crítica direcionada à razão ainda não assume diferentes dimensões. A crítica ainda não era direcionada à moderna “pangeia” que fragmentou e autonomizou a parte instrumental da razão da outra parte crítica e objetiva, eclipsada pela formalização e instrumentalização excessiva do pensamento. Pelo contrário, o termo razão é neste texto considerado de forma unitária e total, como racionalidade burguesa que se “desconstrói aniquilando seus próprios conceitos” (CHIARELLO, 2001, p. 245). Segundo Petry, em “O fim da Razão”, a crítica na verdade é direcionada não à racionalidade (*Rationalität*), mas à razão em sua totalidade (*Vernunft*) e seu processo de formalização (PETRY, 2013, p. 36).

Sobre a dicotomia entre o conceito de razão objetiva e subjetiva em *O Fim da Razão*, Chiarello também argumenta que, “nele não se encontram claramente discernidas as duas concepções opostas da razão”, mesmo que a dicotomia já estivesse latente neste escrito, ela ainda não estava plenamente presente. Aqui, diferentemente do posterior *Eclipse da razão*, “não há meias-tintas: a razão se despoja de sua roupagem idealista e se assume como vontade de poder” (CHIARELLO, 2001, p. 245).

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

ocidental, que a sociedade burguesa leva a termo. Na medida em que afirma que a racionalidade burguesa se desconstrói aniquilando seus próprios conceitos, esse ensaio pode ser visto como uma caracterização prévia do conceito de razão subjetiva tal como definido mais tarde no Eclipse da Razão, um conceito formal e instrumental resultante de uma depuração da razão, de uma supressão dos ideais transcendentais à realidade dada - e que aqui remete sobretudo à racionalidade burguesa que se desvela, do princípio ao fim, fundada no princípio de autoconservação. (CHIARELLO, 2001, p. 245)

Segundo Horkheimer: “a era da razão é título de honra reivindicado pelo mundo esclarecido” (HORKHEIMER, 1941, p. 366). Todavia, o progresso tecnológico não emancipou o homem da exploração do trabalho, tampouco lhe concedeu mais tempo livre com a implementação das máquinas. Pelo contrário, as novas tecnologias e avanços científicos, ao solucionarem parte dos problemas da humanidade, inevitavelmente criam novos: novas formas de exploração e de extração de mais-valor juntamente às crises ecológicas. Outras formas de dominação vão se sobrepondo às antigas, a violência externa é entronizada pelo sacrifício racionalizado das próprias pulsões dos trabalhadores. “Suas mentes pouco desenvolvidas não estavam continuamente pressionadas pelas técnicas da cultura de massa, que martelam padrões de comportamento industrialistas nos seus olhos e ouvidos e músculos, durante seu tempo livre tanto quanto durante as horas de trabalho” (HORKHEIMER 2015, p. 167). A razão é reduzida às funções instrumentais e subjetivas de autoconservação, desempenho, sacrifício e dominação da natureza, visando a produção e reprodução da vida social. As velhas instituições liberais e a competição entre os indivíduos livres vai dando lugar, após a crise de 1929, não ao colapso inevitável do capitalismo, mas à nova fase do capitalismo: o capitalismo avançado ou monopolista, ao invés do socialismo e da transição para o comunismo prevista pelos marxistas.

O teórico crítico afirma, no escrito “O fim da razão” – “publicado no volume IX/1941 da revista Estudos em Filosofia e em Ciência Social (*Studies in Philosophy and Social Science*) do Instituto de Pesquisa Social” (PETRY, 2013, p.32), antecedendo a publicação da *Dialética do Esclarecimento*, que os conceitos fundamentais da civilização passaram por um processo de acelerada depuração, erosão e decadência. Especialmente o principal destes conceitos: a razão. O conceito de razão justifica e sustenta os conceitos de liberdade, justiça e verdade. Com a crise da razão, estes outros conceitos inerentes à racionalidade e fundamentais para o mundo ocidental também entram em crise. A função da razão – que em outros momentos da humanidade sempre conteve a noção de crítica que pressupõem a contemplação e o ócio – deveria ser a de organizar as relações humanas em

comunidade e justificar suas ações: “os filósofos não conheciam nenhum princípio mais elevado (...) Os pais da igreja (*church father*) e os espíritos guias (*guiding spirits*) do Esclarecimento concordavam com o louvor à razão” (HORKHEIMER, 1941, p. 366).

Nesta última afirmação, carregada de ironia, já podemos vislumbrar a relação explícita que se estabelecerá mais tarde entre Esclarecimento e mito na comparação dos filósofos do período iluminista aos “pais da igreja” e “espíritos guias”. Esse sutil paralelo feito pelo filósofo demonstra que o esclarecimento científico, apesar de toda crítica à teologia e teocracia, acaba retornando à superstição e à idolatria. Isto é basicamente o prenúncio central da tese desenvolvida mais tarde em “Dialética do Esclarecimento”, segundo a qual o mito grego já era uma forma rudimentar de esclarecimento.

O esclarecimento moderno, por sua vez, acaba por retornar ao mito, ao ser reduzido às funções instrumentais e subjetivas vinculadas à imediatez da produção e da utilidade. O Esclarecimento e a razão moderna, portanto, são portadores de um elemento de regressão que os aproxima do mito (PETRY, 2013 p. 32). Segundo Horkheimer, sobre o esclarecimento e a lógica utilitária que se converte em mito: “É verdade que, embora o progresso da razão subjetiva tenha destruído a base teórica das ideias mitológicas, religiosas e racionalistas, a sociedade civilizada tem até agora vivido dos resíduos dessas ideias (...) revela, como que por gesto silencioso, a irracionalidade da lógica utilitária”. (HORKHEIMER, 2015, p. 43,47).

Horkheimer contrapõe-se à crença moderna na história como progresso ininterrupto rumo à perfectibilidade humana, postulada pelos filósofos iluministas. Eles argumentavam que o triunfo da razão era a marca da história mundial que se desenvolve sem retrocesso, interlúdios de trevas e desvios. (HORKHEIMER, 1941, p. 366). A teoria crítica questiona essa visão otimista de progresso histórico sem desvios e rupturas rumo à perfectibilidade humana, argumentando que a história é uma contínua regressão e recaída na barbárie. Um bom exemplo é que na tentativa de atacar o dogmatismo da Igreja, os arautos do esclarecimento acabaram por eliminar a metafísica e a própria base dos conceitos fundamentais do Iluminismo, a razão objetiva. Em outras palavras: “Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; no fim, eles mataram não a igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, a fonte de poder dos seus esforços” (HORKHEIMER, 2015, p. 26).

Aqui também podemos vislumbrar as influências das *Teses sobre o Conceito de História* de Benjamin. Segundo Abromeit, as teses de Benjamin tiveram um papel importante na teoria de Adorno e Horkheimer em 1940. O “Estado Autoritário” de Horkheimer não apenas foi dedicado à memória de Benjamin como também foi publicado num volume junto

às “Teses sobre o Conceito de História”. A incorporação de elementos da filosofia de Benjamin nos escritos de Horkheimer se deu pelo contato intelectual mais intenso com Adorno no período de exílio (ABROMEIT, 2011, p. 396).

No caso de 1940, essa influência de Benjamin, ainda que tênue, se manifesta através da crítica ao progresso tecnológico, juntamente à noção de que “A barbárie está inserida no próprio conceito de cultura” e, conseqüentemente o entendimento de que “O conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe” (BENJAMIN, 2018, p. 775,784). Também para Horkheimer, a doutrina do progresso é problemática e fria, assim como um elemento de frieza pode ser encontrado em “muitas celebradas ontologias que enfatizam o valor da personalidade harmoniosa”. Ambas as doutrinas, a ontologia e a doutrina do progresso, partem da insistência numa “ordem imutável do universo” que implicam necessariamente uma “visão estática da história” (HORKHEIMER, 2015, p. 148).

Se as ontologias hipostasiam as forças da natureza indiretamente por meio de conceitos objetivados, assim favorecendo a dominação do homem sobre a natureza, a doutrina do progresso hipostasia diretamente o ideal da dominação na natureza e degenera-se, por fim, em uma mitologia estática, derivada (...) a elevação do progresso ao estatuto de um ideal supremo desconsidera o caráter contraditório de qualquer progresso, mesmo aquele de uma sociedade dinâmica (...) Tanto a ontologia estática quanto a doutrina do progresso – ambas as formas objetiva e subjetiva de filosofia – esquecem o homem (HORKHEIMER, 2015, p. 148-149).

O argumento de Horkheimer diz que a razão, ao seguir seus próprios princípios rígidos, baseados no princípio cartesiano de “clareza e distinção” (HORKHEIMER, 1941, p. 366), acaba então se voltando contra si própria e torna-se uma razão cética. O ceticismo da época do teórico crítico é representado pelas correntes positivistas e pragmáticas como a *Círculo de Viena*. Os membros dessa escola, segundo o teórico crítico, foram responsáveis por purgar a razão dos conteúdos críticos que a definiram ao longo da história. O pensamento que pensava a si mesmo foi sendo depurado. Ao destruir o que esses autores consideravam conceitos fetichistas e metafísicos, por não estarem respaldados empírica e cientificamente, a razão destruiu a si própria. Essa razão amputada é a “mentalidade prática, arrogante, que passa por cima do ‘inútil espiritual’ e despreza qualquer visão da natureza na qual esta é considerada algo mais do que um estímulo à atividade humana” (HORKHEIMER, 2015, p. 141). Da mesma forma que a razão, ao seguir seus próprios princípios rígidos, devora a si própria: “O desenvolvimento da sociedade capitalista conforme com as suas próprias tendências inerentes levou ao desaparecimento dos traços progressivos da concorrência (...)

reduziu a quantidade de sujeitos econômicos relativamente autônomos” (Horkheimer, 1985, p. 144).

Antes, segundo o filósofo crítico, a razão era o arauto das ideias eternas. Isso significa que, a razão ou o *logos*, desde os filósofos originários e da filosofia grega clássica, era responsável por buscar e professar as ideias eternas, o *logos* e a racionalidade eram os meios pelos quais se poderia conhecer a essência das coisas sem se deixar enganar pela aparência, pelo hábito e opinião comum. Mais tarde, a razão deveria se reconhecer na ordem natural das coisas e descobrir as formas imutáveis da realidade na qual se expressava a razão eterna (HORKHEIMER, 1941, p. 367).

Os fins últimos ou supremos das antigas filosofias éticas, como a ideia de *Eudaimonia* (felicidade) aristotélica, não podiam mais ser guiados pela razão moderna, pois esta serve apenas para fins práticos e imediatos de produção e desempenho, de conservação do *status-quo* e de autoconservação do indivíduo. “A razão liquidou-se como agência de conhecimento ético, moral e religioso” (HORKHEIMER, 2015, p. 26). Com a perda do horizonte no qual se apresentavam os fins supremos do homem, também ocorre um apagamento da reflexão ética que passa a estar desvinculada do progresso técnico-científico. Como disse o próprio Horkheimer: “A circunstância de que o desenvolvimento cego da tecnologia fortalece a opressão e a exploração social ameaça, a cada estágio, transformar o progresso em seu oposto, a completa barbárie” (HORKHEIMER, 2015, p. 149).

Nas primeiras páginas de “O fim da Razão” o filósofo crítico vai se referir à divisão feita pela epistemologia de John Locke, no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, entre quatro diferentes graus do conceito de razão. São eles: a) descobrir verdades, b) organizá-las e ordená-las metodicamente, c) buscar suas conexões e, por fim, d) chegar à conclusão correta ou à causa final. Segundo o filósofo, na modernidade, a única destas quatro funções da razão que deixou de ser considerada racional é a causa final.

Portanto, a razão foi amputada e reduzida a seu significado pragmático e à *Realpolitik*, desenvolvida desde o início da filosofia política burguesa com Thomas Hobbes, Nicolau Maquiavel e Bernard Mandeville, autor da *Fábula da Abelhas*, livro no qual propõe que os vícios particulares geram benefícios públicos. Segundo Roberts, a moralidade alienada, para os teóricos críticos, derivou justamente “dos pensadores das trevas da burguesia, especialmente Maquiavel, Hobbes e Mandeville. Esses filósofos esvaziaram o âmago natural da moralidade e o substituíram pelo puro poder. O conteúdo moral, a partir deles e progressivamente, é sempre, em última instância, arbitrário” (ROBERTS *apud*. RUSH, 2008, p. 94). A redução moderna da razão a fins particulares e subjetivos

desvinculados da ética e do interesse comum possui ligação direta com o fascismo, segundo o autor (HORKHEIMER, 1941, p. 368), mas também foi identificada com a história da burguesia e seus caudilhos, juntamente ao marxismo vulgar.

A ideia da revolução como parte da história corresponde exatamente a história da burguesia. Suas formas materiais de existência já estavam desenvolvidas antes da conquista do poder político. A teoria sobre como avançar um momento preciso domina a *política científica* desde os tempos da Revolução Francesa (...) os marxistas, devem reforçá-la. Uns e outros lhe atribuem [à revolução] a função de abreviar um processo que se desenvolve automaticamente, de um modo natural (HORKHEIMER, 2006, p. 58, 59)

Na antiguidade a razão visava a harmonia entre o que era bom para o indivíduo e o que era bom para a totalidade. A *pólis* era guiada pelo ideal de harmonia (HORKHEIMER, 1941, p. 368-369) que na modernidade irá se perder e será reduzido à função de mera adaptação, autoconservação e abnegação do indivíduo que, por sua vez, também encontra-se em processo de declínio. Nos outros significados de razão postulados por Locke, a razão permanece indispensável para a guerra e para a técnica moderna como sempre havia sido para a condução dos negócios. Aquilo que é considerado racional na modernidade passa a se referir simplesmente a otimização, adaptação e eficiência. A razão é reduzida à aplicação pragmática e instrumental, uma razão meio-fim fria e sóbria, uma razão “caolha” que não pode determinar mais seus fins últimos de longo alcance. Isso afeta diretamente a autonomia do indivíduo e o reconhecimento da sua própria identidade, cuja percepção “não é igualmente forte em todas as pessoas”. Consequentemente, a consciência, que era considerada desde Sócrates o prerequisite da vida ética, vê-se eclipsada perante a razão meio-fim e a ética utilitarista. Em suma, na antiguidade e no período medieval, “as categorias espirituais de base não estavam completamente fundidas com considerações pragmáticas. Deste modo, mantiveram certo elemento de independência e autonomia. Não eram produtos pré-fabricados, moldes de plástico simplesmente sobrepostos pela organização (...)” que seria responsável por reduzir “o indivíduo a um mero centro de reação” (HORKHEIMER, 1985, p. 143-149).

Nos primórdios da história, segundo Horkheimer, a visão de razão que prevalecia era a de uma razão presente no próprio mundo objetivo (a ideia de *cosmos*, *logos* e *physis* dos primeiros filósofos, por exemplo), não apenas nos indivíduos isolados: uma razão que, portanto, havia sido reduzida a uma “faculdade subjetiva da mente”. A razão, pelo contrário, estava presente também na natureza e era considerada como um “princípio inerente à

realidade”. Como tal, a razão surgia “nas relações entre seres humanos e entre classes sociais, em instituições sociais e na natureza e em suas manifestações”. A razão objetiva estava alicerçada em grandes sistemas filosóficos abrangentes, como os de Platão e Aristóteles. Abrangentes significa que suas teorias não estavam focadas na "coordenação entre comportamento e objetivo, mas em conceitos”; significa que essas teorias eram fundamentalmente erigidas “sobre a ideia do bem supremo, sobre o problema do destino humano e sobre a forma de realização dos fins últimos" (HORKHEIMER, 2015, p. 12-13).

Quando a ideia de razão foi concebida, pretendia-se alcançar mais do que a mera regulação da relação entre meios e fins: ela era encarada como um instrumento para entender os fins, para *determiná-los*. Sócrates morreu porque submeteu as ideias mais sagradas e familiares da sua comunidade e do seu país à crítica do *daimonion*, ou do pensamento dialético, como Platão a chamava. Ao fazê-lo, ele lutou tanto contra o conservadorismo ideológico quanto contra o relativismo disfarçado de progressismo, mas, na verdade, subordinado a interesses pessoais e profissionais. Em outras palavras, ele lutou contra a razão subjetiva, formalista, advogada pelos outros sofistas (...) Sócrates defendeu que a razão concebida como uma visão universal, devia determinar as crenças, regular as relações entre o homem e o homem e entre o homem e a natureza. (HORKHEIMER, 2015, p. 18)

Ambas, a razão objetiva e a razão subjetiva visam alcançar fins e, como já mencionado, ambas esquecem o homem ao insistir na visão estática da história e numa hierarquia social natural e imutável (HORKHEIMER, 2015, p. 148-149). Não é isso que as torna fundamentalmente distintas, afinal de contas, segundo o filósofo crítico: “A razão, no seu sentido próprio de *logos* ou *ratio*, sempre foi essencialmente relacionada ao sujeito, a sua faculdade de pensar” (HORKHEIMER, 2015, p. 15). O que diferencia ambas é o foco que a razão subjetiva concede fundamentalmente aos meios para atingir fins imediatos, relacionados especialmente com a autopreservação individual e a dominação da natureza. Diferentemente da razão formal e subjetiva, a razão objetiva, mesmo admitindo traços da razão instrumental, diz respeito predominantemente aos fins últimos. Ela está relacionada desde seus primórdios com a *pólis*, portanto com a ética, a política, com o coletivo, o comunitário, com conceitos como os de justiça, igualdade e liberdade.

Assim sendo, em “O Fim da Razão”, a razão era inicialmente segundo Horkheimer (1941, p. 367) a herdeira das ideias eternas. Mais tarde, entretanto, nenhuma das categorias racionalistas que pretendiam desvendar a realidade objetiva sobreviveram, e a ciência moderna passou a olhar para os conceitos racionalistas como Mente, Vontade, Causa Final, Ideias inatas, *res extensa* e *res cogitans* como assombrações, como um mero problema de

linguagem e com nítido desprezo: “A razão em si aparece como um fantasma que emerge de seu uso linguístico”. Ainda segundo o teórico crítico, a respeito da razão objetiva, numa passagem do *Eclipse da Razão*: “A razão deveria regular nossas preferências e nossas relações com outros seres humanos e com a natureza. Ela era pensada como uma entidade, um poder espiritual vivendo em cada homem. Esse poder era considerado o árbitro supremo – quando não a força criativa por trás das ideias e das coisas às quais deveríamos dedicar nossas vidas” (HORKHEIMER, 2015, p. 18).

Já a concepção de razão na modernidade está relacionada com a utilidade, a otimização, o rendimento. Portanto, com o mundo da produção com o qual se confunde a subjetividade reificada do indivíduo na sociedade de consumo, na qual a força de trabalho é apenas mais uma mercadoria em meio a tantas outras. A razão instrumental pode ser identificada com a teoria tradicional da década de 1930, pois ao “tentar transformar a física experimental no protótipo de toda ciência e moldar todas as esferas da vida intelectual segundo as técnicas do laboratório (...)”, tanto a razão instrumental quanto a teoria tradicional “trata[m] os pensamentos como se fossem coisas e elimina[m] qualquer outra ideia de verdade que não seja aquela abstraída da dominação otimizada da natureza” (HORKHEIMER, 2015, p. 60).

Neste aspecto, elementos de continuidade da crítica de 1930 reaparecem claramente em 1940, como é o caso da “teoria tradicional” e da “razão subjetiva”. Contudo, em 1940 o filósofo não busca mais uma interpenetração recíproca entre ciência especializada e filosofia. Horkheimer critica os filósofos de seu tempo que assumem como tarefa “a justificação dos critérios factuais como supremos” (HORKHEIMER, 2015, p. 61) e por isso incorrem na transfiguração (*Verklärung*), condenada pelo filósofo desde seu discurso de posse como diretor do *Instituto de Pesquisa Social*.

A razão foi completamente mobilizada pelo processo social. Seu valor operacional, seu papel na dominação dos homens e da natureza, tornou-se o único critério. Os conceitos foram reduzidos a sumários das características que vários espécimes têm em comum. (...) Qualquer uso que transcendesse a sumarização auxiliar, técnica, dos dados factuais foi eliminado como um último resquício de superstição. Os conceitos tornaram-se dispositivos “otimizados”, racionalizados, poupadores de trabalho. É como se o próprio pensamento tivesse sido reduzido ao nível dos processos industriais, sujeito a uma programação estrita – em suma, transformado em parte e parcela da produção. (HORKHEIMER, 2015, p. 29)

A razão nos tempos modernos acabou por dissolver seu próprio conteúdo objetivo se tornou idêntica à produção de mercadorias. Os sistemas filosóficos clássicos da razão objetiva compreendiam a ciência como uma implementação da reflexão e especulação da filosofia. De tal maneira que a razão e o trabalho científico não haviam sido rebaixados “à mera organização, classificação ou cômputo de tais dados”, nos quais a razão subjetiva enxerga a principal função da ciência na modernidade. Portanto, segundo o filósofo: “Essas últimas atividades, nas quais a razão subjetiva tende a ver a principal função da ciência, são, da ótica dos sistemas clássicos da razão objetiva, subordinadas à especulação” (HORKHEIMER, 2015, p. 20).

Tal mecanização é, de fato, essencial para a expansão da indústria; mas se ela se torna o traço característico das mentes, se a própria razão é instrumentalizada, ela assume certa materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita em vez de ser experienciada intelectualmente (HORKHEIMER, 2015, p. 31).

Com a prevalência da razão subjetiva, instrumental e relativista na modernidade, o sentido é “suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e dos eventos”. Isso é realizado em prol da transformação do pensamento e da palavra em ferramentas que não podem ser pensadas verdadeiramente ao percorrer os atos lógicos envolvidos na formulação verbal delas. A razão reduzida à ferramenta transforma-se em fetiche e em entidade mágica, em suma, regride ao mito ainda que “dissolva a ideia de razão objetiva, dogmatismo e superstição”. Portanto, quanto maior a formalização da razão e o avanço do esclarecimento, maior é a “manipulação ideológica” e mais gritantes são as mentiras (HORKHEIMER, 2015, p. 30-32).

As consequências da formalização da razão chegam ainda mais longe, pois a razão que visa apenas a autoconservação transforma todos os domínios do ser num campo de meios e acaba por liquidar o próprio sujeito que ela deveria supostamente preservar. “A transformação total de todos os domínios do ser em um campo de meios leva à liquidação do sujeito que deveria fazer uso deles. Isso dá à moderna sociedade industrial seu aspecto niilista. Segundo afirma Horkheimer:

A crise da razão é manifesta na crise do indivíduo, que se desenvolveu como seu agente. A ilusão que a filosofia tradicional tem cultivado sobre o indivíduo e sobre a razão - a ilusão de sua eternidade - está sendo dissipada. O indivíduo outrora concebeu a razão exclusivamente como um instrumento do eu. Agora, ela experimenta o inverso dessa autodeificação. A máquina

ejetou o piloto; ela corre cegamente pelo espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e estultificada. O tema desta época é a autopreservação, muito embora não exista qualquer eu a ser preservado. (HORKHEIMER, 2015, p. 143)

Como já mencionado, o projeto do materialismo interdisciplinar visava a colaboração entre filosofia e ciências especializadas, entre teoria tradicional e teoria crítica. Portanto, em outras palavras, visava a colaboração entre a razão objetiva e a subjetiva no intuito de dirigir a realidade social de maneira que atendesse realmente as necessidades humanas. Até aqui podemos de fato constatar alguma continuidade no pensamento do autor entre 1930-1940, ainda que a colaboração interdisciplinar tenha se desvanecido devido ao exílio e aos problemas financeiros do Instituto. Contudo, Horkheimer perde a fé na capacidade da razão de dirigir e planejar a realidade social em favor das reais necessidades humanas, constatando que a razão “agora foi tão completamente expurgada de qualquer tendência ou preferência específica que, por fim, renunciou até à tarefa de julgar as ações do homem e seu modo de vida” (HORKHEIMER, 2015, p. 17). Segundo o autor, em *O Fim da Razão*, o conceito de razão foi profundamente depurado em seu conteúdo pelos cétricos que assustadoramente quase nada resta dele (HORKHEIMER, 1941, p. 367). Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 30), a própria forma dedutiva da ciência refletia a hierarquia e a correção, apesar das promessas otimistas do esclarecimento. Os conceitos, que foram depurados em seus conteúdos pelos cétricos, familiares com o método tradicional das ciências, acabaram por ser conduzidos à mesma situação que “os aposentados diante dos trustes industriais: ninguém pode sentir-se seguro” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 31).

No escrito “Estado Autoritário”, o filósofo de Stuttgart constata que as máquinas, produto específico da livre economia de mercado, converteram-se num meio de destruição: tanto na exploração e repressão da natureza (interna e externa) quanto na exploração do homem pelo homem. No lugar de tornar o trabalho supérfluo com as invenções poupadoras de trabalho, as máquinas acabaram por tornar os trabalhadores supérfluos, dizimando até mesmo a burguesia, fazendo-a perder sua independência ao tornar-se dependente dos grandes *trusts* do Estado ou quando rebaixada ao proletariado e às massas (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 29).

Em suma, o indivíduo, que teve o auge de sua ascensão e da apoteose do seu ego no período do liberalismo clássico, acaba entrando num período de declínio frente às novas formas de Capitalismo de Estado, representado pelo “autoritarismo totalitário” da Alemanha nazista e da Rússia soviética. A industrialização, juntamente à razão instrumentalizada e o

princípio da autoconservação, acabam por culminar na mais “extrema insegurança do indivíduo, em sua completa negação”. A crise da razão, que se tornou irracional, manifesta-se paulatinamente na crise do indivíduo, no seu isolamento e atomização. O filósofo crítico irá apontar para as ilusões cultivadas pela filosofia tradicional acerca da razão e do indivíduo. Ilusões que, segundo ele, se dissipam no capitalismo avançado (HORKHEIMER, 2015, p. 136-143).

O primeiro modelo de indivíduo, segundo Horkheimer, é o herói grego que se opõe tanto à tradição quanto à tribo, enquanto luta por sua sobrevivência. Portanto, nos primórdios o antagonismo entre comunidade e indivíduo era acirrado. Na maioria das vezes o indivíduo sucumbia às determinações do todo. O conceito de indivíduo surgiu na Grécia antiga. Segundo Horkheimer, o indivíduo grego floresceu na época da cidade-estado (*polis*), a partir da “cristalização da classe burguesa” que, por sua vez, deu-se através do comércio marítimo e do imperialismo ateniense. Contudo, sua avaliação é a de que a “predominância da *polis* facilitou, em vez de ter impedido, a ascensão do indivíduo: ela efetivou um equilíbrio entre o Estado e seus membros, entre a liberdade individual e o bem-estar comunitário (...).” Platão foi o responsável por indicar o caminho para o individualismo, na medida que “postula que o homem faz a si mesmo”, na medida que ele realiza suas “potencialidades inatas”. Contudo, esse antagonismo antigo entre comunidade e indivíduo é suplantado no capitalismo avançado, segundo o autor, “pelo desejo de adaptarem-se à realidade” e, esse processo é um sintoma da “crise presente do indivíduo” (HORKHEIMER, 2015, p. 146-148).

Mas quem exatamente era considerado “indivíduo” ou cidadão na democracia grega? Apenas homens, acima de 21 anos, com uma vida privada estável e posses estariam aptos a participar das decisões públicas e a serem considerados indivíduos ou cidadãos da cidade-estado. Mulheres, crianças e servos estavam excluídos da democracia grega e, portanto, não eram considerados sequer “indivíduos” e não poderiam gozar nem da “liberdade individual” nem do “bem-estar comunitário”. O indivíduo que surge na *polis* grega, se caracteriza, segundo Aristóteles, como um indivíduo que “adquiriu a habilidade de dominar os outros sem perder sua liberdade”. Não devemos esquecer, no entanto, que a *polis* grega e as “incríveis vistas do universo platônico (...) se originam de e pressupõem uma sociedade baseada no trabalho escravo (...) Aristóteles não se desvia da doutrina de Platão quando ensinou que alguns nascem escravos e outros livres, e que a virtude do escravo, como a das mulheres e crianças, consiste na obediência” (HORKHEIMER, 2015, p. 146-148). Segundo Horkheimer, o que ele chamou de *racket*, “foi também o padrão de organização de homens em relação às

mulheres. O conceito moderno serve para descrever as relações sociais passadas” (HORKHEIMER, 1985, p. 164).

2.2 Capitalismo de Estado, totalitarismo e teoria dos Rackets: “pessimismo teórico e otimismo prático” ou “retraimento engajado”?

Um fator central na teoria crítica de 1940 está relacionado com a avaliação de Horkheimer acerca do capitalismo monopolista de Estado. O capitalismo de livre mercado, supostamente baseado na livre concorrência e na valorização do indivíduo autônomo e empreendedor, foi um fenômeno que durou do século XVIII à primeira metade do século XIX. Segundo Horkheimer, ainda que a “celebrada independência de pensamento” do liberalismo não passasse de “uma ilusão”, mesmo assim, no período do seu alvorecer, existiu uma “multidão de empreendedores independentes” que precisavam ser criativos e “pensar por si mesmos”. Essa ilusão seria dotada de objetividade suficiente para “servir aos interesses da sociedade em uma dada forma e em um dado período” (HORKHEIMER, 2015, p.155). Entretanto, no capitalismo avançado, segundo Horkheimer, “o padrão-racket, que tem sido típico do comportamento dos [grupos] dominantes em relação aos dominados, é agora representativo de todas as relações humanas, até mesmo aquelas no interior do Trabalho” (HORKHEIMER, 1985, p.161-162).

O antigo Estado democrático se dilacera e vê-se confrontado com a realidade econômica imposta pelo capitalismo monopolista, que o força a absorver novas tecnoestruturas em que a dominação burocrática e vertical se impõem como a única evolução possível (FERNANDES, 2019, p. 78).

A reorientação teórica de Horkheimer em 1940 foi amplamente influenciada pelo conceito de “capitalismo de Estado”, proveniente dos estudos de seu amigo Friedrich Pollock sobre a União Soviética. Segundo Helmut Dubiel (1985, p.18), Pollock foi a principal autoridade para as informações sobre as quais se basearam os membros do *Instituto de Pesquisa Social* para seus julgamentos da política soviética. A teoria do “capitalismo de Estado” pressupunha que o livre mercado não desempenhava mais o mesmo papel da época do capitalismo liberal. Segundo essa teoria, no capitalismo monopolista consolidou-se a primazia do político sobre o econômico, com o objetivo de eliminar as crises cíclicas do capitalismo de livre concorrência, através do planejamento e centralização da economia. Segundo aponta Abromeit (2011, p. 18), colocado

esquemáticamente, essa grande mudança no pensamento de Horkheimer tinha três causas principais: sua ruptura com Erich Fromm, seu relacionamento intelectual com Adorno e, por fim, sua versão modificada e estendida da tese do Estado Autoritário de Pollock, na qual ele incluía três variantes bastante heterogêneas do estado autoritário ou do totalitarismo: O Terceiro Reich, a URSS e, em menor escala, os EUA.

Segundo Silva, contrariando a III Internacional Comunista e as teses de Lênin, presentes em *“Imperialismo, Estágio superior do Capitalismo”*, através das quais se entende o capitalismo monopolista como o “estágio superior do capitalismo”, portanto, o último estágio do capitalismo, Pollock argumentou no sentido de uma nova ordem mundial cujo papel seria a planificação da economia pelo Estado com o objetivo de amainar as contradições e crises do capitalismo liberal, como aquela ocorrida em 1929 (SILVA, 2011, p.94).

O jurista Franz Neumann, por sua vez, foi um dos colaboradores do Instituto de Pesquisa Social e um opositor ferrenho da teoria e da tautologia que representa a noção de “capitalismo de Estado”, sustentada por Pollock. Afinal de contas, o capitalismo nunca foi possível sem o Estado e a divisão de classes, sendo este caracterizado por Marx e Engels como o comitê de negócios da burguesia. O autor de *Behemoth: a estrutura e a prática do Nacional-Socialismo* sustentava a tese da continuidade da nova ordem econômica do nacional-socialismo com o liberalismo. Portanto, o nazifascismo seria parte da crise do capitalismo liberal e não o estabilizador deste e um “não-Estado (*Unstaat*)” (SILVA, 2011, p. 96).

Segundo Postone, Neumann caracterizou a teoria do capitalismo de Estado de Pollock como sendo “empiricamente incorreta e teoricamente questionável”, sua argumentação ia no sentido de que o regime nazista era uma forma de capitalismo na qual “elites governantes heterogêneas” como os “representantes do Partido Nazista, capitalistas, militares, burocratas de Estado – se acotovelavam por causa do poder”. Assim sendo, Neumann rejeitou categoricamente “a tese do capitalismo de Estado de Pollock e alegou que as contradições do capitalismo permanecem operantes na Alemanha, mesmo que acobertadas pelo aparato burocrático e pela ideologia da comunidade Volk”. A posição de Neumann era de que “a noção de ‘capitalismo de Estado’ é uma contradição nos próprios termos. Se o estado se tornasse o único proprietário dos meios de produção, seria impossível para o capitalismo funcionar” (POSTONE *In*: RUSH, 2008, p. 207). Isso é justificado pois “o Estado democrático sempre foi, ao mesmo tempo, um instrumento de poder e de dominação de classe. Como diz com razão F. Neumann” (FLORESTAN, 2019,

p. 71):

Nunca houve maior desserviço à causa da ciência política do que a declaração de que o Estado liberal era um Estado ‘fraco’. Era tão forte quanto o exigiam as circunstâncias de então. Conseguiu imensos impérios coloniais, sustentou guerras, dominou distúrbios internos e se estabilizou por longos períodos (NEUMANN *apud*: FLORESTAN, 2019, p. 71)

Horkheimer não apenas adotou a teoria do “capitalismo de Estado” desenvolvida por Pollock e rejeitou a de Neumann, mas foi responsável por ampliá-la no seu texto *Estado Autoritário*, escrito em 1940 e publicado em 1942. Este texto foi considerado “o manifesto político da escola de Frankfurt” (ECHEVERRÍA *apud*. HORKHEIMER, 2006 p. 10). A tese reducionista presente neste escrito é a de que a Rússia soviética seria na verdade, simplesmente um modelo de “capitalismo de Estado” equiparada à Alemanha nazista e aos Estados Unidos. Contudo, este último é considerado nesse escrito específico, apesar do *apartheid* entre negros e brancos que vigorou por longos anos, uma forma mais branda e democrática de Estado autoritário. Assim, já neste escrito torna-se explícita:

(...) a falta de originalidade e a dogmática posição dos que acreditam ser possível interpretar a Revolução de Outubro como um capítulo particular da história do capitalismo, simplesmente esforçando-se em listar tudo o que existiu de não socialista na União Soviética. A ladainha lacrimosa do capitalismo monopolista de Estado é mera tautologia: a fase de transição é a fase de transição, conseqüentemente, está repleta de elementos capitalistas (...) E mais, o recurso à categoria de capitalismo de Estado parece orientado a suprimir o processo histórico concreto, no sentido de as mais diversas realidades políticas e os mais duros conflitos acabarem esmagados em uma noite em que todas as vacas são pretas. (LOSURDO, 2020, p .98, 99).

O capitalismo monopolista reagiu à crise com a imposição do domínio político sobre a economia, por meio da racionalização e centralização de todas as esferas da vida (PICCONE, 1978, p.27). Isso fez com que o futuro de cada indivíduo dependesse cada vez menos de seus méritos, virtudes e habilidades. Segundo Horkheimer, “as possibilidades do pensamento se deterioram” perante os métodos de aperfeiçoamento da dominação e da “extinção do pensamento teórico”, resultante do pragmatismo que “expressa o abandono de todo pensamento não integrado” (HORKHEIMER, 1985, p. 161). Neste sentido, Postone afirma que, no “capitalismo pós-liberal, o Estado desloca o mercado como o determinante central da vida social” (POSTONE *apud*. RUSH, 2008, p. 206). Segundo ele, a tese de Pollock que prefigurava a primazia da política sobre a economia foi responsável por mudar o caráter da crítica de Horkheimer na "sequência do irrompimento da Segunda Guerra

Mundial” (POSTONE *apud.* RUSH, 2008, p. 226). A individualidade, para Horkheimer, "perde sua base econômica" (HORKHEIMER, 2015, p. 156). Segundo o teórico crítico:

O ouro, quando ao alcance de qualquer sujeito econômico, tornava o indivíduo burguês de certa forma o sucessor do aristocrata. O burguês podia proporcionar segurança para si e garantir razoavelmente que, mesmo após a sua morte, os seus dependentes não teriam de se submeter totalmente à sociedade. Esta liberdade, por um lado, excluiu as massas, mas, por outro, criou formas culturais que se opunham a esta mesma exclusividade. Hoje, ninguém espera encontrar um abrigo para levar uma vida independente. É preciso se render completamente, não à solidariedade humana, mas ao processo social do monopólio. Não há áreas de parada nas vias de circulação da sociedade (...) A isenção do trabalho, a “privacidade”, voluntária ou não, davam testemunho da existência de uma ordem não totalitária. A propriedade privada do ouro era o signo do domínio burguês. A sua transferência para o Estado é o signo do monopólio. Não é de admirar que o fascismo inaugurou as suas proposições econômicas com a sugestão de criar “*Schwundgeld*”, ou seja, dinheiro feito de um material que se deteriora após um certo tempo (HORKHEIMER, 1985, p. 160).

No capitalismo avançado, a “concorrência irrestrita” dos diversos interesses individuais que supostamente deveriam se harmonizar, desaparece frente à concentração de poder dos *trustes* industriais. Segundo o filósofo alemão: “O capitalismo de Estado é o estado autoritário do presente” (HORKHEIMER, 2006, p.31). Para o teórico crítico, na época dos “grandes negócios”, o empresário independente do período liberal já não seria “mais um caso típico”. Isso acontece justamente porque o ego, a noção de identidade do indivíduo, acaba se atrofiando frente às coletividades em que se vê inserido (HORKHEIMER, 2015, p.155-157). Segundo Julian Roberts:

A subordinação da individualidade a uma função definida no mercado não facilita meramente a organização econômica – ela também destrói a identidade e a felicidade dos seres humanos envolvidos. Não é possível alienar segmentos da vida de alguém sem aliená-lo dos meios da autodeterminação. A humanidade que resta após o mercado de trabalho ter cobrado seu pedágio não é mais do que uma casca vazia (ROBERTS *apud.* RUSH, 2008, p. 91).

As coletividades do capitalismo avançado, segundo o filósofo crítico, “forçam um conformismo mais estrito e uma rendição pela completa assimilação mais radical do que aquela que qualquer pai ou professor no século XIX podia impor”. O indivíduo moderno, diluído na cultura de massa industrial que é um “imenso alto falante” que ressoa incessantemente “recreação comercializada e publicidade popular”, teve sua autonomia

reduzida ao “mais antigo meio biológico de sobrevivência, a saber, o mimetismo”. O indivíduo ecoa, repete e imita seu entorno para autoconservar-se, para adaptar-se a todos os “poderosos grupos aos quais ele eventualmente pertence, transformando-se de um ser humano em um membro de organização, sacrificando suas potencialidades pela disposição e habilidade de conformar-se a tais organizações e nelas ganhar influência, ele logra sobreviver” (HORKHEIMER, 2015, p. 157). Em contraste com o capitalismo monopolista, no liberalismo clássico:

As suas mentes pouco desenvolvidas não eram mantidas em movimento pela técnica da cultura de massa moderna, que martela os padrões de comportamento predominantes sob o monopolismo em seus olhos, ouvidos e músculos durante o seu tempo livre, bem como durante as horas de trabalho (das quais, de todo modo, o assim chamado período de divertimento mal pode ser distinguido) (HORKHEIMER, 1985, p. 151).

No capitalismo avançado, o uso das funções intelectuais, capazes de fazer o indivíduo transcender sua posição efetiva na realidade, são agora “assumidas pelas grandes forças econômicas desta época”. O futuro do indivíduo está cada vez menos em suas mãos e conseqüentemente “depende cada vez menos de sua própria prudência e cada vez mais das lutas nacionais e internacionais entre os colossos do poder”. Segundo o filósofo crítico:

Com as ideologias religiosas e morais em desvanecimento e a teoria proletária em abolição pela marcha dos eventos econômicos e políticos, a consciência dos trabalhadores tende a se tornar idêntica às categorias de negociação de seus líderes. A ideia de um antagonismo intrínseco entre o proletariado internacional e qualquer sistema de dominação é completamente suplantada pelos conceitos relacionados às disputas de poder entre os vários monopólios (HORKHEIMER, 1985, p. 151).

Uma das variantes do que Horkheimer denominou “Estado autoritário” foi o modelo soviético que, mais tarde, após a Segunda Guerra Mundial, foi adotado pela Alemanha Oriental. Apesar da análise do filósofo crítico ser similar à análise de Pollock quanto ao capitalismo de Estado, na avaliação de Postone, o filósofo crítico se referia “mais explicitamente à União Soviética como a forma de capitalismo de Estado mais consistente. Segundo Horkheimer, todas as formas de capitalismo de Estado são repressivas, exploradoras e antagônicas” (POSTONE *apud.* RUSH, 2008, p. 227). Neste sentido, se faz muito esclarecedora para a compreensão da análise de Horkheimer das novas formas de dominação, uma passagem escrita pelo autor John Green (que viveu por anos na República Democrática

Alemã) e pela autora Bruni de la Motte (natural da Alemanha Oriental), no livro *República Democrática Alemã: estado policial ou paraíso socialista?*:

O princípio subjacente ao modelo social da RDA baseava-se no modelo soviético, que aceitava o papel de liderança do Partido na tomada de decisões essenciais até mesmo na economia. Isso se baseava no pressuposto da infalibilidade do Partido em face do conselho de um especialista. Como resultado, a economia era subserviente às prioridades políticas, ou, em outras palavras, era determinada por grupos ou indivíduos na direção do Partido (...) Segundo a chefia de longa data da comissão de planejamento estatal da RDA, foi esse dogma político sobre a tomada de decisões econômicas que levou, às vezes, a dificuldades ingovernáveis na economia. (GREEN ; MOTTE, 2022, p. 87).

Em uma carta enviada por Horkheimer para Adorno em 1941, o diretor expressou claramente a reavaliação pessimista de sua teoria crítica quanto aos ideais do iluminismo e da filosofia moderna, incluindo entre eles o marxismo, herdeiro do esclarecimento: “Nós já adentramos uma fase na qual a confrontação com os ideais burgueses não é mais suficiente. Mesmo a crítica da economia política... é pela mesma razão questionável. Ela, também, é clandestinamente orientada para a ideia de poder, ordem, planejamento e administração” (Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol 17, p.266 *apud*. ABROMEIT, 2011, p. 395). O teórico crítico parece antecipar o fim das metanarrativas. Esse fim das grandes narrativas foi constatada posteriormente em 1970, por Jean-François Lyotard, no seu livro *A Condição Pós-moderna*. Para Postone, *O Estado Autoritário* foi o marco para “uma teoria pessimista da história”, pois sustentava que “as leis do desenvolvimento histórico, dirigidas pela contradição entre as forças e as relações de produção, haviam apenas conduzido ao capitalismo de Estado” (POSTONE *apud*. RUSH, 2008, p. 227). Segundo Abromeit:

É particularmente digno de nota quanto ao abandono da defesa de Horkheimer (...) do conteúdo crítico dos ideais iniciais da filosofia moderna como expressão de aspirações revolucionárias da burguesia. Horkheimer agora vê a função genuína desses ideais como essencialmente idênticos com aqueles dos oponentes mais declarados, como o legitimista contrarrevolucionário Joseph de Maistre. Até a crítica à economia política de Marx agora aparece comprometida. (...) (ABROMEIT, 2011, p. 395).

Em 1940 Horkheimer abandonou qualquer traço de confiança na possibilidade de interpenetração entre discurso filosófico e ciência especializada. A nova teoria crítica que se descortinava não tinha mais como objetivo a síntese entre pensamento e ação, mas fundamentava-se na crítica negativa à racionalidade moderna, ao processo histórico de

esclarecimento da civilização, na qual a filosofia “é levada, então, à condição solitária de crítica negativa e determinada da sociedade” e, apesar dos seus esforços em reconciliar razão objetiva e razão subjetiva, essa tentativa revelou-se mais tarde como “falsa reconciliação” (SILVA, 2011, p. 25).

Em suma, como argumenta acertadamente Duarte: a teoria crítica foi enfraquecida quando Horkheimer abandonou o materialismo interdisciplinar de 1930. Por outro lado, o exacerbado pessimismo da última fase do pensamento de Horkheimer foi apenas uma consequência do “*superávit* crítico” do período de 1940, assim como, da estreita colaboração com Adorno “do qual resultou a *Dialética do Esclarecimento*” (DUARTE *apud.* SILVA, 2011, p. 14). Segundo Roberts, quanto a negatividade do pensamento da teoria crítica:

A *Dialética do Esclarecimento* é um poderoso manifesto em prol da luta contra a barbárie moderna. Não fica claro, apesar disso, se ela realmente supera o conservadorismo essencial que caracterizava grande parte do pensamento alemão da época, incluindo o de numerosos pensadores apropriados pela “barbárie” (ROBERTS *apud.* RUSH, 2008, p. 99-101).

Para além das incursões em formulações teológicas como o “anseio pelo Inteiramente Outro”, os escritos considerados oficiais do período de 1950 e 1960 restringem-se, na sua maioria, a uma explicação para o público leigo do “conteúdo da década de 1940”. Por outro lado, as publicações consideradas não oficiais “revelam uma hesitação muito grande quanto ao futuro da Teoria Crítica”. Nessas publicações tardias, o pessimismo, adquirido com a leitura de Schopenhauer na adolescência, se torna mais pujante do que no materialismo de 1930. Essa nova força do pessimismo se traduz na “impossibilidade de conciliar razão e vontade humana. O curso da história passa a ser visto como um cego atuar de forças e não há nele qualquer *telos*” (SILVA, 2011, p. 25). Nisso se funda justamente a influência do pessimismo metafísico na filosofia tardia de Horkheimer e sua capitulação à teologia negativa do “inteiramente Outro” que não encontra qualquer precedente real na história.

Mas, em que consiste o pessimismo, que compartilho com Adorno, meu falecido amigo? Consiste, apesar de tudo isso, em tentar realizar aquilo que se considera como verdadeiro e bom. E assim nosso lema sempre foi: ser pessimistas teóricos e otimistas práticos (HORKHEIMER, 1976, p. 70).

Por fim, a teoria dos *Rackets* formulada em *Os Rackets e o Espírito*, consagra o pessimismo presente na filosofia tardia do filósofo alemão. Entretanto, a teoria dos *rackets* é aporética e não foi suficientemente aprofundada. Nisso consistiria o ponto nevrálgico sobre o

qual incide a aporia e “a decadência da Teoria Crítica” (SILVA, 2011, p. 27). A teoria dos *Rackets* foi uma tentativa inacabada de sistematizar e formular possíveis saídas para as modernas formas de dominação, mas continuou presa na aporia entre o progresso da técnica e a barbárie social.

Um exemplo dessa aporia entre progresso e barbárie é o conteúdo e o contexto histórico no qual o *Estado Autoritário* foi escrito. O conteúdo do texto apresenta uma crítica ferrenha à industrialização no “estatismo integral” e uma condenação do socialismo soviético como apenas mais um “capitalismo de Estado”. Segundo Horkheimer “ainda quando a abolição dos estados figurava nas bandeiras, aquele partido [comunista] transformou sua pátria industrialmente atrasada no modelo secreto daquelas potências industriais cujo parlamentarismo às adoecia e que já não podiam mais viver sem o fascismo” (HORKHEIMER, 2006 p. 39).

Para Horkheimer, a construção do socialismo real seria apenas uma paródia do capitalismo: “(...) O movimento revolucionário reflete no negativo o estado da sociedade a que ataca” (HORKHEIMER, 2006 p. 39). Entretanto, apesar dessa ser uma análise comumente aceita atualmente, Horkheimer parece se afastar da análise concreta do real e cair na aporia entre progresso e barbárie quando critica o desenvolvimento industrial na Rússia Soviética sem compreender o fato que: se “a União Soviética consegue resistir [ao nazismo], é graças ao desenvolvimento industrial a toque de caixa evidenciado pelo próprio Horkheimer. Porém ele não dá nenhuma importância a tudo isso”. Para o teórico crítico em *Estado Autoritário* seria “justamente o país nascido da revolução de Outubro que merece um juízo mais severo” (LOSURDO, 2018, p. 90). O filósofo crítico, apesar da sua condenação sem meios termos de que “na Rússia afirmou-se não o socialismo mas o ‘capitalismo de Estado’” (LOSURDO, 2018, p. 89), não nos apresenta o contexto no qual se desenvolve essa penosa industrialização e o abandono da utopia da dissolução do Estado na Rússia em 1942, período no qual escrevia seu texto:

Enquanto essas linhas eram escritas [Estado Autoritário], o Exército nazista, tendo dominado boa parte da Europa, está às portas de Moscou e Leningrado, cujos habitantes estão ameaçados de morte por uma assustadora maquinaria de guerra ou por um assédio impiedoso e pela fome por ele infligida. Em tais circunstâncias, que sentido tem invocar a “democracia participativa e de conselhos” e até mesmo o ideal ou a utopia da extinção do Estado? É o momento em que parece estar ao alcance das mãos a realização do projeto de Hitler, destinado explicitamente a escravizar os povos da Europa oriental de modo a edificar ali um grande império colonial de dimensão continental (LOSURDO, 2018, p. 90).

Os *Rackets* foram definidos por Horkheimer como grupos hierárquicos organizados como “quadrilhas de criminosos” que procuram se apossar tanto da sociedade quanto “dos aparelhos do Estado” (DUARTE *apud.* SILVA, 2011, p.15). O filósofo crítico compreendeu, nos seus escritos tardios, que o conceito marxista de luta de classes não era suficiente para explicar os novos desdobramentos do capitalismo monopolista de Estado. Os *rackets*, segundo o teórico crítico, “empregam seu aparato produtivo como assaltantes usam suas armas”. O uso do termo *racket* “expressa a ideia de que na sociedade atual toda atividade, seja ela qual for, não tem qualquer conteúdo ou interesse a não ser a aquisição da maior parcela possível da mais-valia circulante” (HORKHEIMER, 1985, p. 162). Segundo Horkheimer:

Deste modo, o conceito de luta de classes sempre teve estas duas conotações: a abolição do sistema de trabalho assalariado propriamente dito e a obtenção de maiores salários dentro desse sistema. Foi esta segunda atividade mais prática que chegou a ser concebida como o degrau necessário para a revolução, por exemplo, através da greve geral. A obsolescência dessa ideia é apenas um sintoma de uma mudança fundamental: a luta de classes transformou-se em um sistema de negociação entre unidades monopolistas (...) Anteriormente (...) a classe em luta nunca esteve “integrada” como um competidor a mais na busca pela mais-valia (...) A saída dos trabalhadores de um papel passivo no processo capitalista ocorreu ao custo da sua completa integração. (HORKHEIMER, 1985, p. 148-150).

Ao discorrer sobre as formas basilares de dominação total por grupos organizados, a dominação assume para Horkheimer um caráter ontológico, no sentido da já mencionada “doença da razão”. Assim sendo, a dominação é fundada em “potências naturais puras” cuja materialização era o “bando original”. Nesse bando original, segundo Horkheimer “um único tirano” era responsável por conduzir e “proteger o todo”. Mais do que a simultânea proteção e opressão das camadas mais baixas em geral, esses grupos hierarquizados buscam conservar suas posições privilegiadas na divisão social do trabalho através da proteção mútua e da tentativa de afastar “modificações violentas que poderiam colocar em perigo o seu monopólio” (HORKHEIMER, 1985, p. 287-288)⁴⁴. A formação desses grupos expôs a ideologia da livre concorrência que, segundo Horkheimer, “nunca foi tão livre como parecia” (Horkheimer, 1985, p. 144), vejamos:

⁴⁴ Traduzido do alemão por Rafael Cordeiro Silva para fins didáticos em sala de aula. A tradução do texto em questão não foi publicada até o presente momento.

Portanto, os grupos que, de nascença ou por meio de falcatruas, força bruta ou sagacidade, habilidade com a maquinaria ou nas relações humanas, casamento ou adulação, obtiveram controle sobre uma parte do capital total investido na indústria formam uma hierarquia de poder econômico que limitou o livre jogo concorrencial em cada um de seus estágios. A descoberta de que a economia nacional de vários países capitalistas dependia de 200, 60, ou até mesmo de um número menor de famílias trouxe esta situação à luz e, por fim, tornou transparente o véu da livre concorrência. (HORKHEIMER, 1985, p. 144).

Mesmo apresentando as novas formas de dominação e a suposta insuficiência do conceito de luta de classes, os limites da filosofia de Horkheimer encontram-se no fato de que ele não apontou quais seriam as possíveis “formas concretas de resistência aos poderes constituídos” (SILVA, 2011, p. 27). Essa impotência da teoria impõe aporias incontornáveis ao pensamento de Horkheimer. Ao contrário do que argumenta Silva Neto, para quem a partir do conceito da barbárie surgem “duas dimensões fundamentais do pensamento de Horkheimer – a crítica do existente e a proposta revolucionária” (SILVA NETO, 2003, p. 128), a presente interpretação, por outro lado, entende que a proposta revolucionária do teórico crítico acabou em aporia e abandono. A consequência fundamental da impotência da crítica e da queda na aporia frente à sociedade capitalista é que Horkheimer acaba sucumbindo ao “realismo capitalista”, para usar a expressão de Mark Fisher. Essa expressão, segundo Fisher, designa “o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa a ele” (FISHER, 2020, p. 10).

Nós nos encontramos no conhecido conceito de “fim da história”, tão alardeado por Francis Fukuyama após a queda do Muro de Berlim. A tese de Fukuyama de que a história havia atingido o clímax com o capitalismo liberal pode ter sido amplamente zombada, mas continua sendo aceita, e mesmo presumida, no plano do inconsciente cultural (...) Na verdade, o realismo capitalista não exclui certo tipo de anticapitalismo. Afinal, como Zizek provocativamente apontou, o anticapitalismo está amplamente disseminado no capitalismo (...) Longe de enfraquecer o realismo capitalista, esse anticapitalismo gestual, na realidade, reforça-o (FISHER, 2020, p. 15-25).

O que isso significa? Significa que, apesar de Horkheimer reconhecer e apontar criticamente a barbárie que o capitalismo e seu desenvolvimento representam na história, o filósofo crítico se recusa a apontar uma saída positiva para o problema. Isso ocorre em suas formulações sobre o “anseio pelo inteiramente Outro” e ao igualar os países socialistas ao nazismo e ao capitalismo monopolista do “mundo livre”, sob o conceito-guarda-chuva de

“Estado Autoritário”, “Capitalismo de Estado” ou “totalitarismo”. Segundo o filósofo crítico, a sociedade correta não pode ser determinada de antemão, a teoria crítica poderia no máximo “dizer o que é mal na sociedade atual, mas não se poderia dizer o que será bom, porém trabalhar unicamente para que o mal desaparecesse finalmente” (HORKHEIMER, 1976, p. 58).

Segundo o italiano Losurdo (2008, p. 90), ao comentar o texto *Estado Autoritário* de Horkheimer, ele irá argumentar que o filósofo crítico, nessas suas formulações “presta pouca ou nenhuma atenção à questão colonial (e racial)”, ainda que seu olhar estivesse “voltado para o passado e para o plano da filosofia da história”. É expressamente clara, neste caso, “a falta de criticidade da teoria crítica” pois, ao equiparar nazismo e comunismo faz parecer “irrelevante a diferença entre um país empenhado em impor um Estado racial (...) bem como a exterminar os grupos políticos étnicos (bolcheviques e judeus) (...) e um país que sabe estar entre as vítimas predestinadas de tal Estado racial e do qual se defende desesperadamente” (LOSURDO, 2018, p. 90).

A teoria crítica de Horkheimer limitou-se a denunciar o mal e as catástrofes da sua época. Em outras palavras, limitou-se a interpretar o mundo. Horkheimer parece regredir àquele estágio pré-marxista, exposto por Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, no qual os filósofos se limitaram a interpretar a realidade. A teoria crítica de Horkheimer, por sua vez, apesar de desejar transformar a realidade sucumbe à hesitação e impotência de apontar “o que fazer?”... sua crítica à realidade é elaborada apenas no negativo, como já faziam os hegelianos de esquerda e o socialismo utópico francês. Neste sentido, a teoria crítica tardia tem a aparência e o semblante de uma crítica pré materialismo histórico-dialético:

Tirar consequências da teoria crítica para atuar politicamente é o anseio daqueles que pensam com seriedade; no entanto, não existe uma receita geral, salvo a necessidade de compreender a própria responsabilidade. Aplicar irrefletida e dogmaticamente a teoria à prática da realidade histórica mudada só poderia acelerar o processo que ela deveria denunciar (HORKHEIMER, 2015, p.1).

Segundo Chambers, de um lado há aqueles que consideram que a teoria crítica não contém política, contudo, sua opinião é interessante e expressa outro ponto de vista menos explorado. Essa interpretação é a de que a política da teoria crítica seria o que Chambers denominou “retraimento engajado”. A respeito do primeiro ponto de vista, o que sustenta que a teoria crítica não contém política, Chambers diz que se considera que a primeira teoria crítica não contém política devido ao seu diagnóstico da história que é predominantemente

pessimista a ponto de tornar “qualquer ação política, ou qualquer tentativa de romper a lógica da razão instrumental, fútil. Assim, à questão ‘o que se deve fazer?’, Horkheimer e Adorno parecem responder: nada!” (CHAMBERS apud. RUSH, 2008, p. 263).

Chambers logo em seguida, faz outra reflexão importante e muitas vezes negligenciada, sobre a política no pensamento de Horkheimer e Adorno. Para ela, a teoria crítica, ao contrário do que pretendeu Jay e outros comentadores, possuiria um âmbito político e uma “agenda normativa”: “Seu interesse declarado é a emancipação da humanidade em relação à injustiça”. Apesar da verdade desse anseio, a mudança social pretendida pela teoria crítica é articulada “somente no negativo” (CHAMBERS apud. RUSH, 2008, p. 265-266). Essa articulação do anseio de emancipação feita apenas no negativo significa que, para além da teoria crítica de Horkheimer e Adorno não estar disposta a recomendar planos de ação, ela também nega a possibilidade mesmo da ação política ao pressupor que essa ação torna-se necessariamente autoritária ou totalitária:

Supõe-se, então, que esse novo entendimento possa abrir a possibilidade para uma mudança radical. Mas essa mudança ainda é somente articulada no negativo. A Teoria Crítica não propõe programas positivos para a mudança: “a teoria verdadeira é mais crítica do que afirmativa” (...) Com o diagnóstico de Horkheimer e Adorno [na Dialética do Esclarecimento] (...) tornou-se cada vez mais difícil imaginar alguém romper a lógica da dominação (...) Assim, não parece simplesmente que Horkheimer e Adorno não tenham política alguma no sentido de que eles estavam pouco dispostos a recomendar planos de ação; eles também parecem negar a possibilidade mesma da ação política autônoma. Toda ação *no* mundo é imediatamente contaminada pelo mundo (CHAMBERS *In*: RUSH, 2008, p. 266, 267).

Segundo a avaliação de Silva (2011, p.27), a teoria dos *Rackets* é, por um lado, “um avanço importante na tentativa de compreender a forma contemporânea de exercício do poder”. Por outro lado, seu não aprofundamento marca a “decadência da Teoria Crítica”, a partir da qual “desaparece a tematização de formas concretas de resistência aos poderes estabelecidos”. Segundo Horkheimer, teria sido apenas nos períodos liberais, a despeito da colonização e escravidão de povos inteiros que não foram uma preocupação de Horkheimer, que o “endurecimento do indivíduo” supostamente teria assumido “um traço humano” (HORKHEIMER, 1985, p. 288).

Segundo Horkheimer, no liberalismo, o cidadão podia desenvolver suas potencialidades dentro de certos limites, portanto, “em certo sentido seu destino era o resultado de seus próprios atos”. Segundo a interpretação que Horkheimer faz da teoria liberal frente ao período de capitalismo avançado, o liberalismo reivindicava estender a todos

a “liberdade” e a “justiça”. (HORKHEIMER, 2015, p.3). O escamoteamento da questão colonial (retomada mais tarde por outros integrantes da teoria crítica) não poderia estar mais clara! As cláusulas de exclusão inerentes ao liberalismo e à expansão do mercado capitalista são ignoradas. Segundo Losurdo (2020, p. 20): “Na tradição liberal a teorização ou a celebração da liberdade avança a par e passo com a enunciação de cláusulas de exclusão, pelo que a liberdade em última análise acaba por se configurar como privilégio.”

Para o filósofo crítico, a única esfera a qual restaria alguma força de resistência que não sucumbisse ao “assalto de padrões coletivos” estaria somente “dentro do homem”. Em outras palavras, estaria na esfera da “cidadela interior” (Isaiah Berlin) e, portanto, na esfera da liberdade negativa que visa a “autorrealização absoluta”. Mais especificamente, não no indivíduo como “membro de grupos sociais”, pelo contrário, no indivíduo solipsista, “na medida em que é deixado sozinho” (HORKHEIMER, 2015, p. 156)

É para a inadequação do marxismo que aponta Horkheimer. Para o teórico crítico: “A doutrina de Marx e Engels, que continua imprescindível para o entendimento da dinâmica social, já não é suficiente para explicar o desenvolvimento interno e as relações externas das nações” (HORKHEIMER, 2015, p. 2). Segundo Postone, ao considerar que o capitalismo de Estado superou as contradições do capitalismo, Horkheimer “acabou por perceber a inadequação do marxismo tradicional como uma teoria histórica da emancipação” (POSTONE *apud.* RUSH, 2008, p. 229).

Segundo Silva, a respeito das interpretações “tradicionais” ou “conservadoras” de Horkheimer, a teoria dos *Rackets* lhe pareceu “a principal crítica sustentável a Horkheimer, que ultrapassa certos simplismos muito frequentes nas críticas feitas ao pensamento dos teóricos de Frankfurt, e que explica de maneira plausível o pessimismo característico de seus últimos escritos” (SILVA, 2011, p. 27). Pretende-se adicionar nesta dissertação dois outros pontos passíveis de críticas que podem ser identificados na filosofia de Horkheimer: a concepção de “Estado autoritário” ou “totalitário” juntamente a pouca ou nenhuma atenção à questão colonial (e racial). Isso levou o filósofo à incompreensão de que “o que está em jogo” no conflito entre nazismo e comunismo “é o conflito entre colonialismo e escravismo, de um lado, e anticolonialismo e antiescravismo, do outro” (LOSURDO, 2018 p. 90). Essa incompreensão levou à capitulação frente às “coordenadas básicas da democracia liberal”, que se traduz na dicotomia infecunda, falseadora e paralisante entre democracia *versus* totalitarismo (ZIZEK, 2013, p. 8). Neste sentido, é esclarecedor a seguinte passagem de Gianni Fresu:

Segundo Losurdo, entre os seus muitos significados, a Revolução Russa representou um ponto de virada na história mundial, principalmente por seu conteúdo e ensejo anticolonial. E é aqui, exatamente nesta altura, que se destaca a distinção entre o marxismo “oriental” e o marxismo “ocidental” que sucedeu a Marx. Não foi por acaso que a incompreensão, a subestimação ou o paternalismo em relação a questão colonial (e, no seu interior, à centralidade da questão agrária) produziu leituras contraditórias, o que explica grande parte da subalternidade ideológica, da incapacidade de ação e da marginalidade da esquerda nos países de capitalismo avançado (FRESU, 2022, p. 11).

Duarte faz um comentário interessante quanto à ausência de uma visão na filosofia de Horkheimer capaz de superar seriamente o capitalismo monopolista sem recair em uma das outras variantes do Estado autoritário ou “totalitário”. Essa ausência de uma visão positiva capaz de superar o capitalismo, que foi identificada por Duarte, é vista por Chambers justamente como uma plataforma política que foi chamada de “retraimento engajado” (CHAMBERS *apud.* RUSH, 2008, p. 268).

Mas se não se entrevê a possibilidade de derrota dessas quadrilhas pela ação política de grupos organizados da sociedade civil, da parte do Estado ainda não corrompida etc, qualquer atitude crítica parece ser ociosa. A isso, segundo Rafael Silva, teria tendido Horkheimer, e exatamente aí se encontra o “desmoronamento” da sua versão da Teoria Crítica. (DUARTE *apud.* SILVA, 2011, p. 15).

Se os *Rackets* são grupos organizados que buscam tomar e conservar o poder, qualquer outro grupo organizado que tente impedir a dominação total do outro grupo adversário acabaria padecendo da mesma “doença da razão” e da dominação, tornando-se também um *racket* que intenta tomar e conservar o poder. Desta perspectiva, pouco importa a vitória da Rússia e dos Aliados sobre o Eixo. Essa concepção não leva em conta a diferença entre a agressão dos dominadores e a reação dos oprimidos, condenando os últimos a serem “iguais” a seus agressores, principalmente quando chegam a exercer o poder, como no caso da Rússia Soviética. Os opostos se igualam em determinados momentos, assim como pretendido pela “teoria da ferradura”, cuja imagem nos remete às duas pontas extremas da ferradura que se aproximam, quase se tocando.

Como bem expressou Chiarello, segundo o pensamento de Horkheimer neste período: “(...) a afirmação do bem, não se distingue, em verdade, do mal. O pano de fundo desse processo em que a oposição sem meio-termo reverte-se em seu contrário é o do sofrimento, da dominação: o positivo e o negativo são um só e ambos são o horror. (...) Os extremos são

assim igualmente o horror, e contudo é praticamente inevitável escapar deles” (CHIARELLO, 2001, p. 183,184). Segundo Horkheimer:

Ajudar o avanço da burocracia totalitária da esquerda, quaisquer que sejam os argumentos empregados, é pseudo-revolucionário; a inclinação para o terrorismo de direita é pseudo-conservador. Como prova a história recente, ambas as tendências são mais semelhantes entre si do que as ideias que elas invocam. Por outro lado, o verdadeiro conservadorismo, que leva realmente a sério a tradição cultural, não simplesmente por negá-la mas por anulá-la, está mais próximo da mentalidade revolucionária do que do radicalismo de direita que lhe prepara o fim (...) É direito e obrigação de cada ser pensante medir pelo seu próprio conceito o chamado mundo livre, encará-lo criticamente e, apesar disso, firmar-se em suas ideias, defendê-las contra fascismos hitleristas, stalinistas ou de outra espécie. Não obstante o funesto potencial, apesar de toda a injustiça tanto no seu interior como no seu exterior, ela ainda representa uma ilha, no espaço e no tempo, cujo desaparecimento no oceano da força ditatorial significaria também o fim da cultura à qual a teoria crítica ainda pertence (HORKHEIMER, 2015, p. 4)

A obstinação de permanecer apenas na crítica negativa sem apresentar solução para a aporia entre a civilização e a barbárie leva à equiparação acrítica dos extremos no qual figuras como Hitler e Stalin são igualadas e comparadas sem qualquer suspeita e aprofundamento. Contudo, inevitavelmente, essa negatividade aliada a categoria de “totalitarismo” parece nos levar à inércia e ao conformismo, bem como, ao beco sem saída do “grande Hotel abismo”. Isso porque quaisquer “projetos políticos que visam desafiar seriamente a ordem existente” serão inevitavelmente suspeitos e desencorajados porque levariam “necessariamente à um novo *gulag!*”. Muito dos argumentos do pós-modernismo já se encontravam na *Dialética do Esclarecimento*, especialmente a valorização do indivíduo em sua solitude, a salvo das coletividades, e na noção de que “o totalitarismo político é fundamentado no fechamento metafísico falocêntrico” e a única maneira de evitar consequências totalitárias seria justamente “insistir na lacuna radical, na abertura, no deslocamento, que jamais pode ser encerrada dentro de um edifício ontológico aberto” (ZIZEK, 2013, p. 8):

É interessante notar aqui que até mesmo a resposta filosófica “crítica” dominante ao liberalismo hegemônico, a da esquerda desconstrucionista pós-moderna, baseia-se na categoria de “totalitarismo” (...) O totalitarismo é elevado, portanto, ao nível de confusão ontológica; é concebido como um tipo de paralogismo kantiano da pura razão política, uma “ilusão transcendental” inevitável que ocorre quando uma ordem política positiva é diretamente identificada, em um curto-circuito ilegítimo, com a impossível alteração da justiça – *qualquer* posicionamento que não endosse o mantra da contingência/deslocamento/finitude é considerado potencialmente “totalitário” (...) A racionalidade como tal tem uma péssima reputação hoje

em dia: os defensores da Nova Era a condenam como um pensamento cartesiano mecanicista/discursivo (...) (ZIZEK, 2013, p. 10).

A sociedade em transição do capitalismo “liberal” para o “capitalismo de Estado” influenciou profundamente a mudança de paradigma no pensamento de Horkheimer. Segundo ele, após o final da guerra, a sociedade se encontra em uma nova fase. A característica marcante do capitalismo de Estado é que “o empresariado, as associações, os comitês; a situação material dos dependentes suscitam tendências políticas e psicológicas diferentes das do antigo proletário. Indivíduo e classe tornam-se integrados” (HORKHEIMER, 2015, p. 4). A partir de 1940, a ideia do planejamento racional da sociedade será renegada, sofrerá uma reorientação rumo a uma crítica do esclarecimento moderno, em vista não da abolição da racionalidade, mas do seu reavivamento crítico que, contudo, não parece concretizar-se. A partir deste período, o autor passará a considerar a planificação econômica como parte da sociedade totalmente administrada que inibe justamente o lado objetivo da razão:

O planejamento central e total que representou um novo estágio de liberdade no marxismo ortodoxo, e mesmo na teoria crítica de 1930, era agora apresentado por Horkheimer como a ferramenta das políticas autoritárias, como o novo “fetiche”. O controle do homem sobre a natureza, outro pressuposto clássico do marxismo, originalmente não contestado pela teoria crítica, era segundo Horkheimer em 1940 necessariamente o material da nova ideologia. Aqui temos os inícios da “crítica da razão instrumental” que Adorno e Horkheimer eventualmente desvelam como uma filosofia especulativa da história. (PICCONE, 1978, p. 29).

No capitalismo tardio o indivíduo perde sua função e restringe-se apenas à autopreservação. Para Horkheimer (2015, p. 143), a máquina ejetou o piloto e correu cegamente pelo espaço. “A razão é agora *ancilla administrationis* (...)” (REALE, 2006, p.497). Uma tese bastante aceita entre os teóricos críticos postula que a civilização gera a anticivilização. Essa tese foi expandida e reinterpretada pelos filósofos do *Instituto de Pesquisa Social*. Sua origem está fundamentada na teoria das pulsões da psicanálise freudiana, segundo a qual o homem possui duas pulsões em conflito: *Eros* e *Tanatos*, pulsão de vida e pulsão de morte.

Para a interpretação de Piccone, o uso que Horkheimer e Adorno deram para a psicanálise na tentativa de “resgatar a filosofia marxista da história das ruínas teóricas de ‘História e consciência de Classe’ (...) destruiu a dialética e eventualmente resultou na Dialética do Esclarecimento, que constitui a maior revisão de longo alcance precisamente da

filosofia marxista da história que intencionava preservar”. A partir da assimilação crítica da psicanálise de Freud, os teóricos frankfurtianos pretendiam explicar “o colapso da oposição proletária” (PICCONE 1978, p. 13-14) frente à ascensão do Nacional-Socialismo. Joel Whitebook observou que Freud foi uma das pedras fundamentais da teoria crítica e que inúmeras vezes “os teóricos críticos voltaram-se para a psicanálise” no intuito de corrigir aquilo que consideravam “uma deficiência na teoria marxista, a saber, sua redução do reino psicológico a fatores socioeconômicos” (WHITEBOOK *apud.* RUSH, 2008, p. 105). Já Petry considera a apropriação heterodoxa de Horkheimer da psicanálise algo que vai além da própria psicanálise:

O argumento de Horkheimer, ainda que em grande parte se baseie nos pressupostos da teoria psicanalítica, vai além deles ao mostrar como o mecanismo de repressão dos impulsos, que está na base da organização da sociedade, se entrelaça com o movimento pelo qual passa o conceito de razão e que se configura de um modo especial no contexto da sociedade burguesa, como função da autopreservação ou autoconservação. (PETRY, 2013, p. 34).

Apesar de todas as críticas de Horkheimer ao materialismo mecanicista e ortodoxo, em 1930 ainda não podíamos falar de um rompimento com o marxismo, como seria possível a partir de 1940. Nesse período, o autor ainda buscava uma interpretação do fascismo de um ponto de vista marxista: “Horkheimer desde o início não aceitou a ciência epistemológica crua da ortodoxia Social Democrata e Comunista, mas isso não deve nos levar a postular uma ruptura já implícita com o marxismo”. No período do materialismo interdisciplinar, apesar dos traços pessimistas, das críticas ao materialismo ortodoxo e mecanicista, não se pode negar uma atitude “ainda simpática à União Soviética. Portanto, a virada de sua teoria política no período de 1937-40 não pode ser minimizada” (PICCONE, 1978, p.23-26).

Segundo a concepção de Whitebook, que vai pelo mesmo caminho de Piccone, apesar do pensamento de Horkheimer sempre haver sido idiossincrático e heterodoxo, antes do anos 40 o seu trabalho permanecia “dentro de uma estrutura marxista e, portanto, dentro de uma tradição iluminista, na medida em que procuravam oferecer explicações racionais dos fenômenos que investigavam, explicando-as segundo as condições materiais (...)”. Já de 1940 em diante, Whitebook também identifica uma mudança fundamental nos rumos da teoria crítica, segundo a qual não se pretende mais um estado racionalmente planejado, pois ele agora se identifica com o totalitarismo e o mundo administrado, mas sim uma teoria “não racional”:

(...) 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. (WHITEBOOK, *apud.* RUSH, 2008, p. 108).

No período de 1930, Horkheimer ainda não considerava que toda autoridade fosse regressiva. Para ele a dominação técnica da natureza ainda possuía um caráter progressista e necessário. Apenas sua aplicação a outros homens seria perigosa. Horkheimer indicava que “a autoridade que aumenta a produção é também progressiva” (PICCONE, 1978, p. 26). Está claro que sua visão da ciência e da técnica, no período do materialismo interdisciplinar, ainda não era categoricamente negativa. Como demonstrado no primeiro capítulo, a teoria crítica não abdica completamente da teoria tradicional, pelo contrário, segundo Horkheimer em 1937, o futuro da humanidade dependeria da "existência do comportamento crítico que abriga em si elementos da teoria tradicional (...)" (HORKHEIMER, 1983, p. 154).

As pesquisas e dados empíricos foram de extrema necessidade para a filosofia e o materialismo interdisciplinar de Horkheimer. Em 1930 o filósofo crítico ainda não falava de uma “doença” da razão que tendia a dominar tudo, mesmo nos casos em que a produção estivesse dirigida à vida da coletividade e satisfizesse as exigências dos indivíduos e não fosse subordinada a interesses particulares e conflitivos. Para ele, os problemas da República de Weimar não se baseavam na “limitação do potencial técnico”, como ocorreu em épocas passadas, mas sim no que considerou “condições inadequadas de produção atual”. Segundo Horkheimer, nesta época, os meios empregados para o domínio da natureza foram restringidos devido ao fato de que esses meios físicos e intelectuais de dominar a natureza estavam “subordinados a interesses particulares e conflitivos” (HORKHEIMER, 1983, p. 134). Em suma, estavam subordinados à lógica do capital.

O desemprego, as crises econômicas, a militarização, os governos terroristas e o estado em que se encontram as massas, tal como os produtores vivenciam a toda instante, não se baseiam de forma alguma na limitação do potencial técnico, como poderia ter ocorrido em épocas anteriores, mas sim nas condições inadequadas da produção atual. O emprego de todos os meios físicos e intelectuais de domínio da natureza é impedido pelo fato de esses meios, nas relações dominantes, estarem subordinados a interesses particulares e conflitivos. A produção não está dirigida à vida da coletividade nem satisfaz às exigências dos indivíduos, mas está orientada à exigência de poder de indivíduos e se encarrega também da penúria na vida da coletividade. Isso resultou inevitavelmente da aplicação, dentro do sistema de propriedade dominante, do princípio progressista de que é

suficiente que os indivíduos se preocupem apenas consigo mesmo (HORKHEIMER, 1983, p. 134).

Por outro lado, sua concepção e avaliação da ciência e da técnica a partir do exílio, no período de 1940, era de que estas formariam as bases da “dimensão necessariamente autoritária do plano central de uma nova sociedade socialista (...) A autoridade é aqui justificada pelo ‘progresso histórico’ e se a União Soviética não é especificamente mencionada podemos remeter esse fato à cautela de Horkheimer no exílio francês e mais tarde no americano”. (PICCONE, 1978, p. 26). Nesse período, a concepção da razão como uma doença que serve fundamentalmente à dominação prevalece, ainda que a produção estivesse devidamente orientada para a vida da coletividade.

No exílio, o teórico crítico considera que a dominação da natureza pressupõe necessariamente a dominação do homem pelo homem. Portanto, os processos de modernização e progresso – indispensáveis para a vitória de uma Rússia antes atrasada e feudal, enfraquecida por uma “guerra civil”, sobre a moderna *Wehrmacht* de Hitler – são vistos com desconfiança. Para Whitebook, a renúncia à natureza interior em prol da autopreservação acaba resultando na reificação de si mesmo: “Um preço deve ser pago pela sobrevivência de Ulisses, isto é, pela vitória sobre os perigos postos pela natureza externa”, assim como, um preço deve ser pago pelo desenvolvimento técnico. O preço, segundo Whitebook, é a “reificação do próprio eu” (WHITEBOOK, *apud.* RUSH, 2008, p. 109).

Adorno e Horkheimer vão considerar que o pensamento que não se detém reflexivamente frente ao progresso regride à mitologia. Segundo Horkheimer, a principal lição de um dos grandes filósofos do Esclarecimento, Immanuel Kant, foi que: “Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 33). Nessa frase os teóricos críticos nos remetem ao dualismo kantiano entre fenômeno e *noumenon* (coisa-em-si). Os filósofos românticos e críticos do projeto iluminista do século XIX também lhe servem de referência e inspiração.

Horkheimer, assim como Friedrich Nietzsche, perceberam no “homem ativo” e no “homem prático” da modernidade o prenúncio de uma nova barbárie. Horkheimer, no seu período tardio, considerou que: “os filósofos fizeram as pazes com o mundo, enquanto que em outro tempo estar em desunião com ele fazia parte da essência da filosofia. Schopenhauer e Nietzsche, descendentes da grande filosofia, anteciparam em suas vidas a nova solidão do

pensador” (HORKHEIMER, 1970, p. 123). Por outro lado, há o “homem ativo” e “prático”, o homem que “prenuncia a nova barbárie”, na visão de Nietzsche.

Apesar de referências positivas a Nietzsche em alguns de seus escritos de juventude, Horkheimer era, predominantemente, hostil à Nietzsche desde suas novelas de juventude e peças até *Dämmerung* (...) A contínua rejeição de Horkheimer à posição de Nietzsche aparece claramente em *Dämmerung*, em aforismos como “A respeito do ressentimento” ou “Nietzsche e o prolerariado”. Como se torna claro em suas cartas, Horkheimer estudou Nietzsche mais cuidadosamente nos anos seguintes (...) desde então Horkheimer passou a ver Nietzsche como um dos críticos mais perspicazes da moral idealista, ainda que as bases dessa crítica sejam insatisfatórias para Horkheimer. Assim, ao invés de simplesmente rejeitar o conceito de ressentimento de Nietzsche como ideologia elitista, Horkheimer forneceu, através de suas análises dos mecanismos subjacentes à antropologia burguesa, uma explicação materialista do mesmo fenômeno. Horkheimer agora louva Nietzsche por sua própria análise acurada do ressentimento, mesmo que ele tenha falhado em identificar suas raízes histórico-sociais ou a possibilidade concreta de eclipsar seus efeitos perigosos através da mudança política. Essa avaliação mais apreciativa – e dialética – de Nietzsche permaneceria intacta ao longo da Dialética do Esclarecimento e nos escritos de Horkheimer no pós-guerra. (ABROMEIT, 2011, p. 281).

No caso da época de Nietzsche, seu aristocratismos agia contra os homens ativos e coletividades de sua época, como os jacobinos da Revolução Francesa e, conseqüentemente, contra os chamados “jacobinos negros” que se libertaram da situação de escravidão no Haiti sob a liderança de Toussaint Louverture. Para Horkheimer, tanto em “Egoísmo e movimentos de Libertação” quanto no “Estado Autoritário” de 1942, a revolução francesa continha já os germes do “totalitarismo”, ainda que tenha colaborado para a libertação nacional dos negros e escravos no Haiti. O teórico crítico faz uma análise segundo a qual, Jesus o *sansculotte*⁴⁵ já denunciava o “Cristo Nórdico”. Devido a seus comentários sobre a revolução francesa, podemos a partir de uma frase do próprio autor, compreender qual seria a avaliação de Horkheimer sobre a revolução haitiana que se seguiu à francesa. No *Eclipse da razão* o filósofo argumenta que: “Quando lhes é dada carta branca, suas ações são tão deformadas e terríveis como os excessos de escravos que se tornaram tiranos. O poder é algo que eles realmente respeitam e, portanto, buscam emular” (HORKHEIMER, 2015, p. 134).

⁴⁵ Eram pessoas comuns, pequenos comerciantes, artesãos, assalariados, camponeses e mendigos da França que recusavam a tradição aristocrática de usar *culottes* (por tanto, conhecidos como os “sem *culottes*”). Eram a base de apoio dos jacobinos sob os quais foram implementadas políticas radicais a partir do aparelho de Estado, especialmente no chamado “período do terror” entre 1793-1795, que levou a perseguições políticas, perda de apoio popular e conseqüentemente ao isolamento de Robespierre, o que ocasionou o *Thermidor*: o fim das conquistas da revolução como a independência das colônias, especialmente no Haiti.

Novamente chegamos ao ponto limite no qual os dois opostos, senhores tiranos e escravos, igualam-se para Horkheimer.

O filósofo crítico, na sua avaliação da revolução Francesa, parece desconsiderar completamente o papel desta na libertação das colônias da América Central, como no caso da revolta dos escravos no Haiti e Cuba: “de acordo com sua tendência ela [Revolução Francesa] era totalitária (...) Sob os jacobinos, o capitalismo de estado não passou de seu sangrento começo” (HORKHEIMER, 2006, p. 43). Por outro lado, nenhuma palavra quanto ao processo de independência americana, no qual a escravidão era legal em todas as Treze colônias. De 1789 a 1877, a maioria dos presidentes Norte Americanos possuíam escravos. Tampouco é feita qualquer consideração quanto à famosa “marcha para o oeste”, responsável por dizimar os povos originários da região. É deixada de fora qualquer menção ao apartheid no sul dos Estados Unidos, no período Jim Crow, que vigorou até 1960!

Não. O prenúncio do “cristo Nordico” é identificado pelo filósofo na Revolução Francesa, cuja ala radical antiaristocrática, apesar dos erros históricos aos quais todo processo revolucionário real está sujeito, inspiraram revoluções anticoloniais e líderes da libertação nacional como Toussaint L'Ouverture no Haiti. Isso se deve ao fato de que, segundo Horkheimer (2006, p.43) e sua teoria do capitalismo de Estado, o partido jacobino havia encarnado características identificadas por Pollock e por Horkheimer aos Estados autoritários de seu tempo: o “Capitalismo de Estado” (EUA) ou o “Socialismo de Mercado” (URSS) e, por último, o Estado autoritário misto, representado pelo partido Nacional Socialismo alemão.

O autoritarismo da sociedade contemporânea de Horkheimer é constituído pela monopolização capitalista e “permite reconhecer no estado totalitário” três variantes distintas, sendo elas o “capitalismo de estado” o “socialismo de estado” e sua versão parcial ou mista como o Nacional Socialismo (ECHEVERRÍA *apud.* HORKHEIMER 2006, p. 18). O apresentador do prefácio de “Estado Autoritário”, Bolívar Echeverría (2006, p. 13) esclarece que: “Segundo Horkheimer, o estado autoritário propriamente moderno aparece com a revolução francesa e o faz, paradoxalmente, como resultado de uma resistência contra o autoritarismo capitalista da sociedade” (ECHEVERRÍA, *apud.* HORKHEIMER, 2006, p. 13, 42-43). Novamente sobrevém a imagem da ferradura, na qual os dois extremos encontram-se. Assim, na tentativa de emancipação, acaba-se caindo inevitavelmente na dominação total:

Na era burguesa, o caminho para o estado autoritário já estava traçado desde sempre nos partidos radicais. A história posterior se apresenta condensada

na revolução francesa (...) Estava reunido na direção do partido jacobino as funções de administração e governo. O Estado regulava a economia. A comunidade popular se impunha em todas as formas de vida por meio da fraternidade e da denúncia. A riqueza chegou-se a considerar quase como ilegal. Robespierre e os seus planejaram inclusive expropriar o inimigo interno, e a ira popular bem dirigida formava parte da maquinaria política (HORKHEIMER, 2006, p. 42,43).

Contra esses homens ativos e militantes da Revolução Francesa, Nietzsche “o rebelde aristocrático”, assim como Horkheimer irão desferir contundentes críticas: “Essa agitação se torna tão grande que a cultura superior já não pode amadurecer seus frutos; é como se as estações do ano se seguissem com demasiada rapidez. Por falta de tranquilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. Em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os intranquilos, valeram tanto”. A filosofia de Nietzsche, sua crítica à razão e aos movimentos sociais da época, exerceu inegavelmente influência na crítica da razão de Horkheimer em 1940. Exemplo disso são alguns aforismos presentes em *Humano demasiado humano*. O aforismo 283, 284 e 285 são expressão inequívoca da crítica ao homem ativo e o elogio do *otium* (ócio): para o filósofo do martelo, a atividade do homem de ação, para sua infelicidade é “quase sempre um pouco irracional (...) os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica” (NIETZSCHE, 2000 p. 109).

É tendência nas formulações de Horkheimer igualar e correlacionar os opostos. Essa discussão é popularmente conhecida como “teoria da ferradura”. Suas consequências reducionistas estão presentes em “O Estado Autoritário”, mas vão se prolongar em outros escritos, como por exemplo, em “A Filosofia como Crítica da Cultura” de 1958, dentre outros. Contudo, esse tipo de abordagem que equipara comunismo soviético e nazismo, parte do ponto de vista privilegiado e vencedor da democracia liberal ocidental. Ela é prática comum entre as ciências humanas no período do pós-guerra. Um exemplo é a Alemanha Oriental (República Democrática Alemã) cuja história, segundo Green e La Motte, sofre uma falsificação sob a égide da categoria de “totalitarismo” e da narrativa dos vencedores:

Desde a reunificação, e por estímulo das instituições alemãs, toda a experiência da RDA foi predominantemente interpretada pela maioria dos escritores e historiadores ocidentais como de um “totalitarismo” equiparável à ditadura nazista; os dois elementos são, de fato, frequentemente colocados juntos e condenados como “os dois períodos totalitários” da história alemã. Ao longo das duas décadas desde a morte da RDA, muitos dos que viviam no país passaram a reconhecer e a lamentar que as conquistas sociais genuínas de que desfrutavam tenham sido desmanteladas. Não é de se admirar que muitos alemães orientais não sintam que houve uma unificação

de dois Estados, mas que eles foram dominados e tratados como uma colônia do Ocidente (GREEN e MOTTE, 2022, p. 185).

É difícil argumentar que Horkheimer estava em desacordo com essa dominação do Ocidente sobre o Oriente. Existem passagens referentes à 1962 que afirmam categoricamente que, se tivesse que determinar aquilo que os enviados do Ocidente deveriam transmitir aos outros povos, eles deveriam implantar e difundir a liberdade nos povos estrangeiros do mundo. Deveria ser transmitida a partir do ocidente “a imagem do homem que possui um critério próprio, do homem que em tudo respeita o ser humano, e que odeia a injustiça e a opressão: a gesticulação da liberdade” (HORKHEIMER, 1972, p. 18). Em suma, deveria ser implantado e difundido no resto do mundo o modelo liberal, a imagem ilusória e unidimensional do homem ocidental que antes era negada na *Dialética do Esclarecimento*. Contudo, a propaganda do regime ocidental e o canto da Sereia da Guerra Fria parecem ter chegado aos ouvidos do velho Horkheimer. Incontáveis foram as intervenções dos EUA em outros países⁴⁶ (incluindo Brasil e América Latina), sempre apoiando regimes ditatoriais, conservadores e anticomunistas, tudo em nome da “gesticulação da liberdade”! Segundo Silva Neto (2003, p. 127):

Com o ideal do livre mercado, o liberalismo clássico forneceu certamente as condições para o desenvolvimento dos indivíduos e das nações, no entanto, contraditoriamente, a realidade mostra que não há no capitalismo liberal nenhum livre mercado, mas sim uma batalha feroz entre desiguais. É o que se percebe no mercado internacional, onde países tornam-se cada vez mais ricos às expensas daqueles países menos organizados. Esta lógica parece inescapável – quando um desses países se atreve a enfrentar os senhores do mercado, ele é imediatamente denunciado por sua suposta violação ao convívio mundial e é imposto a punições severas em nome da democracia e da liberdade.

Apesar das diferenças históricas gritantes entre o projeto eugenista e imperialista do nazifascismo – que visava colonizar os povos do leste – e o comunismo soviético, onde em 1936 se aprovou uma nova constituição que em termos raciais e étnicos era mais avançada que a dos EUA. País que admitia, até 1964, as “Leis Jim Crow”, criadas para impor a segregação racial no sul do país da “liberdade”. A nova constituição da Rússia soviética não apenas vai se contrapor e negar enfaticamente no âmbito jurídico as ideias fundamentais

46 À esse respeito ler “As Balas de Washington: A história da CIA, golpes e assassinatos”, escrito pelo diretor do Instituto de Pesquisa Tricontinental Vijay Prashad.

defendidas pelo nazismo quanto a superioridade racial fundada na pseudociência da eugénica, mas chega até mesmo a criminalizar o racismo!⁴⁷ (JONES ; LANDI, 2020, p. 48).

Vale mencionar, em prol uma contextualização histórica e exemplo prático que, mais tarde em 1960, no período da Guerra Fria, na Alemanha Ocidental (ocupada pelos Aliados), nazistas importantes foram reintegrados ao novo Estado “liberal-democrático” do governo títere dos EUA: “muitos nazistas e criminosos de guerra altamente condecorados ocupavam cargos de liderança estatal na Alemanha Ocidental”. Ambos historiadores da República Democrática Alemã (RDA) apontaram para o fato de que, no ocidente “muitos líderes nazistas simplesmente vestiram as novas roupas ‘democráticas’ e continuaram a ocupar ou reocupar posições influentes”. Segundo eles, os EUA tiveram um importante papel na tentativa de “interromper qualquer tentativa de levar os nazistas a julgamento porque estavam determinados a se concentrar em sua cruzada anticomunista. Sentia-se que uma perseguição contínua aos nazistas prejudicaria esse objetivo e alienaria seu aliado alemão vital” (GREEN ; MOTTE, 2022, p. 30-31). Mais do que evitar o julgamento e condenação de líderes nazistas e criminosos de guerra, os EUA recrutaram nazistas do alto escalão que possuíam um conhecimento detalhado sobre a URSS, vejamos:

O ex-Chefe de Segurança de Hitler no Fronte Oriental, Major Reinhard Gehlen, foi recrutado em 1946 pelos EUA em grande parte por causa de seu conhecimento detalhado da União Soviética e das atividades comunistas. Gehlen ofereceu aos Estados Unidos seus arquivos de inteligência e sua rede de contatos em troca de sua liberdade e a de seus colegas (...) Este grupo logo adquiriu o apelido de “Organização Gehlen”. Quando a “Cortina de Ferro” foi traçada em 1946, deixando os aliados ocidentais praticamente sem fontes de inteligência na Europa Oriental, o vasto estoque de conhecimento de Gehlen o tornou muito valioso (GREEN ; MOTTE, 2022, p. 126).

A avaliação de Horkheimer, segundo a qual haveria uma linha que leva do capitalismo de Estado e do totalitarismo da Revolução Francesa até a Revolução Russa, funda-se nas consequências do pessimismo e da radical crítica da razão e do progresso empreendidas pelo autor. Dessa crítica ferina não escapam sequer os “países atrasados” e “outrora colônias” do terceiro mundo, tampouco seus movimentos de libertação nacional ou

⁴⁷Texto integral da Constituição Soviética de 1936: <https://www.marxists.org/portugues/stalin/biografia/ludwig/constituicao.htm>

“Artigo 123 — Direitos iguais para todos os cidadãos da URSS, independentemente de sua nacionalidade ou raça, em todas as esferas do Estado, seja economicamente, na vida cultural, social ou política, constituem lei irrevogável. Qualquer limitação direta ou indireta desses direitos ou inversamente, qualquer estabelecimento de privilégios, direta ou indiretamente por causa de sua raça ou nacionalidade, assim como qualquer propaganda de exclusividade nacional ou racial, de ódio ou desprezo serão punidos pela lei.”

mesmo o movimento negro em prol dos direitos civis nos Estados Unidos. Este último foi considerado pelo teórico crítico como um “terrorismo dos ativistas negros” perpetrado contra outros negros. Esse terrorismo, segundo ele, seria “muito mais forte do que se crê”, levando à conclusão de que o “negro médio” teme mais aos negros militantes do que aos brancos (HORKHEIMER, 1976, p. 69). O que não é coincidência, pois, no continente Africano, as lutas por libertação nacional receberam uma forte influência do “marxismo vulgar/mecanicista” ou em outras palavras, do marxismo-leninismo⁴⁸ e da Terceira Internacional Comunista⁴⁹, assim como os movimentos negros nos EUA, especialmente o Partido dos Panteras Negras. Vejamos como Horkheimer se manifesta, através da defesa do indivíduo e dos modos de ser utilizando a “teoria” da ferradura e igualando as intenções de Stalin e Hitler, em “A filosofia como crítica da Cultura”:

Já Hitler e Stalin queriam, à viva força, dar seguimento, nos países mais desenvolvidos, a um funcionamento da indústria que não fosse estorvado por qualquer resíduo. O nacional socialismo e o comunismo pretendiam apagar os últimos vestígios de modos de ser, não implantados disciplinarmente; e o nacionalismo dos países atrasados corresponde atualmente ao mesmo impulso em direção a uma furiosa industrialização em direção ao armamento e ao metamorfoseador aparelho policial e de propaganda que tende para a dominação (...) as elites e os astutos caudilhos dos povos afro-asiáticos extraem suas forças da indomável vontade de produzir os seus próprios milagres econômicos, e as massas marcham ao seu lado, pela mesma razão. (HORKHEIMER, 1970, p. 129, 130)

Horkheimer parece não estabelecer qualquer linha de demarcação e acaba por confundir dois exemplares bastantes heterogêneos de nacionalismo: o nacionalismo reacionário e o nacionalismo revolucionário. Essa linha de demarcação foi estabelecida nos anos 1960 por Huey Newton, revolucionário negro contra a segregação racial Norte Americana e co-fundador dos Panteras Negras. Segundo ele, haveria dois tipos de nacionalismo, “o nacionalismo revolucionário e o nacionalismo reacionário”. O primeiro deve ser socialista, pois depende da “revolução popular”, cujo objetivo final é “o povo no poder”. Já o nacionalismo reacionário “não é socialista, e o seu objetivo final é a opressão do povo” (NEWTON *apud.* HAIDER, 2019, p. 38). Em nenhum momento é considerado por Horkheimer o apagamento da cultura e dos “modos de ser” dos povos originários, de latinos, africanos e asiáticos pelo chamado “mundo livre”. Pelo contrário! Em plena guerra do

⁴⁸ Vide o livro: Jones e Landi, 2020, *Autonomia Literária*, São Paulo, Coleção Quebrando as correntes. **Revolução Africana: uma ontologia do pensamento marxista.**

⁴⁹ Para a discussão da capilaridade da III Internacional em Ásia, África e América Latina vide o livro do diretor do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social Vijay Prashad: *A Estrela Vermelha sobre o Terceiro Mundo*.

Vietnã, em 1970, Horkheimer expressa abertamente sua capitulação à ideologia dominante, considerando que o Ocidente “civil” precisa se defender dos bárbaros do Oriente (LOSURDO, 2018, p. 92).

O teórico crítico argumenta expressamente que, “se os Estados civilizados não investissem muito dinheiro em armamento, já estaríamos há muito tempo sob o domínio daquelas potências totalitárias” (HORKHEIMER, 1976, p. 63). Em outro trecho, no prefácio da reedição dos ensaios de 1930, Horkheimer, desvinculado da questão racial e colonial, relativiza “a campanha asiática do Estados Unidos” no Vietnã, ao argumentar contra o país que enfrentava a tentativa de colonização por uma potência militar mais avançada. Contudo, para Horkheimer, são as “potências antagônicas” que realizam “ataques inimagináveis” e devem também “tomar consciência”. Ele finaliza argumentando que, a partir da sua lógica de equiparação ou equivalência de dois polos (teoria da ferradura): “Uma concordância cega com os nacionalismos que se servem de *slogans* marxistas não excede em nada a afirmação do poder do adversário” (HORKHEIMER, 2015, p.2-3).

Estamos em 1970: a guerra contra o Vietnã torna-se mais violenta do que nunca, e o seu caráter colonial e as práticas genocidas nela utilizadas são públicos. Entretanto, o maior expoente da teoria crítica não tem dúvidas: o Ocidente “civil” precisa se defender dos bárbaros do Oriente! (LOSURDO, 2018, p. 98)

Essa concepção de que “os opostos são iguais”, se suficientemente vulgarizada, desenvolve-se até as contemporâneas e errôneas noções obscurantistas de que “o nazismo é de esquerda”, “fascismo vermelho”: culminando na tese de que comunismo e nazismo são irmãos gêmeos. Segundo Horkheimer: “O Fascismo tornou-se respeitável. Estados industrialmente avançados, os chamados países desenvolvidos – para não mencionar a Rússia stalinista – não lutavam contra a Alemanha por causa de Hitler, que admitiam ser uma questão interna, mas por motivos de poder político” (HORKHEIMER, 2015, p. 2). O teórico crítico reduz toda a Guerra Patriótica contra o cerco, a invasão e a tentativa de colonização da Rússia pelos nazistas a uma mera questão de “poder político” e não uma questão essencial de sobrevivência, soberania nacional e libertação.

Assim, o filósofo parece reduzir o papel da “Rússia stalinista” na derrota de Hitler e do nacional-socialismo, o que é algo historicamente refutável, especialmente quando lembramos de batalhas decisivas como a de Leningrado e Stalingrado! Apesar das falhas, esse discurso condenatório e superficial colabora para a narrativa dos vencedores, que visam

demonizar e deslegitimar o papel soviético na derrota de Hitler e pintar ambos como “irmãos gêmeos”, dois males equivalentes, no intuito de reafirmar o realismo capitalista e sua hegemonia, entronizando definitivamente nas gerações a noção de que “não existe saída”:

Não só a democracia liberal, e especificamente sua versão estadunidense, teria se mostrado o modelo mais adequado ao mundo, como as tentativas de construir algo superior, como uma democracia socialista, levariam à maior monstruosidade da modernidade: o totalitarismo comunista, comparável ao nazismo e ao fascismo. Na realidade, o totalitarismo comunista seria até pior que o nazifascista (...) Como sabemos, para Hannah Arendt, o totalitarismo diz respeito a União Soviética e Alemanha nazista. Todo santo dia em jornais, sites de notícias, vídeos, artigos de opinião e afins alguém está comparando os “extremos”, a “extrema direita” e a “extrema esquerda”, como aspectos aparentemente antagônicos que se aproximam; adoram não só comparar o socialismo com o nazifascismo, mas até se aventurar em “teorias” como afirmar que o fascismo é de esquerda. Essa versão mais vulgar do debate, popularmente conhecida como “teoria das ferraduras”, que de teoria não tem nada, deriva de versões mais refinadas, como a do livro *As origens do totalitarismo*. (JONES ; LANDI, 2020, p. 10-46, 47).

Neste sentido, é interessante a interpretação e observação feita pelo comentador Bolívar Echeverría, na apresentação do “O Estado Autoritário” de Horkheimer, na qual o comentador sugere que: “A teoria da sociedade e do estado autoritário de Horkheimer é uma alternativa válida frente à ‘teoria do totalitarismo’ defendida por Hannah Arendt”. Teoria que inclusive, como aponta corretamente Echeverría, “prestou muitos bons serviços a historiadores ‘compreensivos do nazismo alemão’” (ECHEVERRÍA, 2006, p. 17). Por outro lado, quanto a esse ponto da teoria de Horkheimer ser uma alternativa válida à teoria do totalitarismo de Arendt, é importante ressaltar que a crítica de Horkheimer, inicialmente expondo o liberalismo ocidental como uma das variantes dos estados autoritários e, como parte do “autoritarismo estrutural da sociedade moderna”, perdurou por pouco tempo.

Tardiamente, como já mencionado, o autor tomará uma posição abertamente favorável ao Ocidente e passará a clamar pela preservação dos “bons aspectos do liberalismo” como única saída: “isto não significa para nós (..) que tenhamos que cruzar os braços, que devamos aceitar simplesmente o curso das coisas. Ao contrário, deveríamos conservar o que antes chamavam liberalismo, a autonomia do indivíduo” (HORKHEIMER, 1976, p. 65). Durante a vida de Horkheimer e após a sua morte em 1972, o liberalismo e depois o neoliberalismo foram muito bem conservados, para a felicidade de uma minoria e para a desgraça da maioria da população mundial. Segundo Abromeit, até 1939 em “Os Judeus e a Europa”, Horkheimer tinha adotado uma atitude extremamente crítica para com o

capitalismo liberal e, simultaneamente para com aqueles entre os exilados que romantizavam o capitalismo liberal, após este haver cedido lugar ao capitalismo monopolista:

Entretanto, no ‘Fim da Razão’, uma imagem muito mais positiva emerge do capitalismo liberal como um breve interlúdio na história mais abrangente da dominação centralizada. Horkheimer agora enxerga os pequenos e médios proprietários e empreendedores do capitalismo liberal do século dezanove, mais do que a burguesia pré-revolucionária, como os verdadeiros portadores da razão autônoma e julgamento crítico. Novamente aqui Horkheimer articula argumentos no “Fim da Razão” que permanecerão centrais no seu pensamento futuro. (ABROMEIT, 2011, p. 396)

A teoria da sociedade em transição do capitalismo liberal para o “capitalismo de Estado” irá influenciar profundamente a mudança de paradigma no pensamento de Horkheimer. Essa mudança de paradigma é balizada pela ruptura com o projeto materialista interdisciplinar, que implicava necessariamente a convergência da teoria e da prática, aliada a uma visão revolucionária do planejamento técnico-econômico que denunciava “a irracionalidade liberal” e apoiava uma “economia socialista planificada em oposição ao capitalismo anárquico” (HORKHEIMER, 1985, p. 149-150). Contudo, de 1940 em diante, essa ideia será aos poucos renegada e substituída pela crítica da racionalidade moderna, que irá considerar a planificação econômica, inicialmente defendida pelo autor, como parte da sociedade totalmente administrada. Assim, Horkheimer afirma em *Estado Autoritário*: “A forma mais consequente do Estado autoritário que se libertou de toda dependência em relação ao capital privado é o estatismo integral ou o socialismo estatal” (HORKHEIMER, 2006, p. 104). Essa mesma desilusão é patente quando o filósofo diz que “A revolução [Russa], que era uma profecia como a ciência, conduziu ao cárcere, à Sibéria”. (HORKHEIMER, 2006, p. 73).

Em suma, o desejo de Horkheimer, formulado ainda em 1943, de que a “esperança do proletariado” consistiria em “reconhecer e combater a configuração monopolista da sociedade que se infiltra nas próprias organizações proletárias e infesta as mentes de seus indivíduos” (HORKHEIMER, 1985, p. 149), infelizmente não se concretizou. Devido à nova e marcante conjuntura histórica que se impunha com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e seu desenvolvimento posterior em Guerra Fria (1947-1991), as concepções do materialismo interdisciplinar de Horkheimer arraigadas na racionalidade filosófica e nas especialidades científicas, no domínio da técnica e planificação econômica, irão ser profundamente abaladas e revisadas. Aqui se inicia o abandono progressivo do marxismo “heterodoxo” próprio ao autor desde 1930. Coroando todo o desenvolvimento de sua reorientação teórica em ruptura

está o texto “Teoria Crítica Ontem e Hoje”, no qual Horkheimer atribui diretamente a Marx o desenvolvimento da sociedade para “um mundo administrado totalitariamente”. Diagnóstico muito parecido com o realizado por Karl Popper em *Os inimigos da Sociedade Aberta*. Segundo o filósofo de Stuttgart: “O que Marx imaginou como socialismo é, na verdade, o mundo administrado” (HORKHEIMER, 1976, p. 59-66). Essa concepção é uma consequência de sua adoção de “uma versão modificada da tese do Capitalismo de Estado de Pollock” (ABROMEIT, 2011, p. 227).

Vejam os que diz Horkheimer, em *O Estado Autoritário*, sobre a nova época e sua estrutura social própria que, ao eliminar o mercado congelou o perigo das crises: “A economia planificada, mais adequada à época, pode melhor alimentar as massas e fazer-se alimentar melhor por elas do que o resto do mercado. A livre economia cedeu o lugar a uma nova época, dotada de uma estrutura social própria” (HORKHEIMER, 2006, p. 33). Uma nova época que possui uma estrutura social própria demanda uma nova teoria com seu arcabouço teórico-metodológico próprio, essa foi uma das razões da passagem da reorientação teórica para a ruptura de 1950 em diante.

Neste período, o filósofo alemão está lidando com o paradoxo entre a planificação racional e a liberdade (HORKHEIMER, 2006, p. 40). Como ele apontou em “Teoria Crítica Ontem e Hoje”, ele está lidando com a aporia, suscitada em Marx, entre justiça e liberdade: quanto mais justiça, menos liberdade, quanto mais liberdade, menos justiça (HORKHEIMER, 1976, p. 58-59). A reavaliação de Horkheimer feita neste importante escrito, visava descrever “como se chegou da teoria crítica de então à teoria crítica de hoje”. Ele parte então de três motivos que levaram à nova teoria crítica que, segundo a presente dissertação, rompeu com a teoria crítica de 1930. Todos eles estão relacionados a sua crítica à teoria marxiana, que se agravou a partir de 1940.

O primeiro motivo discorre sobre a falsidade da teoria de Marx que postulava que “a revolução seria o resultado de crises econômicas, cada vez mais agudas, unidas à progressiva miséria da classe trabalhadora em todos os países capitalistas”. Essa teoria é considerada falsa para Horkheimer porque “a classe trabalhadora está muito melhor agora do que nos tempos de Marx”. Como já mencionado, o capitalismo de Estado supre de forma mais eficiente as demandas e luxos das massas. Assim, obtém um efeito integrador e apaziguador ao converter “simples operários manuais em empregados com uma categoria social mais elevada e com melhor padrão de vida” (HORKHEIMER, 1976, p. 58).

O segundo motivo que levou à atualização da teoria crítica está relacionado com a escassez das crises econômicas que sob o planejamento centralizado do capitalismo de Estado

e suas variantes são “cada vez menos frequentes”, pois “em grande parte podem ser impedidas mediante intervenções de tipo econômico-político”. Em terceiro e último lugar, a crítica de Horkheimer é endereçada à oposição e aporia entre liberdade e justiça na “sociedade correta” esperada por Marx. Segundo Horkheimer, “liberdade e justiça estão tão unidas como que constituem coisas opostas; quanto mais justiça, menos liberdade (...) quanto mais liberdade há, tanto mais aquele que desenvolve suas forças e está mais preparado que o outro poderá ao final submeter o outro e, por conseguinte, haverá menos justiça (HORKHEIMER, 1976, p. 58-59). Segundo o teórico crítico:

Desde os anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial, a ideia da miséria progressiva dos operários, da qual, segundo Marx, deveria emergir a revolta, a revolução, como transição para o império da liberdade, tornou-se, durante longos períodos, abstrata e ilusória, pelo menos tão antiquada quanto às ideologias detestadas pela juventude. As condições de existência do trabalhador, assim como do funcionário, na época do Manifesto Comunista, resultado de inaudita repressão, constituem atualmente motivos de organização sindical, de discussão de grupos dominantes na economia e na política. Há muito o anseio revolucionário do proletariado passou a ser atividade imanente da sociedade, justificada pela realidade. O proletariado está integrado, pelo menos segundo a consciência subjetiva (HORKHEIMER, 2015, p. 2).

Por outro lado, Horkheimer em 1940 ainda via no fascismo o último estágio do capitalismo e, no comunismo soviético, um estágio transitório para o socialismo, apesar de seus erros, atalhos e falta de mediação (PICCONE, 1978, p. 13). Horkheimer expressa sua visão do fascismo como o último estágio do capitalismo no seu artigo “Os Judeus e a Europa”, quando diz que “o novo antisemitismo é o emissário da ordem totalitária na qual desembocou a ordem liberal. É necessário reconsiderar as tendências do capital”. Essa sua concepção aparece de maneira mais expressa na famosa frase: “Mas quem não quer falar de capitalismo deveria calar-se também sobre o fascismo”, pois este último ainda é identificado como o *modus operandi* do capitalismo liberal em crise. “Se efetivamente o fascismo surge do princípio capitalista, então não está apenas adaptado aos países “pobres” e “despossuídos”, em contraposição aos países superabundantes” (HORKHEIMER, 2012, p. 3-8), pelo contrário, o fascismo se mostra como uma tendência para reconstruir o capitalismo em larga escala sobre novas bases (PICCONE, 1978, p. 35). Horkheimer, em “Estado Autoritário”, incluiu pela primeira vez a sua crítica aberta à União Soviética.

A exigência aparentemente opositiva, de relacionar conceitos agressivos como dominação de classe e imperialismo somente a países capitalistas e

não em igual medida aos supostamente comunistas, não se encontra em menor contradição com os impulsos que desde sempre e ainda me dominam, do que os correspondentes preconceitos dos outros. O Socialismo, a ideia de uma democracia realizada conceitualmente, há muito se deturpou nos países do “Diamat” [Materialismo Dialético], para transformar-se em instrumento de manipulação, tal como a palavra cristã nos sangrentos séculos da cristandade. (HORKHEIMER, 2015, p. 2)

O teórico crítico fala de três variantes do Estado Autoritário, o de matriz alemã (nazifascismo); o de matriz Russa (socialismo de mercado) e o de matriz Norte Americana (capitalismo monopolista). É interessante e central notar que dentro dessas divisões: “o fascismo alemão não era sequer o mais simplificado e racionalizado. A ruptura com o marxismo oficial da época não poderia ser mais completa” (PICCONE, 1978, p. 31). Como já mencionado, essa linha de análise tem início com Arendt no último capítulo do seu livro *As Origens do Totalitarismo*. Segundo Fresu sobre o legado de Lenin e da Revolução Russa:

Num contexto em que comunismo e nazismo são apresentados como irmãos gêmeos, filhos da mesma degeneração (o trauma da Primeira Guerra Mundial), o protagonista da Revolução Russa é frequentemente apontado como a origem de todo fanatismo ideológico moderno. Se o século XX é considerado o século dos horrores, das ditaduras e dos totalitarismos, no centro deste quadro apocalíptico, Lênin aparece como o arquidiabo a quem são imputadas todas as calamidades de uma era sangrenta, incluindo-se o fascismo (FRESU, 2022, p. 24).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do panorama geral apresentado até aqui, torna-se visível o movimento percorrido pela trajetória intelectual de Horkheimer. A mudança de ênfase na filosofia social de Horkheimer é notável e pode ser identificada pelo desenvolvimento que vai: **a)** de uma filosofia social que buscava uma visão de totalidade histórica (Hegel) e englobava a *práxis* (Marx), bem como a interdisciplinaridade com as ciências especializadas e o planejamento racional da sociedade para **b)** uma nova teoria que é crítica do sentido da ciência na sociedade administrada, é crítica da tradição iluminista e do desequilíbrio referente à inter-relação do elemento subjetivo e objetivo da razão humana na modernidade. Essa teoria, como já mencionado, devido à aporia e falta de perspectiva futura na qual encontrou-se enredada, acabou buscando respostas e consolo na **c)** teologia negativa, no inteiramente Outro (religião

judaico-cristã) e na solidariedade universal baseada na finitude humana e na finitude de todos os seres. A teoria crítica de Horkheimer afastou-se de qualquer base materialista e aproximou-se mais do pessimismo histórico e da teologia negativa.

Apesar das críticas realizadas anteriormente ao liberalismo – críticas que alguns comentadores perceberam até mesmo como uma possível alternativa a "teoria do totalitarismo" de Arendt⁵⁰ – o que prevalecerá por fim, especialmente em meados de 1950, após o final da Segunda Guerra mundial e durante o período da Guerra Fria, é o pessimismo histórico, o conservadorismo e a nostalgia pelo “inteiramente Outro”. O filósofo crítico, bem como o marxismo ocidental como um todo, sofre da tendência a “sobrevalorizar uma capacidade negativa de permanecer em dúvida, ceticismo e incertezas - que pode bem ser uma virtude estética, mas é um vício político” (FISHER,2020, p. 149). Para Fischer, o fracasso das “formas anteriores de organização política anticapitalista não deve ser motivo de desespero”, pelo contrário, para a esquerda sair do seu imobilismo e melancolia frente à narrativa dominante do “fim da história”, para superar o seu “apego romântico à política do fracasso” e “à posição confortável de uma marginalidade derrotada” (FISHER, 2020, p. 130,131) seria preciso:

aprender a superar certos hábitos de pensamento antiestalinista. O perigo não é mais, e já não tem sido por algum tempo, o excessivo fervor dogmático da nossa parte. Ao contrário, a Esquerda pós-1968 sofre da tendência a sobrevalorizar uma capacidade negativa de permanecer em dúvida, ceticismo e incertezas – que pode bem ser uma virtude estética, mas é um vício político (FISHER, 2020, p. 149).

Portanto, por detrás da máxima tardia de Horkheimer que clamava pelo “pessimismo teórico e otimismo prático”, frase que nos remete a Gramsci, não sobra espaço real para a ação, restando apenas o pessimismo teórico. A teoria crítica de Horkheimer, com sua crítica negativa ao capitalismo avançado, parece recair num período pré-marxista no qual os filósofos buscavam apenas interpretar, mas não transformar o mundo.

Já do período de 1950 até sua morte em 1975, o autor se distancia ainda mais da tradição materialista e marxista e, conseqüentemente, da superação do hiato entre teoria e prática. Ele passa então a concentrar-se na crítica negativa da razão instrumental e, mais tarde, retoma abertamente para sua filosofia o pessimismo de Arthur Schopenhauer. Influência esta que, apesar de presente desde os primórdios da teoria crítica, – assim como

⁵⁰ Segundo o comentador Bolívar Echeverría, a teoria da sociedade e dos estados autoritários de Horkheimer era uma alternativa à “teoria do totalitarismo” de Arendt (Echeverría, 2006, p.14). Contudo, a posição de Max Horkheimer quanto aos EUA vai sendo abrandada após a derrota de Hitler e início da Guerra Fria.

Marx – é um fator decisivo que lança as bases para a virada declaradamente conservadora de sua filosofia da história. “Os dois filósofos que influenciaram decisivamente nos começos da teoria crítica foram Schopenhauer e Marx.” (HORKHEIMER, 1976, p. 55).

O que prevalecerá em 1950 é a influência do pessimismo de Schopenhauer. Horkheimer afirmou categoricamente, em “Teoria crítica ontem e hoje”, que: “O verdadeiro conservador se encontra em muitos casos, mas nem sempre, mais próximo do verdadeiro revolucionário do que do fascista, e o verdadeiro revolucionário mais próximo do verdadeiro conservador do que do que agora chamam comunismo.” (HORKHEIMER, 1976 p. 70). Agravando-se a partir de 1940, e prolongando-se até o período final da filosofia de Horkheimer, o lado pessimista da sua filosofia da história irá engolir qualquer análise social. (PICCONE, 1978, p.18).

Todas essas considerações de Horkheimer sobre a “nova teoria crítica” parecem evidenciar que a sua teoria crítica tardia sucumbiu – ainda que de maneira negativa e inconsciente, ao não apontar uma outra possibilidade concreta – à tese liberal do “fim da história”, preconizada por Francis Fukuyama. Segundo Fresu, foi justamente na passagem do século XX para o século XXI que afirmou-se a tese de que a triunfante democracia liberal supostamente seria o “auge da evolução da humanidade” que foi considerada a “forma definitiva de governo entre os homens”, “o fim da história”:

Unificado o planeta em torno dos valores ocidentais, o futuro estava destinado a viver uma nova era de paz mundial, com mais oportunidades e prosperidade para todos. Esse paradigma, que se afirmou precisamente em nome da “luta contra as ideologias”, mobilizou um imenso arsenal hegemônico destinado a impor uma única visão do mundo, fora da qual não há direito de cidadania (FRESU, 2022, p. 23).

Para Postone, essa nova configuração centralizada e burocratizada da política e da sociedade no chamado “capitalismo de Estado” foi compreendida por Horkheimer como “resultado histórico necessário do capitalismo liberal, mesmo se esta configuração negasse a ordem liberal que a gerava. Logo, não poderia haver retorno a uma economia *laissez-faire* ou, mais geralmente, uma ordem liberal”. As abordagens da teoria crítica eram diferentes das compreensões marxistas oficiais em aspectos importantes, pois “não consideravam, por exemplo, o deslocamento de uma ordem liberal centrada no mercado por uma ordem administrada, burocratizada, como um desenvolvimento inequivocamente positivo” (POSTONE *apud.* RUSH, 2008, p. 204):

Todos os teóricos envolvidos – Pollock, Horkheimer, Neumann, Kirchheimer – consideravam certos aspectos importantes da vida social, política e individual na sociedade capitalista burguesa ou liberal como sendo mais emancipadores (...) Similarmente, esses teóricos não igualavam simplesmente o indivíduo ao capitalismo e o coletivo ao socialismo. Suas abordagens implicavam que uma futura sociedade livre não poderia ser simplesmente uma continuação linear do capitalismo pós-liberal, mas deveria buscar e incorporar elementos, ainda que transformados, do passado liberal (POSTONE *apud.* RUSH, 2008, p. 205).

A despeito da impossibilidade de retorno a um estágio anterior e da impossibilidade de apontar uma saída positiva para o futuro, apesar das contradições inerentes ao capitalismo de mercado, dever-se-ia conservar aspectos importantes do sujeito liberal autônomo frente ao avanço dos coletivismos e dos Estados Autoritários, o preço disso foi o retorno a uma ênfase no individualismo que segundo Horkheimer desaparece no capitalismo de Estado. Apesar de “todos os membros da Escola de Frankfurt” concordarem que as tentativas de retornar ao liberalismo são politicamente falidas, “os membros desse círculo concentraram-se nos aspectos da sociedade capitalista liberal que eles tomaram como incrementos no processo de emancipação humana, momentos que devem ser preservados ou relembrados - para o bem de um futuro livre” (PICCONE, 1978, p. 27).

Para o historiador marxista Eric Hobsbawn, em seu livro “Revolucionários: ensaios contemporâneos” (1985), a exposição de Arendt sobre a história das revoluções é “metafísica e normativa” combinada com um “antiquado idealismo filosófico”. Essa crítica endereçada à Arendt serve perfeitamente à concepção de “capitalismo de Estado” de Horkheimer, bem como, à tentativa reducionista, revisionista e deseducadora de igualar nazismo e o comunismo soviético. O historiador conclui: “haverá leitores, sem dúvida, que acharão a obra de Hannah Arendt interessante e proveitosa, mas é improvável que entre eles se incluam os estudiosos das revoluções” (HOBSBAWM, 1985, p. 202-208).

Para Slavoj Žižek, o conceito de “totalitarismo” é visto como “um dos principais antioxidantes ideológicos”. Segundo a análise do filósofo contemporâneo, assim como o chá verde e seus antioxidantes são responsáveis por neutralizar as moléculas nocivas ao nosso corpo, o conceito de “totalitarismo” teria como uma de suas funções “*controlar os radicais livres* e, assim, ajudar o corpo social a manter sua saúde político-ideológica” (ŽIZEK, 2013, p. 7). Segundo o filósofo esloveno, a principal autoridade e referência para a perpetuação do conceito de “totalitarismo”, considerado “a principal arma do Ocidente na luta ideológica da Guerra Fria” foi Arendt, na parte final do seu livro “As Origens do Totalitarismo”.

Apesar disso, é comum que a autora alemã, prima de Walter Benjamin, seja exaltada por autores cuja “orientação básica poderia jogá-los contra Arendt”. Zizek enxergou com clareza aquilo que ele considera a “derrota teórica da esquerda”. Essa derrota resume-se no fato da esquerda (inclusive a teoria crítica tardia de Horkheimer) “ter aceito as coordenadas básicas da democracia liberal (‘democracia’ *versus* ‘totalitarismo’) e agora estar tentando definir sua (o)posição *dentro* desse espaço. A primeira coisa que devemos fazer, portanto, é quebrar sem temor esses tabus liberais. E daí se formos acusados de ‘antidemocráticos’, ‘totalitários’...” (ZIZEK, 2013, p. 8).

As críticas formuladas a Horkheimer neste subcapítulo e em outras partes da dissertação partem justamente dessa perspectiva exposta por Zizek quanto à categoria de totalitarismo. Deve-se partir da consideração de que a categoria de “totalitarismo” é um “tapa-buraco”, uma noção ideológica de controle e garantia da hegemonia liberal-democrática que “ao invés de possibilitar nosso pensamento (...) ela nos desobriga de pensar, ou nos impede ativamente de pensar” (ZIZEK, 2013, p. 8). Ao que parece, falta essa compreensão ao velho Horkheimer.

Horkheimer não apenas coloca como “irmãos gêmeos” o nazismo e o comunismo sob o “conceito guarda-chuva” de “capitalismo de Estado” de “Estado autoritário” ou de “totalitarismo”. O stuttgartiano vai mais além no escrito de 1962, intitulado “Sobre o Conceito de Liberdade”, e exalta a “gesticulação da liberdade”, como sendo própria e inerente do homem ocidental que, segundo Horkheimer (depois falar do “perigo amarelo” que representaria a China), “deveria ser capaz de implantar tal tendência [da liberdade] nos países estrangeiros”, suscitando nesses povos perdidos e inferiores “o sincero apreço pela indústria ocidental e à administração”. Em suma, o filósofo alemão fala abertamente, em plena Guerra Fria, invasão colonialista no Vietnã e durante a segregação racial nos EUA, da suposta “missão história” do Ocidente (Europa e Estados Unidos) na “difusão da liberdade no mundo” (HORKHEIMER, 1972, p. 18). Porém, historicamente a África, Ásia e a América Latina conheceram bem o real sentido prático das “intervenções humanitárias” e da difusão da “liberdade” no mundo!

Como Alain Badiou apontou no seu livro *Ética*, esse paradigma liberal dos direitos e da defesa da vítima é a base do imperialismo, da chamada “intervenção humanitária”. A missão civilizatória do imperialismo, o “fardo do homem branco”, seria defender a mera existência física de um povo. As pessoas são reduzidas a animais, excluídas da política. (HAIDER, 2019, p. 142)

Apesar das divisões feitas a respeito do “estado autoritário” entre três variantes pelo teórico crítico, Zizek é convincente quando argumenta que “é inútil tentar salvar o totalitarismo dividindo-o em subcategorias (ênfatizando a diferença entre a variedade fascista e a comunista): no momento em que aceitamos a noção de “totalitarismo”, entramos firmemente no horizonte liberal-democrático” (ZIZEK, 2013, p. 8). É para uma posição política que se reduz ao mero “retramento engajado” (CHAMBERS *apud.* RUSH, 2008, p. 268), juntamente com a proclamação infecunda de um “inteiramente Outro” abstrato, que Horkheimer se inclinará tardiamente. Contudo, uma teoria verdadeiramente crítica do século vinte e um deveria:

recusar as alegações complacentes de que as instituições políticas liberal-democráticas representam o fim da história, e devem continuar a identificar e ajudar a combater as formas pelas quais a dominação social se reproduz nas sociedades com instituições políticas liberal-democráticas (ABROMEIT, 2011, p. 15).

Uma das diferenças marcantes entre a teoria crítica de 1940 e os apontamentos tardios é que, nestes últimos, Horkheimer parece não considerar mais o fascismo como inerente ao liberalismo (HORKHEIMER, 1985, p. 143). Pelo contrário, em seu balanço geral quanto a “teoria crítica mais moderna”, ele abandona a defesa da revolução em prol de uma concepção segundo a qual o socialismo de Marx seria na verdade o mundo administrado (HORKHEIMER, 1976, p. 59-65). Novamente fascismo, socialismo e o ideal do comunismo se igualam sob algum conceito guarda-chuva, neste caso o “mundo administrado”.

O filósofo, no seu período tardio, pregou a conservação da autonomia do indivíduo e dos melhores aspectos do liberalismo. Igualou frequentemente, sem muitos argumentos, Hitler e Stalin (HORKHEIMER, 1976, p. 59-68) e a demagogia de ambos os dirigentes à suposta demagogia dos ativistas e movimentos sociais de sua época. Desfere ataques contra o movimento negro amplamente perseguido naquele período, com vários mortos e exilados, como quando faz a afirmação descabida que desconsiderou a violência policial e o abuso de poder característico da “democracia dos senhores” (*Herrenvolk democracy*) dos EUA: “O terrorismo dos negros ativistas contra os outros negros é muito mais forte do que se crê” (HORKHEIMER, 1976, p. 69). Em sua consideração desaparece a violência policial e a convivência institucional que sempre existiu com a Ku Klux Klan. Nenhuma consideração sobre a violência policial sistêmica contra os negros e ativistas, muito pelo contrário, os que

lutam pelos direitos civis são considerados terroristas radicais responsáveis por sua própria perseguição e pela perseguição dos seus semelhantes.

Após o que foi delineado ao longo da presente dissertação, afigura-se clara a reorientação teórica de 1930 à 1940 e a ruptura com a teoria crítica inicial, que se seguiu a partir de 1950. Essas concepções conservadoras de Horkheimer fundam-se: “no *credo* de que fora do capitalismo de Estado parlamentar e do liberalismo não existe qualquer humanidade. Só o *inimigo*. Portanto, a partir dessa realidade, que é pedagógica, ideológica e política, estamos dentro da órbita do pensamento conservador” (FERNANDES, 2019, p. 69).

A conclusão à que chega a presente pesquisa – ao considerar alguns pontos da fase tardia da teoria crítica de Horkheimer – não é a conclusão a favor da existência de uma “circunstancial descontinuidade”, como propôs Gonçalves (2016). A conclusão da presente pesquisa é a da existência de uma “circunstancial continuidade”, que vai desenvolver-se até uma ruptura a partir de 1950, como proposto por Silva (2011, p. 257): “seu itinerário para o pessimismo, a melancolia e a resignação”. A teoria crítica de 1930, o projeto do materialismo interdisciplinar e a postura de Horkheimer deste período são muito diferentes daquela do balanço histórico de “Teoria Crítica Ontem e Hoje”. Isso dificilmente pode ser visto como uma mera descontinuidade circunstancial, mas marca uma ruptura inegável, tanto com seus aforismos de juventude escritos entre 1926-1931, quanto também com o método do materialismo interdisciplinar.

Para encerrar com uma reflexão final a respeito do estudo do “fascismo potencial”, dirigido pelo *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*, que culminou no estudo colaborativo entre Adorno e Horkheimer, intitulado *A personalidade Autoritária*, existem valiosas considerações do sociólogo brasileiro Florestan Fernandes que argumentou que, com o fim da Segunda Guerra Mundial e o “período quente da guerra fria”, afirmou-se por parte das “tendências de autodefesa da ordem e da liberdade” uma tentativa de “confundir os regimes de transição socialista com o fascismo” (FERNANDES 2019, p.42). Afirmou-se no ocidente:

(...) uma tendência generalizada de estabelecer confusões sistemáticas, pelas quais: a) “regime autoritário” seria equivalente de “democracia forte”, e o “regime soviético” (e todas as suas variantes) podiam ser postos no mesmo saco do totalitarismo (como fazem os dois autores acima citados; e repetem vários outros cientistas políticos, que se identificam com o papel de “paladinos da liberdade” e advogados do liberalismo ou do “pluralismo”) (...) O reformismo e a revolução também desembocam na via autoritária e numa ditadura de classe que *não é equivalente ao fascismo e ao totalitarismo* por causa de seus fins, de sua duração e de sua própria história (que deve culminar na liberdade, na igualdade, na extinção do próprio regime de classes, com suas estruturas econômicas, sociais e políticas). Os

chamados teóricos do “pluralismo político” têm procurado fazer e difundir tal confusão. No entanto, seus motivos ideológicos e contrarrevolucionários são tão evidentes que nem vale a pena discutir mais a funda a questão (...) Seria correto, porém, chamá-lo [o caso russo] por isso de um Estado autocrático e totalitário? É legítimo aplicar à ditadura do proletariado as mesmas qualificações que servem para caracterizar o regime fascista sob o capitalismo avançado? De outro lado, é totalitário um Estado que se alimenta de forças sociais revolucionárias que buscam construir uma *democracia de massas* ou uma *democracia popular*, como uma etapa do controle do Estado moderno pela maioria, da despolitização (e da eliminação final) do próprio Estado? As injunções do socialismo de acumulação complicaram as condições e os ritmos da transição socialista. Ao que parece, entretanto, elas não eliminaram o caráter do Estado proletário nem tiraram dele as funções que ele deve ter quanto à *transição*, seja quanto à passagem (imprevisível) para o estágio do comunismo (FERNANDES, 2019, p. 42-57, 163-164).

REFERÊNCIAS:

- ABROMEIT, John. **Max Horkheimer: and the foundations of the Frankfurt school**. Cambridge: Cambridge University Press., 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977039>
- ADORNO, Theodor W. **An Introduction to Dialectics**. Tradução para o inglês por Nicholas Walker Cambridge: Polity Press, 2017.
- ADORNO, T. W.; MARCUSE, H.; HORKHEIMER, M. **Cultura e sociedade**. Tradução de Carlos Grifo. Lisboa. Editorial Presença, 1970.
- ANDERSON, Perry. **Considerações Sobre o Marxismo Ocidental: nas trilhas do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ALTHUSSER, Louis. **Ser marxista en filosofia**. Madrid: AKAL S.A., 2017.
- ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**. Tradução de Luciano Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- BENJAMIN, Walter. Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso *In*: BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo horizonte: Editora UFMG 2018.
- BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CHIARELLO, Maurício Garcia. **Das Lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer**. Campinas – SP: Unicamp, 2001.
- DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, L&PM POCKET, 2012.
- DUBIEL, Helmut. **Theory and Politics: studies in the development of critical theory**. Baskerville: The Mit Press, 1985.
- ENGELS, F.; MARX, K. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “teoria do autoritarismo”**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.
- FRESU, Gianni. Prefácio à edição brasileira. In: Lenin, Vladimir Ilitch. **Duas Táticas da Social-Democracia na Revolução Democrática**. Tradução de Edições Avante! São Paulo: Boitempo, 2022. p. 9-19.

GONÇALVES, Augusto de Sene. **Do Materialismo Interdisciplinar à Crítica da Razão Instrumental**: um estudo sobre o desenvolvimento da filosofia de Max Horkheimer. 2016. 108 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2016.

GREEN, J.; MOTTE, B. **República Democrática Alemã**: estado policial ou paraíso socialistas? Tradução de Konrado Leite. São Paulo, Lavra-Palavra, 2022.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

RUSSELL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental**: A aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**: livro III - A Filosofia Moderna. Tradução de Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HABERMAS, Jurgen. **Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer**. Tradução de Maurício Chiarello. Uberlândia: Educação e Filosofia, v. 21, n. 42, dez. 2007. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/472/0>. Acesso em: 17 jan. 2022. <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v21n42a2007-472>

HABERMAS. Jurgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HAIDER, ASAD. **Armadilhas da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos Extremos**: o breve século XX, 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, Eric. Hannah Arendt e a Revolução *In*: **Revolucionários**: ensaios contemporâneos. Tradução de João Carlos, Vitor Garcia e Adelângela Saggiaro Garcia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HONNETH, Axel. **Uma patologia social da razão**: sobre o legado intelectual da teoria crítica. In: (ORG.), Fred Rush. **Teoria Crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida - Sp: Ideias & Letras, 2008. p. 389-416.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. **Praga: Estudos Marxistas**, v. 7, p. 121-132, mar. 1999.

HORKHEIMER, Max. **Dawn & Decline**: notes 1926-1931 and 1950-1969. New York: The Seabury Press, 1978.

HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

HORKHEIMER, Max. **Estado Autoritário**. Tradução de Bolívar Echeverría. México: Editorial Itaca, 2006.

HORKHEIMER, Max, *Eclipse da Razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

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

HORKHEIMER, Max, **Teoria Crítica I**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. In: CIVITA, Victor. **Os Pensadores: textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-162.

HORKHEIMER, Max. **The End of Reason**. New York City: Institute of Social Research, 1941. <https://doi.org/10.5840/zfs19419337>

HORKHEIMER, Max. **Sociedad en transición: estúdios de filosofía social**. Tradução para o espanhol de Joan Godo Costa. Barcelona: Península, 1976, p. 55-70

HORKHEIMER, Max. Los Judíos y Europa. **Constelaciones: Revista de Teoría Crítica**, Madri, v. 4, p. 115-137, dez. 2012.

HORKHEIMER, Max. Die Rackets und der Geist. In: Noerr, G.S und Schmidt, A. (Hrsg). **Gesammelte Schriften**. Frankfurt a. Main: Fischer, 1985, V.12, p. 287-291. Tradução do alemão: Rafael Cordeiro Silva.

HORKHEIMER, M. Zur Soziologie der Klassenverhältnisse In: Noerr, G.S und Schmidt, A. (Hrsg). **Gesammelte Schriften**. Frankfurt a. Main: Fischer, 1985, V.12, p.75-104. Tradução do alemão por Hans Günter Zoll. Tradução do inglês por Simone Fernandes.

JAY, Martin. **A imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de pesquisas sociais**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JEFFRIES, Stuart, **Grande Hotel Abismo: a escola de Frankfurt e os seus personagens**. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

JONES, Manoel; LANDI, Gabriel. **Raça, classe, revolução: a luta pelo poder popular nos Estados Unidos**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

KELLNER, Douglas. **Critical Theory, Marxism and Modernity**. Cambridge: Polity Press, 1989. <https://doi.org/10.56021/9780801839139>

KONDER, Leandro. **O que é Dialética?** São Paulo: Brasiliense, 2017.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**: estudos sobre a dialética marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2018.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do Romance**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades. Editora 34. Prefácio p.7-23

LUKÁCS, Georg. **A responsabilidade Social do Filósofo**. Tradução de André Brandão e Bruno Daniel Capriles Bianchi. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

LUKÁCS, Georg. **A destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020

LÖWY, Michael. Prefácio: dialética revolucionária versus "reboquismo". In: LUKÁCS, György. **Reboquismo e Dialética**: uma resposta aos críticos de história e consciência de classe. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 13-17

LOSURDO, Domenico. **A questão comunista**: história e Futuro de uma ideia. Tradução de Rita Coitinho. São Paulo: Boitempo, 2022.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche**: e a crítica da modernidade. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

LOSURDO, Domenico. **O marxismo Ocidental**: como nasceu, como morreu, como pode renascer. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2020.

LOSURDO, Domenico. **Liberalismo**: entre civilização e barbárie. Tradução de Bernardo Joffy, Egle Bartoli e Soraya Barbosa da Silva. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

LOSURDO, Domenico. **Para uma crítica da categoria de totalitarismo** (2003). Crítica Marxista, n.17, Campinas. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/critical7-A-losurdo.pdf . Acesso em 04 de julho de 2022.

QUARTINHO DE MORAIS, João (org). **Losurdo**: presença e permanência. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2021.

MAO, Tsé-Tung. Sobre A prática. Tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MAO, Tsé-Tung. Sobre A Contradição. Tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MATOS, Olgária. A Nostalgia do Inteiramente Outro. In: MATOS, Olgária. **Vestígios**: escritos de filosofia e crítica social. São Paulo: Palas Athena, 1998, p. 13-26.

MARX, Karl. **Manuscritos Económico-filosóficos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa:

Edições 70, 2017.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. **O anelo pelo totalmente outro: a dimensão teológico negativa na teoria crítica de Max Horkheimer em diálogos com Paul Tillich.** *Estudos de Religião*, Pará, v.30, n.1, p. 189-209, abr. 2016. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v30n1p189-209>

MANNHEIM, Karl. **O Homem e a Sociedade.** Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da Dialética.** Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MARX, Karl. **O Capital** - Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003

PICCONE, Paul. Introdução. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (ed.). **The Essential Frankfurt School Reader.** New York: Urizen Books, 1978, p. xi

POLITZER, Georges. **Princípios Elementares de Filosofia.** Tradutor de Maurice Le Goas. São Paulo: Centauro, 2007.

PACHUKANIS, Evguiéni. **Fascismo.** Tradução de Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2020.

RUSH, Fred. **Teoria Crítica.** Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida - Sp: Ideias & Letras, 2008. p. 31-60.

SÁNCHEZ, Juan José (org.) HORKHEIMER, Max. **Anhelo de Justicia: teoría crítica y religión.** Madrid Trotta, 2000.

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

SILVA NETO, Sertório de Amorim e. **O Esclarecimento Tardio: Razão e Barbárie na teoria Crítica de Horkheimer.** 2003. 136 f. Dissertação - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política.** Tradução de Lilyane Deroche-Gurcel. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZIZEK, Slavoj. Sobre Antioxidantes Ideológicos *In: Alguém disse totalitarismo?:* Cinco intervenções no (mau) uso da noção. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.