

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Leila Silvia Latuf Seixas Tourinho

A alienação do indivíduo em Max Horkheimer

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2011

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Leila Sílvia Latuf Seixas Tourinho

A Alienação do indivíduo em Max Horkheimer

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Prof^a. Doutora Jeanne Marie Gagnebin de Bons.

SÃO PAULO

2011

BANCA EXAMINADORA

À minha mãe, que mesmo sem poder mais me reconhecer, ainda guarda, em raros momentos, lampejos de memória. Nem a ciência, nem a filosofia podem desistir do humano. Obrigada por me ensinar a acreditar na força dos estudos.

“A filosofia é esmagadoramente complicada, e o processo é de uma lentidão deprimente. A ideia de que você está e sempre estará ciente de sua razão de ser, pelo menos com a mesma clareza que eu, sempre significou mais do que um incentivo: reforçou em mim o sentimento de solidariedade que é a própria base do que estou fazendo; além de nós três ou quatro, certamente existem outros corações e mentes que sentem algo parecido com o que sentem os nossos, mas não podemos vê-los, e talvez eles estejam impedidos de se expressar.”

Max Horkheimer, 1943.

AGRADECIMENTOS

A Jeanne Marie Gagnebin de Bons – minha orientadora, uma conquista, uma honra – sobretudo pelo auxílio na árdua tarefa de (tentar) manter a dialética no pensamento.

A Ricardo Musse e Antonio José Romera Valverde, que contribuíram valiosamente na banca de qualificação.

A Jackson dos Santos Tourinho Junior – meu marido, meu amigo... Pelo carinho, apoio, compreensão, paciência e tudo o mais que os 25 anos juntos nos proporcionaram.

A Bruna Seixas Tourinho e Ana Vitória Seixas Tourinho, minhas filhas, pela vida e pelo amor. Deixo a vocês um simples exemplo.

Aos Amigos e professores da Facapa, em especial Pe. Juliano de Almeida Oliveira, pelo impulso inicial e pelas oportunidades acadêmicas na Facapa.

A Erick Lima e Pedro Rodolfo Fernandes da Silva, professores que, na graduação, iniciaram-me na Teoria Crítica.

A Maurício Garcia Chiarello, autor do primeiro grande livro brasileiro sobre Max Horkheimer. O caminho foi aberto por você, somos apenas meros seguidores.

Aos professores da Pós-Graduação da Puc/SP pelo carinho, pela oportunidade de aprender e pela valiosa colaboração.

A Wiliam Bottazzini, pela preciosa ajuda nas traduções.

A Rafael Pereira de Sousa, cujo apoio na metodologia foi fundamental.

TOURINHO, Leila Silvia Latuf Seixas. **A alienação do indivíduo em Max Horkheimer**. 2011. 141f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.

RESUMO

O presente trabalho busca analisar os fenômenos da alienação do indivíduo nas obras de Max Horkheimer, tomando como alicerce os fenômenos da alienação descritos por Karl Marx em *Manuscritos econômico-filosóficos*. O objetivo do estudo é mostrar que as relações de produção descritas por Marx repercutem sobre outras relações que permeiam a vida social do indivíduo. Essa hipótese é analisada à luz do pensamento horkheimeriano, e apoiada nas transformações sociais e históricas nas quais o indivíduo viu-se inserido. Primeiramente, analisam-se alguns ensaios da década de trinta, que, ao pontuar tais ocorrências, retratam as contradições sociais, mas também a esperança de que os conhecimentos efetivos pudessem alavancar a transformação da sociedade. Posteriormente, debruçado sobre a barbárie ocorrida na década de quarenta e no Estado cada vez mais fortalecido, Horkheimer lança um olhar mais pessimista em seus novos ensaios, traduzindo em reflexões a racionalização dominante do pensamento e a indiferenciação do indivíduo no mundo moderno. Nesse sentido, a questão que direciona o desenvolvimento deste trabalho é mostrar o estatuto filosófico que o conceito de indivíduo e sua consequente alienação ocupam no pensamento do filósofo, bem como mostrar a contradição da razão, cada vez mais confiante, fortalecida e servindo aos interesses do indivíduo e, ao mesmo tempo, tornando-o enfraquecido na tarefa de servir à humanidade. Enfatizar que a razão encontra-se eclipsada e não destruída permite creditar ao autor a confiança que deposita no indivíduo, na condução de uma vida humana digna.

Palavras-Chaves: Max Horkheimer; teoria crítica; alienação; indivíduo; sociedade; razão

TOURINHO, Leila Silvia Latuf Seixas. **A alienação do indivíduo em Max Horkheimer**. 2011. 141f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.

ABSTRACT

This paper seeks to analyze the phenomena of the individual's alienation in the works of Max Horkheimer, taking as a base the phenomena of alienation described by Karl Marx in the Economic Philosophical Manuscripts. The objective is to show that the production relations described by Marx are rebound on other relationships that permeate the individual's social life. This hypothesis is examined in the light of Horkheimer's thoughts, and sustained by the social and historical transformations in which the individual found themselves inserted. First, some essays from the thirties are analyzed, they retract social contradictions by pointing such occurrences, but they also portray the hope that effective knowledge could promote the social transformation. Later, reflecting about the barbarism that occurred in the forties and about the increasingly strengthened state, Horkheimer takes a more pessimistic look in his new essays, translating into reflections the rationalization of the dominant thought and the non differentiation of the individual in the modern world. In this sense, the question that drives the development of this work is to show the philosophical statute which the concept of individual and its subsequent alienation occupy in the philosopher's thoughts, as well as show the contradiction of reason, more and more confident, empowered and serving the individual interests and at the same time, making it weak in the task of serving humanity. Emphasize that the reason is eclipsed and not destroyed credit to the author the trust he places in the individual to conduct a dignified human life.

Key Words: Max Horkheimer, critical theory, alienation, the individual, society, reason

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Capítulo I - O início da teoria crítica de Max Horkheimer: diagnóstico de época	15
1.1 As primeiras intenções de Horkheimer	15
1.2 A crítica de Horkheimer em seu discurso de posse	23
Capítulo II - Perspectivas da noção de alienação	32
2.1 Escorço histórico	32
2.2 A alienação em <i>Manuscritos econômico-filosóficos</i> , de Karl Marx	40
2.3 Horkheimer e os fenômenos da alienação nos anos 30	53
Capítulo III - Horkheimer e a nova realidade social: a alienação oculta	71
3.1 A sociedade danificada: diagnóstico de época	71
3.2 Razão e desrazão: vida e alienação do indivíduo	88
Considerações finais	128
Referências bibliográficas	135

INTRODUÇÃO

O problema que se coloca nesta dissertação remete a dois conceitos-chave: alienação e indivíduo. A intenção com que este trabalho foi elaborado consiste na tentativa de proporcionar uma visão geral de dois conceitos que se tocam em questões filosóficas básicas na aquisição de conhecimentos necessários à análise dos problemas cruciais do mundo contemporâneo.

A escolha deste tema deve-se à riqueza apresentada pelo projeto de conhecimento crítico, interdisciplinar e conectado com a práxis que Horkheimer elaborou. Além disso, tais conceitos são paradigmáticos, não apenas pelos trabalhos produzidos por Karl Marx sobre os fenômenos da alienação, como por Max Horkheimer, pelo desenvolvimento histórico-filosófico do conceito de indivíduo, e também para os desenvolvimentos do que se convencionou chamar de Teoria Crítica da Sociedade.

Compreender a dimensão do conceito marxista de alienação é o alicerce para as aproximações do conceito de indivíduo horkheimeriano. Ao longo da história do conceito de alienação, pode-se admitir a existência de diversas acepções, as quais se formaram umas a partir das outras. Concentrar o exame no conceito tal como ele é utilizado por Karl Marx em *Manuscritos econômico-filosóficos*, equivale a “moeda corrente no quadro geral da cultura moderna”¹. Em outras palavras, é chave fundamental para a compreensão dos fenômenos que levaram ao declínio do indivíduo em Max Horkheimer.

O ponto nodal do pensamento marxiano consiste no seguinte: as relações de produção determinam todas as outras relações que existem entre os homens na sua vida social. Na acepção marxista, a alienação é um fenômeno que deve ser entendido a partir da atividade criadora do homem, a partir da atividade através da qual o homem produz os seus meios de vida: o trabalho humano. Para Marx, a alienação econômica é a raiz do fenômeno global da alienação, afinal, antes do trabalho intelectual, o homem tem de realizar o trabalho material de que depende a sua subsistência.

Foi a divisão do trabalho – com a escravização de alguns homens pelos outros –, que proporcionou uma intensificação no ritmo de progresso da humanidade. No entanto,

¹ Konder, Leandro. *Marxismo e alienação*: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p.16.

disso decorre outra consequência historicamente negativa: “a dilaceração do homem, o fracionamento da humanidade, a ruptura da comunidade espontânea e a destruição da unidade humana primitiva”². Dividido o trabalho, divide-se o homem, escreve Engels. Com a divisão social do trabalho, muda-se a situação, e isso repercute necessariamente em cada indivíduo. Já não mais se espera que cada indivíduo tenha um olhar ao próximo como um seu semelhante, isto é, um indivíduo potencialmente igual a ele. Isso se deve à diferenciação das condições sociais e à pertinência a diferentes classes. A semelhança entre os indivíduos sofre um esvaziamento de sentido.

Segundo Konder,³ o que ocorre de fato é que a separação entre o trabalho intelectual e o trabalho manual cava um abismo entre a teoria e a prática, provocando o exílio da teoria para fora da prática e instaurando formas de atividade das quais a teoria será necessariamente banida. “De dois aspectos de uma mesma realidade – a práxis humana – a teoria e a prática passam a ser duas realidades independentes, capazes de se estranhar reciprocamente.” De forma contundente, ele afirma: “A consciência divorciada da prática, marca no homem a alienação”.

A consciência, embora seja sempre do indivíduo – não existe fora do homem – só se desenvolve e se expressa por meio de representações sobre as relações objetivas, suas formas de consciência são voltadas para fora. O pensamento, para Marx, é um modo de apreensão do real sempre referente ao mundo objetivo e suas relações. A ciência, nas palavras de Konder,⁴ “representa, no plano do pensamento conceitual a expressão mais direta ao atendimento à exigência de ampliar e aprofundar o conhecimento efetivo do real”, porém, na prática, tal atendimento não ocorre por não se manter imune à ideologia, bem como não usufruir do papel de eficácia do conhecimento.

A ciência especializada burguesa é vista por Horkheimer como força produtiva e como meio de produção. É entendida como um ramo da divisão social do trabalho que, como qualquer outro, é influenciado pelo seu caráter geral. Segundo Musse,⁵ a questão relevante que se impõe na crítica de Horkheimer é a capacidade que possui a ciência burguesa em explicar não só a relativa concordância entre os membros da sociedade, entre os sujeitos cognoscentes individuais, mas também a evidente harmonia entre a

² Idem, p. 43.

³ Idem, p. 45.

⁴ Idem, p. 76.

⁵ Musse, Ricardo. *De socialismo científico a teoria crítica*. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997, p. 130.

percepção do existente e o modo tradicional de pensar, que possibilitam o funcionamento e a utilidade pragmática da ciência.

Horkheimer reconhece a contribuição da ciência para o controle técnico da natureza, como nas palavras de Marx, em ‘forças produtivas imediatas’. No entanto, o trabalho, por ser cada vez mais segmentado, realiza-se desvinculado dos demais, permanecendo alheio à conexão global dos setores de produção. Emerge, com isso, a aparência ideológica de uma autonomia dos processos de trabalho. Não há olhar, nem muito menos preocupação com a gênese social dos problemas, das situações reais nas quais a ciência é usada. Ao proceder dessa maneira, a ciência revela a sua profunda alienação.

Esse tipo de concepção acarreta uma racionalização total do saber a respeito dos fatos. Uma tendência do pensamento que se estende tanto às ciências naturais quanto às ciências humanas. A teoria crítica apresenta-se nitidamente visando descobrir o conteúdo cognoscitivo desse processo. Torna-se imperativo, para Horkheimer, lançar o olhar sobre o conceito de razão. Inicia-se, portanto, a mudança de referencial de análise da sociedade, que segue cada vez mais fortalecida, ao se sustentar em uma razão subjetiva ou instrumental. A razão passou a ser inquirida em sua eticidade e a ser situada na história humana. Desnuda-se de seus objetivos e realizações. Ao eclipsar-se, conduz o indivíduo à alienação.

O desenvolvimento do marxismo cobra dos marxistas uma atitude mais ousada na identificação do fenômeno da alienação. Cumpre a eles aproveitar as investigações, no plano da alienação econômica para utilizar os resultados aí obtidos em outro plano, isto é, na observação de outras formas e aspectos do fenômeno global da alienação. A “pluridimensionalidade é fundamental na alienação”.⁶

Em face das considerações acima, que facilitam na montagem desta dissertação, destaca-se, no primeiro capítulo, a análise das intenções de Max Horkheimer ao tomar posse como diretor do Instituto de Pesquisas Sociais, em janeiro de 1931. Suas ideias buscam superar a crise do marxismo pela interpenetração da filosofia da sociedade e das ciências sociais empíricas. Há, no tom de Horkheimer, uma esperança implícita de que os conhecimentos efetivos pudessem ser os instrumentos primordiais para o indivíduo dar um sentido à vida. Forma-se, no Instituto, a partir de sua direção, uma “comunidade de trabalho” na qual a filosofia e as ciências especializadas atuam em “ação recíproca”

⁶ Konder, *Marxismo e alienação*, p. 28.

com vistas à transformação da sociedade. Uma filosofia com forte influência de Kant, Hegel e Marx.

Em Kant, além de aprimorar a importância da individualidade, Horkheimer aponta sua crítica aos antagonismos kantianos que devem e podem ser conciliados. Em Hegel, aponta sua crítica na rejeição do espírito absoluto. À teoria de Marx, que ainda o seduz, procura, além de reter a esperança pelo potencial revolucionário da classe trabalhadora, reforçar suas bases sociais. Segundo Jay⁷, a filosofia social de Horkheimer não busca ser uma única ciência em busca da verdade imutável, mas sim uma teoria materialista, enriquecida e complementada pelo trabalho empírico nos mesmos moldes da relação dialética entre a filosofia natural e as respectivas disciplinas científicas. Para compreender toda essa dimensão, torna-se fundamental debruçar-se sobre o discurso de posse, que deixa claro, através de sua linguagem, toda a polêmica pretendida.

O segundo capítulo trata da análise do conceito de alienação propriamente dito. Inicia-se com um breve caminhar histórico-filosófico com ênfase nas duas palavras *Entäußerung* (alienação, exteriorização), que, juntamente com *Entfremdung* (estranho, estrangeiro), conduzem à tradução do latim *alienatio*. Compreender a abrangência desses conceitos é a base necessária para sua descrição na perspectiva marxista.

Após esse percurso, descreve-se, com base nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx, a concepção marxista de alienação. István Mészáros sustenta que o conceito de alienação é um pilar fundamental no sistema de Marx e, por isso, reconhecido como causa última de todo o complexo de alienações. Konder⁸ afirma que esse conceito elaborado nos *Manuscritos* persiste no desenvolvimento posterior de todo o pensamento de Marx e subjaz a diversas de suas categorias. Notadamente, no ‘fetichismo da mercadoria’, estudado em *O Capital*, que representa o aprofundamento do exame de um aspecto da alienação, isto é, a econômica sobre a sociedade capitalista. Marx é um crítico social ao retratar que toda dominação da natureza encontra-se inteiramente ligada, como que metabolicamente, a um sistema social, no qual manifesta a dominação sobre a vida humana.

Alguns ensaios de Horkheimer, da década de 30, são destacados por conter, cada um à sua maneira, materiais da crítica marxiana. Segundo Horkheimer⁹, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão,

⁷ Jay, *A imaginação dialética*, p. 63-5.

⁸ Konder, *Marxismo e alienação*, p. 28-9.

⁹ Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”. In: _____. *Textos escolhidos*. Tradução Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 123. (Coleção os Pensadores).

que não podem ser vistos como autônomos e independentes. A aparente autonomia no processo de trabalho corresponde à ilusão de liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa, os quais pensam agir a partir de suas decisões individuais. No entanto, até mesmo os seus cálculos mais complicados não passam de instrumentos do mecanismo social. A teoria crítica representa para Horkheimer, nesse momento, uma análise imanente do capitalismo em seus próprios termos, desvelando, de modo crítico, as contradições crescentes da sociedade capitalista.

O terceiro e último capítulo retratam, respectivamente, de início, o momento histórico da década de quarenta e a aproximação com Theodor Adorno. Aos olhos de Horkheimer, esse período caracteriza-se como uma nova forma social, denominada por Pollock de capitalismo estatal ou Estado autoritário do presente. Constata-se uma virada importante da crítica à sociedade burguesa, construída como uma espécie de dialética para uso da crítica da razão histórica. Detectam-se, entre outros elementos, os efeitos negativos de uma nova razão, denominada razão subjetiva ou instrumental. Ao discutir o caráter do capitalismo estatal, o autor argumenta que os aumentos da racionalização, da simplificação da produção e da administração tornam a dominação política cada vez mais forte, transformando a crise que era econômica em crise política. Nesse momento, coloca-se em dúvida qualquer levantamento social baseado no desenvolvimento das forças de produção.

Foi, sem dúvida, a busca de uma teoria (crítica) e uma retomada da filosofia como herdeira do pensamento negativo que propiciaram a retomada do pensamento de Marx em novas condições históricas. É evidente que parte do marxismo ortodoxo foi repensado, como afirmam alguns de seus intérpretes: “ele (o marxismo) permanece o instrumento da crítica da dominação, mas mostra-se também solidário com o movimento da razão instrumental¹⁰”. Assim, mesmo operando no interior do marxismo, a Escola de Frankfurt incorpora novas contribuições, permitindo que o marxismo possa ser redimensionado, tornando-se mais atual e crítico.

A análise horkheimeriana fundamenta-se na afirmação de um domínio cada vez maior sob os trabalhadores, o que justifica a permanência da sociedade capitalista. É certo que os acontecimentos históricos do período, de dimensões globais, fomentam tais pensamentos: a Segunda Guerra Mundial, a perseguição aos comunistas, o extermínio

¹⁰ Assoun, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. Tradução Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991, p. 70. (Série Fundamentos n. 76).

dos judeus, etc. Os mecanismos de controle econômico e político do Estado se fortalecem, dificultando sobremaneira a luta dos trabalhadores. A expansão do capital invade a subjetividade dos indivíduos. Há uma adaptação dos indivíduos, que precisa ser mais bem compreendida e retratada.

A crítica de Horkheimer nesse período não tem em vista apenas o domínio frente ao capital, mas sobretudo à sua própria lógica. O exame de alguns ensaios da obra *Eclipse da Razão*, notadamente, “Meios e fins” e o “Declínio e ascensão do indivíduo”, retratam a grande discussão a respeito da crise da razão, intrinsecamente ligada ao apogeu daquilo que chamou de “razão subjetiva ou instrumental” e consequente crise e alienação do indivíduo.

Novas formas de controle social e uma nova estrutura psíquica do indivíduo transformaram a sociedade nesse intervalo de Marx a Horkheimer. Um novo diagnóstico é apresentado pela teoria crítica de Horkheimer, com ferramentas originadas do marxismo, da sociologia e da psicanálise. A eficácia da teoria crítica não abre mão da concretude da vida e de sua própria crítica, que se mantém viva, interdisciplinar e cambiante, ao atualizar-se ininterruptamente.

Refletir sobre os fenômenos da alienação, sob os moldes da crítica horkheimeriana, é, no mínimo, provar que a grande arma da crítica é a sua própria crítica, e com base nela possibilitar o que mais se espera ao indivíduo: sua autonomia. Superar esse processo de alienação pode não ser viável, diante da perfeita sintonia das malhas administrativas que conduzem os sistemas de nossa sociedade, porém, o mínimo necessário que se pode e deve dar à vida e à própria teoria é reconhecer essas amarras e buscar sua compreensão, para uma possível aposta no indivíduo.

1. O INÍCIO DA TEORIA CRÍTICA DE HORKHEIMER: UM DIAGNÓSTICO DE ÉPOCA

Não são as leis formais do conhecimento que, no fundo, não tem importância alguma, que nós devemos procurar, mas teses concretas sobre nossa vida e seu sentido.

Horkheimer¹¹

1.1 As primeiras intenções de Max Horkheimer

Inicia-se esta dissertação pela compreensão da reflexão filosófica que a fundação do Instituto de Pesquisas Sociais¹² empreendeu em seu novo programa: superar a crise do marxismo pela interpenetração da filosofia da sociedade e das ciências sociais empíricas. É na Alemanha, mais precisamente na cidade de Frankfurt, em 24 de janeiro de 1931, que Max Horkheimer assume a direção do Instituto, em um tom que se oporia ao de seu antigo diretor, Carl Grünberg, um professor marxista com “vocação especialmente assumida para a pesquisa”.¹³ Sem dúvida, essa importância dada à pesquisa foi a base de lançamento dos trabalhos assumidos por Horkheimer, como também das críticas de Grünberg às Universidades, vistas até então como estabelecimentos de ensino destinados à formação de altos funcionários preparados para servir ao *status quo*, em outras palavras, de grandes empresas destinadas à formação de massas¹⁴ sociais.

¹¹ Trecho da carta, de 30 de novembro de 1921, de Horkheimer à Rose Riekher, (Maidon, sua futura esposa). (Cf. WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução: Lilyane Deroche-Gurgel. 2.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006, p. 78).

¹² No início do século XX, não havia na Alemanha perspectivas animadoras para o pensamento político de esquerda. Foi nessa época que os intelectuais que apoiavam essas ideias, idealizaram a realização de uma investigação mais teórica, com o objetivo de ampliar os horizontes do marxismo. Essa opção mais teórica se concretizou a partir da iniciativa de um recém-doutorado em ciência política pela Universidade de Tübingen, Felix Weil¹², que organizou no verão de 1922, em Ilmenau, a Primeira Semana Marxista de Trabalho. Além de seu idealizador e organizador, participaram do evento os intelectuais e marxistas Karl Korsch, Georg Lukács, Friedrich Pollock, Karl Wittfogel, dentre outros. O encontro teve tanto sucesso que surgiu a ideia de institucionalizar um grupo de trabalho para a documentação e teorização dos movimentos operários na Europa. Assim nasceu a ideia de uma instituição permanente sob a forma de um Instituto de Investigação Independente, que se beneficiou de um donativo de Herman Weil e de um contrato com o Ministério da Educação Alemão, que impunha como cláusula ser o diretor um titular da cadeira na Universidade. O *Institut fuer Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), foi assim oficialmente criado em 03 de fevereiro de 1923. (Cf. FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 10).

¹³ Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p.57.

¹⁴ A massa é um produto social, um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo; proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e de união. (Cf. Horkheimer, Max; Adorno Theodor. (org). *Temas básicos da sociologia*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Ed. USP, 1973, p. 87.)

O trabalho a que o Instituto se dedicou, antes de sua imigração da Alemanha [...] representou algo novo, comparado ao que era então o sistema de ensino oficial. Significou a possibilidade de realizar pesquisas que ainda não tinham lugar na universidade.¹⁵

Esse primeiro momento do Instituto, com Grünberg na direção, é fortemente ligado a uma posição assumidamente marxista, embasada numa concepção materialista da história. Com esta vertente ele criou uma situação singular nas Universidades em Frankfurt: o marxismo e a história do movimento operário podiam agora ser ensinados e estudados na universidade. E somado a isso, havia um Instituto ligado à Universidade, cujo trabalho era especificamente dedicado à pesquisa sobre o movimento operário e o socialismo de um ponto de vista marxista.¹⁶

O marxismo seria o princípio regente do Instituto. Cabe registrar que, nas palavras de Musse, o termo “marxismo” passou a ser adotado, ao longo dos últimos 20 anos do século XIX, como ponto de referência, sinal de identificação e demarcação – tanto entre adversários como entre os adeptos da ideia de Marx.

[Marxismo] Designação genérica de uma saber totalizante, englobando em uma só palavra um método, uma visão de mundo e um programa de ação, o termo marxismo designa desde então não só a teoria de Marx e do socialismo científico, mas também a contribuição de seus sucessores, bem como o instrumental teórico dos partidos operários então emergentes.¹⁷

A concepção de análise materialista de Grünberg não fazia rodeios. Como aponta Wiggershaus,¹⁸ sua concepção materialista da história era adepta da linha daquele darwinismo social¹⁹ desenvolvido a partir de 1880 nos diversos folhetos e discursos dos

¹⁵ Horkheimer, “Prólogo”. In: JAY, Martin. *Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 25.

¹⁶ Embora vinculado à Universidade de Frankfurt, o Instituto preservava sua autonomia acadêmica e financeira, dedicando-se exclusivamente à pesquisa e reflexão. Seus primeiros colaboradores foram tipicamente socialistas, raros naquela época em que a maioria dos marxistas envolvia-se apenas em militâncias partidárias.

¹⁷ Musse, Ricardo. *De socialismo científico a teoria crítica*, p.32.

¹⁸ Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 58

¹⁹ Charles Darwin, em 1859, publicou *The origin of Species*. A obra resume as seguintes descobertas: as leis da hereditariedade, da variabilidade, do aumento populacional, da luta pela vida e da seleção natural, que implica a divergência de caráter e a extinção das formas menos aperfeiçoadas. Com relação à Darwin, Engels declarou que “assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana” e, “o papel do trabalho na transformação do macaco em homem”. Apesar dos comentários, Engels não abraçou a teoria darwinista social da sobrevivência dos mais aptos na história da humanidade, mas uma teoria marxista de que “toda a história da humanidade” tem sido uma “história de luta de classes, enfrentamentos entre exploradores e

social-democratas. Tal darwinismo social tinha um cunho otimista, baseado em uma visão determinista da história, que acreditava na passagem do capitalismo ao socialismo como um fato necessário, irremediável e em vias de acontecer. Isso fica claro no próprio discurso de Grünberg destacado por Wiggershaus:²⁰

O verdadeiro fato social, a vida social em sua convulsão incessante e sempre renovada é o objetivo de sua contemplação, e as últimas causas concebíveis desse processo de convulsão, as leis que dela decorrem, são o objeto dessa pesquisa. Ela descobre também que, sob o impulso premente dos interesses materiais que se manifestam sistematicamente na vida econômica e em sua interação... ocorre uma progressão regular do menos perfeito para o mais perfeito. E assim como, do ponto de vista da concepção materialista da história, a totalidade das manifestações da vida social se apresenta como o reflexo da vida econômica no seu aspecto do momento... assim também toda a história (e não apenas a história das origens) aparece como uma sucessão de luta de classes... (A concepção materialista da história pensa) estar verdadeiramente apta a reconhecer e demonstrar que o socialismo é o objetivo da evolução humana por meio de relações históricas concretas – mas nada além. A forma que assumirá, em detalhes, a sociedade socialista do futuro e seu funcionamento... recaem, metodologicamente, fora da área de pesquisa e da teoria marxista, pois, de outra forma, ela perderia necessariamente o contato com a realidade nua e crua para voar rumo às profecias e aos devaneios utópicos.

Ao final dos anos de 1920, a dominação de Max Horkheimer nos assuntos do Instituto foi incontestável, devido a sua forte personalidade que, gradativamente, se enraizava na estrutura do Instituto. Nas palavras de Jay, “foi a escolha evidente para suceder Grünberg”.²¹ Segundo Wiggershaus,²² havia no tom próprio de Horkheimer uma esperança implícita de que, os conhecimentos efetivos, e não as ideologias sublimantes, serviriam ao homem como meios para introduzir o sentido e a razão no mundo. Um tema para o qual Horkheimer estabelece um olhar de “ideia de vida”, um “*noyau vivant*” (núcleo vivo), fio condutor de todo seu pensamento, como poderá ser percebido no desenvolvimento dos capítulos subsequentes. Era um tom intermediário entre Marx, que acreditava na realização da filosofia pela ação libertadora do proletariado, e Freud, que em seu texto, escrito em 1927, “O futuro de uma ilusão”, aborda o progresso da ciência e a religião como construção de uma proteção contra o

explorados, classes dominantes e oprimidas”. (Cf. Bottomore. *Dicionário do pensamento marxista*, p. 97).

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ Jay, *A imaginação dialética*, p. 63.

²² Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 71

desamparo humano diante de situações que o homem não domina e não controla: o sofrimento humano, a finitude e a agressividade na relação com seu semelhante.

Desses desejos, nosso deus Λόγος²³ realizará aqueles que a natureza exterior nos permitir, porém muito gradativamente, apenas em um futuro imprevisível e para outros seres humanos. Ele não promete uma compensação para nós, que sofremos duramente com a vida. No caminho para essa meta distante [amor entre os seres humanos e a limitação do sofrimento], as doutrinas religiosas que o senhor defende precisam ser abandonadas (...) O senhor [Oskar Pfiser] sabe por quê; a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a oposição da religião a ambas é por demais manifesta. Mesmo as ideias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino enquanto ainda quiserem reter algo do conteúdo consolador da religião.²⁴

Com a entrada de Horkheimer no Instituto, criou-se uma convergência para o desenvolvimento da teoria marxista, por meio de discursos menos explosivos, sem, no entanto, ignorar os sofrimentos da humanidade. Horkheimer buscava superar a crise do marxismo associado-a aos desenvolvimentos da época no campo da ciência e da filosofia. Esse deslocamento, alicerçado num alargamento das perspectivas de compreensão sociológica, baseado na interpretação não dogmática da teoria marxista, estava articulado no trabalho conjunto entre os campos da psicologia e da psicanálise, da história, da economia e notadamente, da sociologia. Constitui-se assim, uma “comunidade de trabalho” na qual a filosofia e as ciências especializadas atuam em “ação recíproca”.

Em verdade, o deslocamento pode ser visto como uma espécie de prisma, por refletir todos os problemas existentes no marxismo ocidental e que este teve que levar em consideração. Nas palavras de Therborn,²⁵ “trata-se, pois, do tríplice encontro da cultura idealista da Europa ocidental (sobretudo alemã) com a civilização capitalista, a Primeira Guerra Mundial e a revolução proletária.”

Ainda segundo Therborn, no cerne dessas reflexões encontram-se tanto as mais importantes questões políticas como aqueles problemas teóricos com que o marxismo ocidental defrontou-se a partir de seu surgimento: o fascismo, o stalinismo, a guerra fria, a chamada sociedade do bem estar, a revolução inacabada, de uma parte; e, de

²³ O par de deuses Λόγος – Ανάγκη. *Logos*, “Razão” e *Ananke*, “Necessidade”. Do holandês Multatuli, pseudônimo de Edward Douwes Dekker (1880-1887), um dos autores prediletos de Freud. (Cf. FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. (Coleção L&PM Pocket, v. 849, Nota 10, p. 128.)

²⁴ Freud. *O futuro de uma ilusão*, p. 128-129.

²⁵ Therborn, Göran. *A Escola de Frankfurt: contribuição à Teoria Crítica*. Tradução de Antonio Roberto Bertelli. Revista Novos Rumos, número 39, ano 18, 2003, p. 3.

outra, a relação entre marxismo e filosofia clássica alemã, sua relação com a crítica contemporânea que a filosofia burguesa introduziu no seu próprio interior (por exemplo, a fenomenologia e o existencialismo), a arte de vanguarda, a tecnologia e o trabalho, a psicanálise e o problema do indivíduo na sociedade.

Da leitura de Therborn, Musse destaca a definição de marxismo como a principal manifestação da dialética da modernidade. Sua identidade deve ser atribuída à sua postura bifronte em relação à modernidade, isto é, como um fenômeno social e histórico (prática) ou como tradição intelectual (teoria). Assim considerado, fruto legítimo do capitalismo moderno e da cultura do Iluminismo, “o marxismo parece ter sido a única tradição capaz de combinar a saudação à modernidade com a crítica e o ataque a essa mesma modernidade”²⁶.

Musse registra ainda que Therborn considera a corrente puramente intelectual da Teoria crítica, e, portanto, uma parte considerável do marxismo ocidental, como a “tendência mais consoante com o caráter contraditório e negativo da modernidade, destacando-a explicitamente das parcialidades inerentes à Segunda e à Terceira Internacional”. A teoria crítica é a recepção filosófica *da*, a reflexão *sobre* e a elaboração da crítica da economia política de Marx mais adequada ao contexto dos traumas do curto século XX (1914-1989), ou ainda, nas palavras de Therborn:

...apesar das suas limitações esotéricas ocidentalistas e elitistas, a teoria crítica tem sido a neta de Marx que vem expressando de forma mais explícita, persistente e corajosa a quintessência do marxismo: sua reflexão sobre a dialética da modernidade.²⁷

Para Helmut Dubiel, um dos estudiosos que mais se aprofundou no estudo das relações entre teoria crítica²⁸ e proletariado, essa teoria sofre forte influência da tradição socialista. Segundo ele, havia nas elaborações de Horkheimer uma ligação muito

²⁶ Musse, Ricardo. *De socialismo científico a teoria crítica*, p.17.

²⁷ Therborn, Göran. “Dialética da modernidade: a Teoria crítica e o legado do marxismo” In: Revista *Dados*, v. 38/2, Rio de Janeiro: IUPERJ, 1995, p. 247-8 apud Musse, Ricardo. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 18.

²⁸ A expressão “teoria crítica” não aparece nos primeiros números da revista do Instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung*. Ao contrário, é usado o termo “materialismo”. A definição “teoria crítica” foi discutida pela primeira vez por Horkheimer em 1937, num artigo intitulado “Teoria tradicional e teoria crítica”. Adorno esclareceu, trinta anos depois, que “a expressão de Horkheimer ‘teoria crítica’ não era uma tentativa de tornar aceitável o materialismo, mas de levá-lo a uma autoconsciência teórica”, e isto é plausível porque a substituição de materialismo histórico por uma expressão mais vaga é acompanhada por uma notável radicalização da posição de Horkheimer. Na realidade, a teoria crítica não é outra coisa senão a concepção de Horkheimer sobre o marxismo e a expressão deriva da concepção convencional do próprio materialismo como crítica da economia política. (Cf. Therborn. *A Escola de Frankfurt: contribuição à Teoria Crítica*.)

estreita com os fundamentos marxistas, o proletariado apareceria como sujeito e receptor de suas próprias ideias. “O trabalho do círculo de Frankfurt nos anos 30 visava à transformação revolucionária da sociedade, mesmo que houvesse dúvidas a respeito de realizar tais objetivos”.²⁹

Já para Honneth, a epistemologia materialista do jovem Marx foi a chave para a crítica ao positivismo pelo Instituto. Uma abordagem esboçada por Horkheimer a partir dos escritos de Lukács, e no pressuposto de que, por intermédio de sua metodologia, as ciências empíricas são determinadas pelas demandas do trabalho societário. Abre-se caminho para uma “teoria crítica” entendida como uma teoria sempre ciente de seu contexto social de origem, assim como de seu contexto de aplicação prática. “Desse modo o estabelecimento de uma teoria crítica da sociedade exigia uma reflexão sobre o nível histórico-filosófico para o qual nenhum lugar legítimo era reservado na divisão contemporânea entre a filosofia e as ciências”.³⁰

Encaminha-se para o “materialismo interdisciplinar”, isto é, ao diagnóstico no nível histórico-filosófico, com a qual a teoria crítica emerge e se desenvolve com a pesquisa social empírica, como uma segunda corrente de reflexão, o que fez surgir a necessidade da cooperação de diferentes disciplinas. Para Horkheimer, uma teoria crítica da sociedade deve fazer uso de todo o espectro das disciplinas sociais a fim de poder investigar apropriadamente o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção.

O marxismo de Horkheimer deve ser entendido sob o pano de fundo do fracasso da revolução proletária. Na verdade, busca-se compreender por que a superação das relações capitalistas não ocorria, isto é, por que o processo de desenvolvimento das forças de produção não era capaz de fomentar o mecanismo que seria a chave para o progresso societário. Com isso, a teoria crítica busca ser incluída como uma autoridade crítica que conduza esse processo para o autoconhecimento social. Diagnosticar a sociedade sem se acrescentar a pesquisa social empírica como outra corrente de reflexão é trair o próprio sentido da crítica social.

“Como tantos outros marxistas de sua geração, o jovem Horkheimer via o crescente processo de integração da classe trabalhadora no sistema societário capitalista

²⁹ Dubiel. *Theory and Politics*, p. 8 *apud* Puzone, Vladimir Ferrari. *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Marx Horkheimer*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 13-14.

³⁰ Honneth, Axel. “Teoria Crítica”. In: GIDDENS A.; Turner, J. (org). *Teoria Social Hoje*. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 1999 *Teoria Crítica*. In: Giddens & Turner. *Teoria social hoje*, p. 509.

avançado como a mais notável tendência de desenvolvimento de sua época”.³¹ Um panorama interessante a esse respeito pode ser obtido na economia da Alemanha entre 1923 e 1929. Segundo Puzone, os empregados das indústrias desse período rejeitavam apoiar medidas políticas que representassem um risco à estabilidade assegurada. Havia já, uma obscura divisão econômica e social marcada pelos diferentes interesses dos trabalhadores. “Separava-se o interesse pelo socialismo dos homens que tinham as características para a sua realização. [...] A miséria e a inquietude do presente passaram a ser assunto dos desempregados”.³²

Al contrario que el comunismo, el ala reformista del movimiento obrero ha perdido el saber acerca de la imposibilidad de un eficaz mejoramiento de las relaciones humanas sobre la base capitalista [...] el miedo a perder el puesto se convierte paulatinamente en el único fundamento explicativo de sus acciones.³³

Na concepção de Horkheimer, é com esse olhar que a teoria de Marx deveria ser trabalhada constantemente. Pensamento, que torna-se cada vez mais integrado em sua filosofia, na medida que acreditava estar o marxismo, cada vez mais, carente de bases sociais.

Wiggershaus³⁴, sob esse aspecto, retrata que o essencial nas reflexões de Horkheimer delinea-se na crítica de “toda forma de metafísica a fim de livrar de toda deformação moderna ‘a insatisfação de toda ordem estabelecida sobre a terra’, outrora disfarçada de religião, de dirigir suas energias para a ‘teoria científica da sociedade’”, e pela teoria, reunir o que a realidade desuniu com o rompimento da classe operária: “‘a experiência das realidades’ e a ‘consciência clara do que deve ser fundamental’”, ou seja, a desumanização engendrada pelo processo capitalista e a urgente necessidade de mudança.

Nas palavras de Jay³⁵, o jovem Horkheimer, que na década de 1920 ainda estava “seduzido pelo potencial revolucionário da classe trabalhadora”, motivo pelo qual sua análise da *Crítica da Faculdade do Juízo*³⁶ não só demonstrou pouca resignação, como

³¹ Idem, p. 511.

³² Puzone, Vladimir Ferrari. *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Marx Horkheimer*, p. 67.

³³ Horkheimer, *Ocaso*. Tradução: José M. Ortega. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986, p. 88-9.

³⁴ Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 82.

³⁵ Jay, *A imaginação dialética*, p. 88.

³⁶ Em 1925, Horkheimer recebeu sua habilitação graças à tese “A crítica kantiana da faculdade de julgar como ponte entre as filosofias teórica e prática”. Trabalho no qual retratou a ideia de que a teologia formal da natureza (objetos estéticos e orgânicos), não provava (como acreditava Kant) um acordo

também sustentou a convicção de que a práxis poderia superar as contradições da ordem social, e com isso levar a uma transformação da cultura. Com Kant, Horkheimer aprimorou sua sensibilidade para a **importância da individualidade** como um valor que não pode e nem deve manter-se obscurecido diante das exigências do todo. Foi também a Kant que o filósofo mostrou veemente crítica, ao argumentar que a inevitabilidade dos antagonismos e dualidades kantianos - a vontade e o saber, a razão prática e a razão pura -, podiam e deviam ser conciliadas. O tom anti-harmônico kantiano não se adequava à necessidade de transformação.

Ainda segundo Jay, nota-se nessa crítica certa influência de Hegel, afinal, “tal como Hegel, ele viu o conhecimento cognitivo e os imperativos normativos, o ‘é’ e o ‘dever ser’, como inseparáveis em última instância”. No entanto, Horkheimer afasta-se de Hegel em várias questões fundamentais, dentre elas sua rejeição a uma verdade absoluta. Não havia como justificar um sistema abrangente mantenedor do *status quo*. “No es posible metafísica alguna; ninguna afirmación positiva sobre lo absoluto es posible. Pero, sin embargo, son posibles las afirmaciones sobre la contingencia, la finitud, el sinsentido del mundo sensible”.³⁷ Mesmo que houvesse a possibilidade de que o marxismo fizesse uso da mesma lógica, ao se cristalizar como um sistema que se afirma detentor da “chave da verdade”, seu maior e verdadeiro objetivo não era desvendar essas verdades, mas sim fomentar a mudança social.

Para que se possa compreender o caminhar do pensamento horkheimeriano dentro do Instituto de Pesquisas Sociais, torna-se de fundamental importância debruçar-se sobre o discurso oficial por ocasião da posse na direção do Instituto em 1931. Para Wiggershaus, “uma obra prima de prudência quanto à forma”. O discurso deixa claro o novo tom que emergia e se destacava, na aproximação e no distanciamento com Hegel, que “fornece ao mesmo tempo o ponto de partida e a linguagem da sua própria refutação”³⁸, e que reservava, além de uma vigorosa e polêmica crítica sobre a questão da identidade entre sujeito e objeto, mente e matéria, baseada na primazia do sujeito absoluto, uma reflexão sobre a inserção da filosofia social no rol dos interesses filosóficos específicos, que, naquele momento, tinham para Horkheimer, como

acidental e maravilhoso entre razão teórica e razão prática, mas consistira em fatos “que se deduzem necessariamente da coerência de nossa consciência”, que podem ser apreendidos por uma pura teoria do conhecimento e mostram apenas que o campo das ideias e o da natureza não são, por princípio, separados. (Cf. Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 78-79).

³⁷ Horkheimer, Max. *Ocaso*, p. 149.

³⁸ Assoun, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. Tradução Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991, p. 21. (Série Fundamentos n. 76).

característica intrínseca, o papel de interpretar filosoficamente o destino dos homens. Uma perspectiva essencial, já que os homens devem ser tomados mais do que como indivíduos isolados, mas seres que estão, inexoravelmente, inseridos em uma sociedade. Afirma Jay:³⁹

Partindo da teoria social no indivíduo, que havia caracterizado inicialmente o idealismo clássico alemão, ele [Horkheimer] traçou seu curso, passando pelo sacrifício hegeliano do indivíduo ao Estado e pelo colapso subsequente da fé na totalidade objetiva, expressa por Schopenhauer.(...) A filosofia social, tal como Horkheimer a via, não seria uma única *Wissenschaft* [ciência] em busca da verdade imutável. Antes, deveria ser entendida como uma teoria materialista, enriquecida e complementada pelo trabalho empírico, do mesmo modo que a filosofia natural tinha uma relação dialética com disciplinas científicas distintas.

1.2 A crítica de Horkheimer em seu discurso de posse

Constata-se, até aqui, um grande diferencial em relação às ideias iniciais do Instituto que se estende para além de sua rejeição ao marxismo ortodoxo de Kautsky.⁴⁰ Trata-se de um diferencial que não pode ser reduzido ao *status* de um mero detalhe: Horkheimer considera que a contradição entre o desenvolvimento técnico, científico e industrial da sociedade e a miséria humana reinante, precisa ser levada em consideração, na contramão de qualquer otimismo “evolucionário”. Isso constituiu numa nova proposta ancorada nas questões das relações entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as modificações do ambiente cultural. Levar

³⁹ Jay, *A imaginação dialética*, p. 63-64.

⁴⁰ O austríaco Karl Kautsky (1854-1938) aderiu ao movimento socialista por volta de 1875. Sua trajetória manteve-se, durante quase toda a sua existência, ligada indissociavelmente ao andamento e aos percalços da vida partidária. Em 1880, engaja-se no partido social-democrata alemão, projeta uma revista, *Die Neue Zeit*. Assume, pela primeira vez, o uso do termo marxismo de modo consciente e positivo, tanto como linha programática quanto como um instrumento na luta política e ideológica. Aproxima-se de Engels na tentativa de implementar uma “escola” marxista. Ficou consagrado como um “discípulo dileto”, mas principalmente por definir, no convívio com Engels, seu perfil intelectual como intérprete da obra de Marx e sistematizador do marxismo. A obra teórica de Kautsky desenvolveu-se também à maneira de Marx e Engels, a partir de um acerto de contas com a sua formação juvenil, no caso, com o darwinismo. Porém, enquanto Marx e Engels dedicaram-se à superação da filosofia, Kautsky contentou-se em integrar o legado de Darwin ao marxismo. Destacando os aspectos comuns a ambos – a base materialista, a vocação científica, o telos evolucionista – propôs uma síntese que, no campo do saber, assumiu a forma de uma convergência entre ciências da natureza e ciências do espírito e, no terreno político, adotou a “vontade de viver” como força motriz do conflito econômico e da luta de classes. (Cf. Musse, Ricardo. “Kautsky e a Revolução de 1905”. *Revista Crítica Marxista*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/critica21-A-musse.pdf>> Acesso em 29 dez 2010.

em conta essa contradição exigiu não somente um olhar da sociologia, mas, inevitavelmente, um retorno à filosofia - na busca de uma pesquisa social filosoficamente orientada. Foi dessa maneira, à história da filosofia social, que Horkheimer dedicou grande parte de seu discurso inaugural como diretor do Instituto, intitulado “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, proferido em 24 de janeiro de 1931.

Horkheimer inicia o discurso enfatizando que a filosofia social entendida em conexão com a vida social dos homens se desenvolveu na história do idealismo clássico alemão, mais precisamente dentro do sistema hegeliano. No entanto, sua tese fundamental é a rejeição da “teoria da identidade”⁴¹, a qual Hegel deu forma acabada. Ao rejeitar a teoria, Horkheimer critica também seu reaparecimento em *História e consciência de classe*, de Lukács, que via o proletariado como sujeito e objeto da história, realizando assim, como para o idealismo alemão, a unificação da liberdade como realidade objetiva e como produção do próprio homem. Afirma Horkheimer:⁴²

A identidade tem que ser pensada como unidade conceitual das contradições, como algo que surge da superação das mesmas, isto é, tem de ser pensada como sistema filosófico universal unitário com toda a riqueza de seu conteúdo. Mas a doutrina da identidade absoluta de sujeito e objeto é algo do qual se parte de antemão e que em todo o momento constitui o ponto de mira. Somente por isso as diferenças e tensões podem ser reinterpretadas nesta filosofia como “contradições”, porque já de antemão são concebidas como pensamentos do sujeito que tudo abarca e que tudo se identifica.

Para Lukács, o indivíduo é incapaz de atingir as mediações necessárias para uma visão do todo, uma vez que este se encontra preso, reificado. Só a classe tem possibilidade de atingir a totalidade. Nota-se uma recusa em identificar ‘classe’ com ‘indivíduo’, pois nessa visão, o indivíduo é incapaz de transformar o mundo. “A totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade; (...) Somente as classes representam esse ponto de vista da totalidade como

⁴¹ Considerando ser este assunto determinante e complexo iremos dar a ele a relevância necessária para a compreensão do pensamento de Horkheimer, sem, no entanto, tecer um aprofundamento do mesmo, consciente de que se trata de um tema que por si só daria espaço para outra Dissertação. Para um maior aprofundamento, sugerimos a obra de ASSOUN, Paul-Laurent e RAULET, Gerard. *Marxismo e Teoria Crítica*. Ed. Zahar, 1981.

⁴² Horkheimer, “Hegel y el problema de la metafísica”, p. 124 apud Puzone, *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Marx Horkheimer*, p. 48.

sujeito na sociedade moderna.”⁴³ Arrisca-se a dizer que no modelo lukacsiano, o vínculo com a práxis, significava uma ligação direta da teoria com o partido.

Horkheimer observa o fato de que, compreender, sob os olhos do idealismo alemão, que o todo coletivo no qual vivemos é essencial na compreensão dos homens só pode ser levado em conta se existirem “estruturas ontológicas mais amplas que pertençam somente a um todo suprapessoal, [e] que possam ser descobertas apenas na totalidade social”⁴⁴ e, afirmar isso seria dogmático.

Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração, a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica.⁴⁵

Desse modo, as dúvidas de Horkheimer quanto à validade das categorias de Lukács em torno das classes conduzem o autor a verificá-las concretamente, por meio de pesquisas empíricas. O trabalho de pesquisa concreto sobre o objeto tem por objetivo superar os problemas deste tipo de visão que joga o destino dos indivíduos em estruturas suprapessoais.

Segundo Adorno, os critérios das relações de classe “são generalizações de dados encontráveis em indivíduos isolados”, portanto, podem ser considerados subjetivos. A teoria de Marx baseava-se na posição de patrões e trabalhadores no processo de produção; no poder de dispor sobre os meios de produção. Essa discussão é desenvolvida pela Teoria crítica no intuito de desvelar a estrutura que ampara tais relações. Uma teoria dialética da sociedade voltada para a compreensão das tendências decorrentes de elementos constitutivos históricos. Não se trata aqui de esquemas ordenadores, mas, de refletir sobre o sistema da sociedade que pré-ordena os procedimentos e os dados do conhecimento científico. “Por isso é que a teoria dialética que reflita criticamente sobre si mesma não deve, por sua vez, acomodar-se no ambiente da generalidade. Romper, irromper para fora desse meio e, exatamente, a sua

⁴³ Puzone, Vladimir Ferrari. *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Marx Horkheimer*, p. 37.

⁴⁴ Horkheimer, Max. “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”. Tradução: Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro, tomando por base a tradução feita por Daniela Falavigna da versão italiana. *Revista Praga: estudos marxistas* n. 7. São Paulo: Hucitec, 1999, p.122.

⁴⁵ Marx, Karl e Engels, Freidrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Editora Hucitec, 1984, p. 26-27.

intenção.”⁴⁶ Emerge a leitura do indivíduo em substituição à classe, que deve ceder terreno ao conhecimento do particular e abandonar suas possíveis pretensões de tornar-se absoluto.

Nota-se a forte influência de Marx nas obras de Horkheimer, bem como um apoio ao conteúdo filosófico-social das obras de Hegel. No entanto, observa-se um apontamento na direção de uma teoria que reconheça a **existência concreta dos indivíduos**, sem, no entanto tomar esse indivíduo como princípio constitutivo único da existência humana. Ele comenta que o idealismo anterior a Hegel, como, por exemplo, de Kant, tinha como pano de fundo uma filosofia social, da qual apenas o indivíduo racional era “a única fonte dos princípios constitutivos de cada esfera cultural: a essência da cultura e suas articulações podem ser entendidas somente a partir da dinâmica da pessoa, a partir dos modos originais da atividade do ‘eu’ espontâneo”.⁴⁷

Para Horkheimer⁴⁸, Hegel liberou a autorreflexão – meio da filosofia – dos grilhões da introspecção, em cuja base se apoiava e remeteu à história a questão da essência humana, o problema do sujeito autônomo criador da cultura: “é no trabalho da história que ele se dá uma forma objetiva”. E vai mais longe, ao afirmar que para Hegel, a estrutura do espírito objetivo, que realiza na história os conteúdos culturais do espírito absoluto, não emerge mais da análise crítica da personalidade, mas da lógica dialética universal. “A determinação (*Bestimmung*) do particular cumpre-se no destino do universal; a essência, o conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence”. Esta é a filosofia social que Horkheimer quer transformar.⁴⁹

Para isso, mira seu ataque na função transfigurativa (*Verklärung*) dessa interpretação filosófica. Conforme entende Horkheimer, essa operação realizada por Hegel, que explicava a vida do indivíduo por meio da vida dos povos e do Estado e não em referência à vida cotidiana e efetiva, dá ao indivíduo um caráter de mero espectador social. “O pensamento que mantém na história universal essa essência substancial, a

⁴⁶ Adorno, Theodor. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: Cohn, Gabriel. *Theodor Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática, 1986, p. 64.

⁴⁷ Horkheimer, “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, p. 122.

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ Da mesma forma que a classe em Lukács tem a primazia em relação aos seus membros individuais, por se constituir em uma totalidade, em Hegel a determinação (*Bestimmung*) do particular cumpre-se no destino do universal.

ideia, faz parecer filosoficamente irrelevante o declínio do indivíduo”.⁵⁰ Interessante notar que Horkheimer já identificava o declínio do indivíduo treze anos antes de proferir sua palestra na Columbia University, em Nova York, sob o título “Ascensão e declínio do indivíduo”.

Sob esse aspecto, Slater⁵¹ relata que Horkheimer reforça o ataque na afirmação de que o “ser essencial” do homem, a “Ideia”, reina suprema na história mundial, e o destino do indivíduo – seus constituintes fundamentais de sua cultura material – mostra-se sem importância filosófica, ou seja, mesmo com a proposta de analisar a realidade social, a filosofia social reserva toda essa “realidade” para seu componente filosófico. “No contexto das contradições evidentes entre a suposta ‘substância’ do homem (a liberdade) e sua realidade social (alienação, desemprego, recrutamento), a transfiguração filosófica do ser social é cúmplice da dominação de classe”.

Nota-se o tom de ironia que seu artigo assume ao retratar que: se a história e o Estado no seu devir exterior emergem do “formigar do arbítrio”⁵²; se o historiador tem de se ocupar de sofrimento, morte e estupidez; se a história pode ser comparada a um matadouro para onde foram levados ao sacrifício a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos; então, a filosofia hegeliana faz da vida uma representação, uma inconsistência, e mais que um consolo, ao transfigurar o real injusto em racional, e fundamentá-lo na satisfação da razão. “Abandonado pela convicção filosófica de ter sua verdadeira realidade na ideia divina existente no todo, o indivíduo experimenta o mundo como o ‘formigar do arbítrio’ e a si mesmo como mero ‘tributo do existente e da caducidade’”.⁵³

O que Horkheimer busca entender é o apelo ao qual respondeu a filosofia social hegeliana, ao demonstrar que ela foi invocada quando o sofrimento e a morte dos indivíduos ameaçavam mostrar sua total nudez, como também no momento em que se aprofundou a contradição entre o princípio da forma individualista de vida entre o progresso contínuo da felicidade dos indivíduos no espaço social e as reais perspectivas desses indivíduos. Eis o “papel sublime que lhe destinou Hegel”, sinaliza Horkheimer.

⁵⁰ Horkheimer, “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, p. 124.

⁵¹ Slater, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt*. Tradução: Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 27.

⁵² *Wimmeln von Willkür*, termo usado por Hegel que indica a manutenção do todo em vida que resulta dos esforços com os quais os indivíduos procuram satisfazer as próprias necessidades.

⁵³ Horkheimer, “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, p. 125.

É contundente ao observar que “todos os esboços da filosofia social contemporânea têm em comum a intenção de abrir aos olhos do indivíduo humano uma esfera suprapessoal, que é mais essencial, tem mais sentido e mais substância do que sua existência”.⁵⁴

De forma perspicaz, Horkheimer aponta que as “reflexões metafísicas” se constituem em hipóteses que se ancoram ou em teses gerais, dogmáticas que surgidas historicamente, reduzidas e simplificadas passam a ter um uso geral e conseqüentemente um caráter dominante. Assim, poder-se-ia explicar a economia e o espírito – “expressões diversas de uma substância idêntica”. Ou então, aceitar que as ideias, os conteúdos espirituais, irrompem na história e determinam o agir humano - momento primeiro -, de onde faz derivar a concretude da vida. Ou ainda, ao contrário, acreditar na economia como ser material e única realidade verdadeira, de onde se derivaria a psique e a personalidade dos homens, bem como o direito à arte e à filosofia.

Com essas três hipóteses, Horkheimer busca se afastar, respectivamente, da ortodoxia de Spinoza, Hegel e Marx. Diante dessas ponderações, ele se pergunta quais seriam, então, as conexões possíveis para se apurar o papel de um grupo social típico e determinado no processo econômico, nas transformações das estruturas psíquicas de seus membros, bem como no papel de suas instituições, como parte do todo da sociedade e que dentro da lógica marxista, são também o seu produto?

Refletir sobre tais hipóteses conduz o pensamento de Horkheimer à reformulação do problema da conexão entre a existência particular e a razão universal, com o olhar sempre atento aos métodos disponíveis e ao estado do conhecimento, em busca de uma pesquisa social filosoficamente orientada. Seguindo a tradição da dialética marxista, o filósofo baseia-se na inserção dialética dos problemas filosóficos no processo empírico, procurando encontrar uma solução para o que até então considerava certa carência da filosofia e também das ciências empíricas. Afirma Horkheimer:⁵⁵

A relação entre as disciplinas filosóficas e cada disciplina científica individual correspondente não pode ser entendida no sentido de que a filosofia trata os problemas decisivos e constrói teorias não contestáveis pelas ciências experimentais, sendo seus próprios conceitos de realidade sistemas que abarcam a totalidade, enquanto, ao contrário, a pesquisa empírica recolhe os seus dados particulares através de um trabalho longo e tedioso, que se fragmenta em milhares de problemas parciais, para não chegar senão ao caos da especialização. Essa concepção, segundo a qual o pesquisador deve considerar a filosofia talvez como um belo exercício, mas

⁵⁴ Idem, p. 126.

⁵⁵ Horkheimer, “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, p. 128.

cientificamente infrutífero, porque inverificável, enquanto o filósofo deve se emancipar da pesquisa particular, acreditando que mesmo as mais importantes decisões não podem esperar os seus resultados, está superada atualmente pela ideia de uma contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular.

No intuito de um melhor entendimento da dialética, é oportuno trazer ao trabalho o comentário de Jeanne Marie Gagnebin, que nos remete a uma leitura cuidadosa desta problemática complexa do sujeito e do objeto em um dos aforismos de Adorno⁵⁶, intitulado “Reflexões a partir da vida danificada”. Segundo Gagnebin, a grande dificuldade nessa temática é a partida da ‘experiência individual’ [*individuelle Erfahrung*] como alavanca para uma reflexão crítica sobre o contexto social mais amplo. Da leitura de Adorno, Gagnebin,⁵⁷ destaca a observação de que Hegel não só hipostasiou a ‘sociedade burguesa’ [*bürgerliche Gesellschaft*], como também sua categoria fundamental, ‘o indivíduo’, que continua sendo tomado, de forma ingênua, como um dado irreduzível dissolvido na teoria do conhecimento. Nas palavras de Gagnebin:

[...] que o indivíduo ‘enquanto tal’ seria tão ilusório como seu exato pendante, ‘o todo’, ou ainda, dito de maneira mais polêmica: se há algo de instigante, talvez até de ‘esperançoso’ (...) na ‘experiência individual’, este algo não pode se situar numa substância determinada, numa essência positiva que se salvaria do processo global de alienação e de destruição, num indivíduo residual, mas incólume, que sobreviveria milagrosamente ao desastre.

Isso posto, pode-se afirmar que o interesse de Horkheimer, nesse momento, encontra-se na forma da ciência personificada na crítica do existente e com isso concede ao Instituto uma tarefa não cumprida até aquele momento, a reflexão sobre os problemas filosóficos-sociais estabelecendo para isso o nexos entre os elementos filosóficos do marxismo e o conhecimento empírico na filosofia e, concomitantemente,

⁵⁶ Theodor Adorno foi um dos mais importantes membros do Instituto de Pesquisas Sociais, muito ligado a Horkheimer. Na mesma época da entrada de Horkheimer na direção do Instituto, Adorno torna-se doutor pela Universidade de Frankfurt com a tese de livre-docência: *Kierkegaard: a construção da estética*. O que Benjamin não tinha conquistado, em meados dos anos 20, perante Schultz, e os filósofos Cornelius e Horkheimer, Adorno o conseguiu brilhantemente perante Tillich e o filósofo social Horkheimer. Uma tese que devia tanto a Benjamin quanto a Kracauer, e a respeito da qual o próprio Adorno dizia estar a meio caminho entre Lukács e Benjamin. (Cf. Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 123).

⁵⁷ Gagnebin, Jeanne Marie. “Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica”. *Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO*. v.13, n. 2, jul/dez 2001, p. 50.

desenvolver uma teoria da sociedade na qual a construção filosófica não pudesse mais ser dissociada da pesquisa empírica.

Segundo Slater, o método apropriado de análise não é o hegeliano vulgar, na qual a base da história é o Espírito, nem o marxista vulgar, que retrata a psique humana, a lei, a arte e a filosofia como reflexos da economia, mas sim um método que consiga captar a conjunção dialética entre a realidade material e mental. Não há como ignorar completamente o complicado papel de mediação dos elementos psíquicos nos processos sociais.

As mediações se referem ao universal e ao particular, o mesmo meio social que ao mesmo tempo solapa do indivíduo a possibilidade de ser construído a partir de sua própria individualidade, mas que também delega a ele a responsabilidade de seus atos. Essa tensão gera uma existência individual desintegrada. Investigar essa configuração requer apreender a verdade acerca da vida alienada e das forças objetivas que a determinam. O materialismo interdisciplinar que Horkheimer advoga foi o primeiro passo na tentativa de abarcar e superar as tensões com a união entre a filosofia e ciência pela compreensão do processo social global.

Garantir a relação teórica entre as ideias de Horkheimer e o materialismo histórico é essencial para a inteligibilidade de seus fundamentos. Buscar a explanação dessa relação é fundamental à sua compreensão. A referência ao materialismo histórico é um aspecto central nos textos fundamentais de Horkheimer e da Teoria Crítica, na década de trinta. Para Assoun,⁵⁸ “é na relação privilegiada com Marx que o discurso múltiplo da Escola assume sua especificidade como Teoria Crítica. Esse é um dado básico: Marx está associado intimamente ao ato de autofundação da Teoria Crítica”. São nos momentos-chave da teoria de Horkheimer que o encontro com Marx emerge, ou seja, é através de suas finalidades e de suas modalidades decisivas que ela se define.

Ainda segundo Assoun, Marx é utilizado como um “regulador dominante da teoria crítica, sem esgotar-lhe a realidade própria”. A teoria econômica de Marx reduz radicalmente o homem às suas próprias tarefas ao desativá-lo de todas as ilusões de transcendência. O homem não passa de um habitante de seu próprio mundo histórico, um meio no qual ele pensa e age e o reflete. Compreender isso é o papel da filosofia de Horkheimer, que retira da análise histórica, da consciência individual e coletiva, os elementos necessários à sua crítica. Uma crítica focada na atividade humana e que

⁵⁸ Assoun; Raullet. “A utilização do referencial materialista na Teoria Crítica”. In: _____. *Marxismo e Teoria Crítica*, p. 52.

desvela a importância do indivíduo, compreendido, a um só tempo, como parte da realidade socioeconômica e sujeito da práxis revolucionária. Enfatizar e compreender essa aproximação são o que nos permite ter a possibilidade de abarcar o sentido da recorrência de uma problemática crítica na filosofia de Horkheimer. Nas palavras de Assoun:⁵⁹

[...] Marx fornece apenas os materiais da crítica, ao mesmo tempo que seu modo de uso geral. Ele indica os meios de se livrar das ilusões transcendentais. A Teoria Crítica constrói, a partir daí, uma espécie de dialética transcendental para uso da crítica da razão histórica. É nesse sentido que se pode falar de *utilização* de Marx.

É, portanto, através do recurso a Marx que podemos apreender o sentido de sua crítica. Parte-se daí a necessidade de elucidar a função exercida pelo referencial marxista. Um acesso ideal para a definição da própria teoria crítica de Horkheimer. Diante disso, é necessário entender a utilidade de Marx para essa crítica, porém, de uma forma delimitada, ou seja, detectando-se apenas algumas encruzilhadas nas quais se manifestam o lucro teórico que Marx permite realizar. A partir daí sim, pode-se tentar captar a finalidade global que unifica tanto a crítica de Marx quanto a de Horkheimer em uma estratégia essencial – a crítica imanente da sociedade e do indivíduo.

⁵⁹ Idem, p.64.

2. PERSPECTIVAS DA NOÇÃO DE ALIENAÇÃO

O humanismo real não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o espiritualismo – ou o idealismo especulativo –, que, no lugar do ser humano individual e verdadeiro, coloca a ‘autoconsciência’ ou o ‘espírito’ e ensina, conforme o evangelista: ‘O espírito é quem vivifica, a carne não presta’.

Marx⁶⁰

2.1 Escorço histórico

Segundo Mészáros, alienação é um conceito eminentemente histórico, motivo que o conduz a uma vasta e complexa problemática, com uma longa e própria história. Sofre enorme influência intelectual, revelando continuidades ou não, que perpassam as transformações socioculturais. Para sua compreensão, faz-se necessário elencá-lo em cada espaço de seu desenvolvimento e avaliar, dessa forma, sua importância. Alguns dos principais temas das teorias de alienação emergiram muitos séculos atrás, no pensamento europeu. Diante da abrangência desse conceito, busca-se aqui apenas delinear as tendências gerais desse desenvolvimento, descrevendo os principais fatores que levaram Marx e Horkheimer a reformulá-lo. Para tal empreendimento, serão utilizadas algumas passagens da obra *A teoria da alienação em Marx*, de István Mészáros, bem como do dicionário *The Historisches Wörterbuch der Philosophie*, de Joachim Ritter.

Segundo Ritter, a palavra *Entäußerung* (alienação, exteriorização) é, juntamente com *Entfremdung*, a tradução do latim *alienatio* e de seus sucessores neolatinos. Desde os tempos de Cícero, *alienatio* significava transferência de uma propriedade. Com este mesmo sentido, a palavra *entäußern* (alienar) foi usada, em 1322, na língua alemã. O termo em alemão permaneceu com um sentido intermediário entre o francês *aliénation* (transferência de direitos em um contrato) e o inglês *alienation*, utilizado como um termo da economia nacional.

Em Hegel, primeiramente, parte-se da noção de trabalho, no qual o sujeito delinea os contornos de si mesmo e aí sim pode dirigir-se exteriormente para tais contornos. “Trabalho e linguagem são as formas de *exteriorização* do interior, na qual o indivíduo não se mantém mais em si e no controle, mas permite ao interior vir

⁶⁰ Marx, K.; Engels, F. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 15

totalmente à tona, e expõe o mesmo a outro”.⁶¹ São formas nas quais a exteriorização do interior transforma-se em alienação. Hegel aborda, como primeira forma desta alienação, a escravidão, o impedimento de propriedade e as superstições, bem como a crença na autoridade. Em segundo lugar, é avaliado o aspecto do esvaziamento do interior do ser: “é a palavra que, uma vez expressa, aliena aquele que a expressa e o deixa vazio”.⁶² Em terceiro lugar, alienação é, para Hegel, o termo com o qual ele, de forma dialética, descreve o transformar-se da relação sujeito-objeto como o processo através do qual o interior e o exterior entram em contato; o interior torna-se exterior e com isso retira-se de uma só vez a exteriorização de si mesmo. Por último, a identidade sujeito-objeto é produzida na ideia absoluta, passando por todas as fases da alienação do espírito. “Assim, alienação significa aqui essencialmente *objetividade*, a qual é rejeitada na ideia absoluta”.⁶³

No entanto, para Marx, o termo alienação [*Entäußerung*] não pode ser utilizado arbitrariamente como categoria universal para a indicação da objetividade. Marx também parte do trabalho como origem da alienação; mas apenas o trabalho sob as condições da sociedade produtora de bens levava necessariamente à alienação do trabalhador em relação a seu produto. A razão do esvaziamento do interior através da alienação também aparece em sua obra novamente como ‘desrealização do trabalhador’ [*Entwirklichung des Arbeiters*]. O discurso marxista da alienação encontra-se predominantemente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Paris, descobertos em 1932.

Sobre a palavra *Entfremdung* (estranho, estrangeiro), Ritter retrata que seu uso na linguagem filosófica alemã teve início apenas na virada do século XVIII para o XIX. W. von Humboldt fez uso do termo em 1793 em um fragmento publicado apenas postumamente. Hegel, em 1807, utilizou esse termo na “Fenomenologia do Espírito”. O verbo *entfremden* (alienar, alhear) é utilizado de forma literária no alto alemão médio, apresenta-se de forma filosófica em Mestre Eckhart (1260 – 1328), assim como uma derivação substantivada do mesmo substantivo *entvromdekeit*. J. Chr. Adelung cunha,

⁶¹ “Arbeit und sind die Formen von Äußerungen des inneren, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt, und dasselbe Anderem preisgibt”. (Cf. Ritter, Joachim. *The Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh). Basil: Schwabe, 1972, v.2., p. 505 - Tradução minha).

⁶² “Es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäbert und ausgeleert zurückläßt”. (Cf. Idem, *ibidem*)

⁶³ “Damit bedeutet *Entäußerung* hier wesentlich Gegenständlichkeit, die in der absoluten Idee aufgehoben ist”. (Cf. Idem, *ibidem*)

durante a segunda metade do século XVIII, o substantivo *Entfremdung* com o significado, na língua padrão, de *ungewöhnlich* (incomum).

Linguisticamente *Entfremdung* e *entfremden* denotam a ação intencional de afastar-se ou o processo de tornar-se alheio, através do qual uma pessoa ou objeto é retirado do contato com aquilo que lhe é próximo, peculiar, doméstico, comum, confiável ou habitual e, ao ser alocado em outro lugar, é reorientado para um novo contexto. “*Entfremdung* significa, assim, separação, distanciamento, desaparecimento de ou oposição ao ambiente, propriedade, sociedade, religião, familiares ou a si mesmo”.⁶⁴

O inglês *alienation*, o francês *aliénation*, o italiano *alienazione*, os quais são oriundos do latim *alienatio*, possuem, embora com um matiz distinto, basicamente o mesmo significado de cessão, externalização nos sentidos econômico e jurídico, e adotam, dessarte, filosófica e sociologicamente, também de maneira ampla, o significado de *Entfremdung* no uso linguístico filosófico alemão. O seu significado médico-psiquiátrico de demência, insanidade (*alienatio mentis*, *aliénation mentale*) apenas encontra o seu uso no alemão após a Segunda Guerra Mundial.

Ainda, segundo Ritter, o conceito filosófico de alienação não se desenvolve como uma continuidade de suas tradições teológicas, mas sim na tomada econômica e jurídica do conceito *alienatio* – no sentido de renúncia ou de alienação como transferência de direitos – para os problemas da liberdade sob os pressupostos de uma sociedade, a qual é levada em consideração em relação a seu direito, a sua política e no trato com o indivíduo.

Quanto a essa questão, Ritter observa a representatividade que tem a teoria de Rousseau a respeito da *aliénation* nos conceitos do tradicional direito natural e contratual. Em concordância com a definição aristotélica - *λέγω δὲ ἀπαλλοτρίωσιν δόσιν καὶ πρᾶσιν* (alienação significa conceder ou vender) -, ele afirma que *aliéner* é como *donner* ou *vendre*, significa dizer que o homem não pode alienar sua liberdade, pois

[...] alienar é dar ou vender [...] mas em troca do que as pessoas vendem a si mesmas? [...] Mesmo que cada homem pudesse alienar-se, não poderia alienar seus filhos: eles nascem homens e livres; sua

⁶⁴ “*Entfremdung* bedeutet so Trennung, Entfernung, Verschwinden aus oder Entgegensetzung zu heimischer Umwelt, Eigentum, Gemeinschaft, Religion oder eigenem Selbst”. (Cf. Idem, p. 509).

liberdade lhes pertence, e ninguém além deles tem o direito de dispor dela.⁶⁵

O conceito de ‘alienação total’ - alienação completa de cada membro da sociedade com todos os seus direitos para a coletividade -, colocado em prática no contrato social rousseauiano, formula, de modo paradoxal, o problema da instituição política como sendo um problema da atribuição da liberdade natural e da constituição para uma liberdade que lhe seja equivalente, estando os mesmos direitos assegurados a todos. A independência natural do indivíduo isolado em estado natural se sobrepõe à liberdade regida pelas leis, dado que estas foram autoproclamadas pela *volonté générale*.

[...] em lugar da personalidade individual de cada parte contratante, esse ato de associação cria um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votantes da assembleia, recebendo desse ato, sua unidade, sua identidade comum, sua vida e sua vontade.⁶⁶

Aos olhos de Rousseau, o indivíduo não perdeu nada ao elaborar um contrato com base em sua liberdade natural, pelo contrário; ganhou a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.

Para Ritter, as características da alienação em Rousseau possuem as seguintes construções: a submissão de todo o desejo excepcional do indivíduo à pura vontade geral e à identificação do mesmo como cidadão. Dessa feita, retira-se o indivíduo do estado bruto da natureza, do âmbito externo à sociedade e a autopresença [*Beisichsein*] do indivíduo transforma-se em exigência política, pois ela “depende histórica e natural-socialmente, da alienação adjunta do estado da natureza e do fato de que tal alienação continue a ser compartilhada.”⁶⁷ Para Rousseau, o “selvagem vive em si mesmo, o homem social, sempre fora dele, e, apenas sabe viver na opinião dos outros”.⁶⁸

Mészáros trata do tema sintetizando os pontos cruciais do pensamento de Rousseau, no que diz respeito à alienação do homem: i) é a civilização que corrompe o homem, separando-o de sua natureza, ao introduzir, de fora, todos os vícios alheios à

⁶⁵ Rousseau, “The social contract”, p. 7 apud MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 53.

⁶⁶ Idem, p. 12-13 apud idem, ibidem.

⁶⁷ “Forderung, als es auf die historisch und gesellschaftlich-naturwüchsig eingetretene *Entäußerung* des Naturzustands ange wiesen ist und zu vermitteln bleibt”. (Cf. Ritter, *The Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 513).

⁶⁸ “le sauvage vit en lui-même; l’homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l’opinion des autres” (Cf. Idem, ibidem.).

sua constituição; ii) disso emerge o aperfeiçoamento da sociedade e a deterioração da espécie. “Essa forma alienada de desenvolvimento é caracterizada pela grave contradição entre sociedade e espécie humana”;⁶⁹ iii) o homem é tão dominado pelas suas instituições que, seja qual for a vida que leve, será chamado de escravidão. O homem civilizado nasce, vive e morre na escravidão; iv) o único antídoto possível contra a alienação, a vida do campo, está cada vez mais sob o domínio das grandes cidades; v) a aquisição de bens artificiais e o crescimento forçado de pseudo-necessidades caracterizam a vida dos homens e do Estado moderno.

A abordagem moralizante dos efeitos desumanizadores da alienação vista em Rousseau persiste por todo o século XVIII, porém, o agravamento das contradições sociais e o avanço da técnica e da racionalidade fornecem uma profunda visão das leis fundamentais da sociedade capitalista como um apelo direto à voz da consciência. Este apelo pode ser observado em Hegel, ao abordar a questão de uma transcendência da alienação, não como um problema de dever moral, mas como uma necessidade inerente ao processo dialético.

Ritter observa que, para Hegel, os conceitos alienação [*Entfremdung*] e alienar-se [*sich entfremden*] pertencem ao movimento da realidade que se proporciona uma liberdade consciente. A consciência pode “confrontar sua universalidade objetiva e alienar-se dela”,⁷⁰ pois, “livre na individualidade de seu Eu, ela existe, assim, tão somente *em e para si*”.⁷¹ A possibilidade de alienação pertence ao movimento, no qual o si mesmo age em relação à sua realidade como sendo esta uma ‘perturbação’ e, através de sua negatividade, gera, ao mesmo tempo, as experiências [*Enfahrungen*] especiais da consciência e o desenvolvimento total do Espírito. Dessa forma, o Si mesmo é apresentado como parte de um processo, neste a realidade é captada através de sua ação e ele se apropria dessa realidade. Assim, alienação significa essencialmente “afastar-se de si mesmo” [*Selbstentfremden*].

A *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual o conceito de alienação [*Entfremdung*] é utilizado pela primeira vez por Hegel, apresenta o movimento do espírito como um “tornar-se um *outro*, ou seja, *sujeito de seu si mesmo*, e um

⁶⁹ Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*, p. 55.

⁷⁰ “seiner objektiven Allgemeinheit sich gegenüberstellen und sich gegen sie *entfremden*”. (Cf. Cf. Ritter, *The Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 513).

⁷¹ “frei, in der Einzelheit seines Ich daher schlechthin na und für sich ist”. (Cf. Idem, *ibidem*)

superar/conservar [*aufheben*] este ‘ser outro’⁷², como a história da experiência e do comportamento da consciência. Para esta história, é a experiência deste processo, “em que o imediato, o não experimentado, ou seja, o abstrato afasta-se do ser sensível ou do simplesmente pensado, e, desta alienação, retorna para si, e, assim, apresenta-se agora em sua realidade e verdade, e também como propriedade da consciência”.⁷³ Nesse sentido geral, alienação encontra-se no contexto da manifestação fenomenológica do ser emergente, a qual abrange a objetividade que lhe é externamente oposta como alienação do espírito consciente e o leva novamente para o elemento do saber [*Element des Wissens*].

De outra forma, pode-se dizer que, o processo de objetivação antecede a autoconsciência que ocorre quando o Espírito se exterioriza em um objeto e passa a ser outro, uma contraposição de si. Porém, no final de todo processo, o Espírito percebe que o objeto externo é ele próprio objetivado⁷⁴. A alienação consiste justamente neste ser-outro do Espírito, que se separa e exterioriza-se no objeto, e que por fim, é ele próprio Espírito. A consciência realiza um duplo movimento, primeiramente ela aliena-se no objeto e, posteriormente, ocorre o retorno à consciência como superação da alienação. A consciência retorna a si mesma e percebe o objeto como algo propriamente seu.

Ainda, segundo Ritter, a controvérsia dos *joventes hegelianos* com a filosofia de Hegel acontece amplamente na aplicação do conceito de alienação na teoria do espírito objetivo e na teoria do conhecimento desta filosofia. Ludwig Feuerbach toma a alienação como a dissolução da vida concreta, imediata e natural. No entanto, ele conduz a crítica às “filosofias absolutas” racionais (Hegel) ou místicas (Schelling) como crítica ao mistério da teologia e da religião. Diferentemente do idealismo, o sujeito para Feuerbach não é mais o Espírito ou o momento de vir-a-ser da consciência humana. O sujeito é o próprio homem sensível. Sua teoria consiste em estabelecer a união entre o ser e sua essência, que não é nem exterior, nem superior a ele mesmo.

Essa discussão foi continuada e estabelecida sobre novas bases por Karl Marx. Para ele, a noção de alienação [*Entfremdung*] possui um significado central a partir do

⁷² “sic hein anderes, d.h. Gegenstand seines Selbsts zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben” (Cf. idem, p. 514).

⁷³ “Worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d.h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet und aus dieser E. zu sich zurückgeht und hiemit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigentum des Bewußtseins ist” (Cf. Idem, ibidem).

⁷⁴ Nesse momento, sujeito e objeto são idênticos. Aqui se encontra uma das grandes críticas de Horkheimer a Hegel.

ano de 1843 e dura até 1846⁷⁵. Gradualmente, o termo ganha um significado conceitual. Isso significa dizer que, inicialmente ele será empregado como um meio metódico, como pergunta de uma formulação em desenvolvimento desse período de controvérsia com a Filosofia hegeliana, com a crítica filosófica e política dos jovens hegelianos (Feuerbach, Bauer e Stirner), com as concepções alemãs e francesas do socialismo (Hess, Fourier, Proudhon, entre outros), com os movimentos trabalhistas franceses e também com a economia burguesa (Smith, Ricardo, Mill entre outros).

A análise nacional-econômica do trabalho alienado é, no fim das contas, o denominador comum sobre o qual recairá a crítica da sociedade burguesa e de sua economia e, também, a crítica da filosofia. Na implementação de uma perspectiva filosoficamente formulada de uma utopia socialista, a qual se estabelece em uma relação da natureza e da vida do ser social produtor do homem, a alienação [*Entfremdung*] tem em uma ciência materialista da práxis humana a função de categoria de análise e de crítica.

Em Marx, a alienação não é inerente a natureza humana, ela não deve ser naturalizada como constitutiva da humanidade. Para ele, ela está intimamente relacionada com o processo social, econômico e com o desenvolvimento da propriedade privada. Assim sendo, pode-se dizer que a análise marxista é realizada através das condições concretas da objetivação humana e que a superação da alienação só é possível por meio de uma ação transformadora da atividade prática material.

Ritter, por fim, apresenta alguns teóricos sociais críticos da contemporaneidade que expandem essa análise ao ancorar uma perspectiva psicossocial da individuação, dentro de uma abordagem mais estrutural. Melvin Seeman é um desses exemplos, ao criar alguns componentes como resposta para o termo alienação: *powerlessness, meaninglessness, normlessness, social isolation and self-estrangement*.

Em rápidas palavras, Seeman⁷⁶ considera que os conceitos de isolamento e alienação têm sido conduzidos, nas últimas décadas, principalmente, na área da saúde, como sinônimos. Isso significa dizer que: i) impotência (*powerlessness*,) refere-se à crença do indivíduo, que mediante a falta de liberdade e o controle de seu trabalho, por

⁷⁵ Acerca da circunscrição da determinação da noção de “alienação (*Entfremdung*), Marx não avançou após esse período. Em suas publicações econômicas, o termo é utilizado apenas esporadicamente, enquanto que a situação desenvolvida com ele na teoria econômica se desenrola sistematicamente, não mais sob um quadro total filosófico-histórico e antropológico. (Cf. Ritter, *The Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 518).

⁷⁶ Biordi; Nicholson. “Social Isolation”, p. 87 In: Larsen; Lubkin, *Chronic illness: impact and intervention*.

fatores externos, o seu comportamento não pode evocar os reais resultados desejados ou procurados; ii) insignificância (*meaninglessness*) é descrita quando o indivíduo não consegue obter padrões mínimos de clareza que contribuam para suas decisões, isto é, o quando seu comportamento não é capaz de perceber a sua relação com o todo; iii) anomia (*normlessness*) é ausência de normas, isto é, como uma sensação subjetiva, com características de inquietação ou ansiedade, sentimento de separação das normas de grupo, isto é, uma crença, segundo a qual, comportamentos desaprovados socialmente seriam aprovados para atingir seus objetivos; iv) isolamento social (*social isolation*) é inabilidade do indivíduo ao atribuir um baixo valor aos objetivos ou crenças que são altamente valorizados na sociedade dada, isto é, a rejeição dos indivíduos a valores comuns na sociedade ou grupo; v) autoestranhamento (*self-estrangement*) se refere a uma ruptura entre o eu do indivíduo e seu trabalho e suas possibilidades criativas, isto é, significa ser algo menos do que se poderia idealmente ser. Uma condição que envolve um trabalho que não se mostra gratificante em si mesmo.

Sob toda essa estrutura analítica, Seeman observa que o isolamento é apenas um estado psicológico da alienação. Entretanto, para ele, os autores frequentemente misturam pontos dessas dimensões e chamam esse resultado de isolamento.

Interessante é notar a importância que os fatores psicosociais desempenharam nas últimas décadas, no desenvolvimento histórico-filosófico do conceito de alienação. A teoria crítica, como poderá ser observado neste trabalho não só utilizou o material fornecido pela crítica marxiana, ao retirar dessa análise histórica as propostas de uma atividade humana conforme à razão e aos interesses da coletividade, atividade essa compreendida no trabalho humano, como também fez sua primeira tentativa de conciliar Freud e Marx. Para Horkheimer, era necessário e urgente defender um complemento psicológico para a teoria marxista.⁷⁷

As motivações dos homens na sociedade contemporânea, afirmara [Horkheimer], deviam ser compreendidas como ‘ideológicas’, no sentido de Marx, e como psicológicas. Quanto mais racional se tornasse a sociedade, é claro, menos necessárias seriam essas duas abordagens conceituais para se compreender a realidade social.⁷⁸

⁷⁷ Essa tentativa ocorreu por meio do trabalho de Erich Fromm, membro do Instituto, que abraçara, inicialmente, as esperanças de fundir psicanálise e marxismo. Esse tema gerou um artigo intitulado *História e Psicologia*, na primeira edição da nova revista do Instituto.

⁷⁸ Jay, *A imaginação dialética*, p. 149.

Dessa forma, para se chegar a um melhor entendimento do assunto, promove-se a seguir uma breve discussão sobre a alienação desenvolvida por Marx na obra *Manuscritos econômico-filosóficos*.

2.2 A alienação em *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Karl Marx

A teoria da alienação ou a crítica da alienação, tal como surge no contexto do estudo *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 é, pela primeira vez, refletida como um processo econômico possuindo duplo caráter. Primeiramente cronológico: da filosofia de Hegel, Marx retém o conceito de alienação. Em segundo, lógico. Sob uma formulação filosófica, Marx retratará um problema sócio-histórico ao qual procurará dar uma solução.

Para Marx, o homem não está estaticamente relacionado nem com a natureza exterior nem com os outros seres humanos. Existir é para ele agir e seu modo fundamental de agir é a atividade prática que exerce sobre as coisas, no intuito de satisfazer às suas necessidades. Essa atividade que não cessa é, portanto, social quanto à trama por ela mesma criada. Considerando ser a análise sociológica um dos alicerces para Marx fundamentar as relações econômicas, torna-se oportuno buscar dentro dela a ênfase necessária para discutir a noção de alienação.

Marx toma o trabalho [*Arbeit*] como uma categoria central da produção e reprodução da vida humana, a atividade primária, necessária e natural do homem e faz da realidade econômica o fio condutor que exprime e fundamenta a alienação da essência humana. A alienação se estabelece na separação do homem de sua essência, que passa a pertencer a um ser estranho a ele próprio. Esse novo pertencimento inverte a relação, pois carrega em si predicados que passam a ter a função de sujeito e o homem a ele se submete como seu objeto.

Para compreender o processo econômico-social, é preciso focar sua constituição, isto é, o homem. Como descreve Giannotti ⁷⁹, “Desde que o homem seja a raiz do próprio homem, a figura que a si mesmo se confere não pode provir senão do modo do qual produz sua própria vida, trabalha e exerce uma atividade concreta, segundo as condições encontradas”.

⁷⁹ Giannotti, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*: Estudo sobre a lógica do jovem Marx. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 142.

Marx, com base nos pressupostos da Economia Política, tais como: a propriedade privada, a separação do trabalho, do capital e da terra, dos salários, do lucro e também do arrendamento, a divisão do trabalho, a competição, o conceito de valor de troca e etc, busca elaborar uma análise do ser humano. Todas essas categorias sociais interagem e expressam, através de processos correlacionais, a crítica à alienação do indivíduo.

O ponto de partida para Marx nesse processo é a propriedade privada⁸⁰. Sob o olhar de Marx⁸¹, a propriedade privada nasceu do acúmulo de bens, fruto da melhoria das técnicas agrícolas e agropecuárias, causa da necessidade de aumento do trabalho diário exercido pelo ser humano, o que, posteriormente, acarretou o surgimento de uma divisão social do trabalho extremamente desigual, na medida em que sua base já continha o germe dessa desigualdade: os possuidores e os despossuídos.

O homem não é só um produto da hereditariedade, mas também de seu meio social, é a chave que fornece a mudança histórica e a base econômica da sociedade. Como retrata Mayo⁸², “[a base econômica] pode assim ser encarada como a variável independente, de forma que as mudanças econômicas autoinduzidas e espontâneas são a dinâmica da história”.

Mas o que seria essa base econômica? Para Marx, o homem, como sujeito físico, necessita da natureza para garantir sua subsistência e, para tanto, utiliza os recursos disponíveis na natureza, utilização essa intrinsecamente ligada aos conhecimentos técnicos e científicos adquiridos pelo próprio homem na história, bem como às suas próprias ferramentas que serve de base para essa utilização, uma vez que a natureza desses instrumentos também depende dos conhecimentos adquiridos.

Assim, pode-se interpretar a teoria de Marx, resumidamente, como uma relação estreita entre as formas da organização na sociedade com a técnica que pode ser determinada pelos instrumentos utilizados. O plano que Marx mostra não é um tratado sobre a Economia Política, mas o de um estudo muito mais amplo da sociedade. O

⁸⁰ Até o século XVIII bastava a justificativa moral para naturalizar a propriedade privada como direito inerente ao ser humano. Com Marx, essa argumentação começou a ser desconstruída. Para ele, a propriedade privada deveria ser historicizada, isto é, entendida a partir de um processo histórico e enquadrada dentro das necessidades econômicas e políticas de cada época.

⁸¹ Para maiores detalhes sobre a história da propriedade privada, ver as seguintes obras: ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do estado. In: Karl Marx & Friedrich Engels. *Obras escolhidas*. vol. 3. São Paulo: Alfa-Ômega, s.d e MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 5º ed. Tradução: João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

⁸² Mayo, Henry. *Introdução à teoria marxista*. Tradução: Equipe da Livraria Freitas Bastos. São Paulo; Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1966, p. 73.

processo de produção na vida material determina os processos da vida social, política e intelectual, que por sua vez determina a história. Afirma Bottomore:⁸³

A ênfase que [Marx] dava à estrutura econômica da sociedade não era novidade nem surpresa: era um lugar comum entre historiadores e economistas. [...] sua contribuição pessoal, nessa esfera, foi o contexto dentro do qual ele discutiu a estrutura econômica, o contexto do desenvolvimento histórico do trabalho humano como relação primária entre o homem e a Natureza, e sua tentativa de classificar as sociedades humanas em termos de sistemas econômicos. [...] Marx foi, de fato, um dos iniciadores da sociologia do conhecimento, ainda que a seu ver essa fosse antes de tudo uma teoria crítica, visando a preparar o caminho para a elaboração de uma ciência social rigorosa.

As palavras de Aron⁸⁴, um crítico do marxismo, encontram ressonâncias nesse pensamento quando descrevem que, “a história cujo fundamento é o homem, o homem real, espécie natural, que prossegue com suas metas. Mas, através do desenvolvimento da atividade humana prossegue, igualmente, (...) o desenvolvimento da história”. Nota-se uma busca da realidade humana, tal como em Marx, que se faz a partir da concretude das relações sociais.

Marx busca retirar em *Manuscritos* sua ideia capital; a de que a ciência econômica daquele momento se limitava a descrever apenas o processo material da propriedade privada⁸⁵ por meio de leis, sem, contudo, compreender o processo, pois “não concebe (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como tem origem na essência da propriedade privada”⁸⁶. Como retrata Miceli⁸⁷, a diferença primordial reside nos verbos exprimir (nível a que consegue atingir a economia política) e compreender (passar do fenômeno à essência, exprimir através do conceito).

Segundo Giannotti,⁸⁸ o intuito de Marx com a obra *Manuscritos* é “compreender (*begreifen*) o sentido das categorias econômicas, em geral empregadas acriticamente até aquele momento, encontrar uma chave que traduzisse a linguagem econômica numa linguagem verdadeiramente humana”.

⁸³ Bottomore, *Sociologia e filosofia social de Karl Marx*, p. 34-35.

⁸⁴ Aron, Raymond. *O marxismo de Marx*. 2º ed. Tradução: Jorge Bastos. São Paulo: ARX, 2005, p. 212-213.

⁸⁵ Este processo será melhor interpretado logo mais adiante.

⁸⁶ Marx, *MEF2*, p.79.

⁸⁷ Miceli, Sérgio. “Alienação nos *Manuscritos* de 1844”. *Revista de Administração de Empresas*, abr/jun, 1973, p. 96.

⁸⁸ Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*, p. 116.

Marx percebe que a Economia Política, além de atuar tal qual uma ciência ao descrever, simplesmente, as relações omitindo-se sobre sua essência, dá um passo além ao justificar e manter as relações vigentes e estabelecer procedimentos que favoreçam o interesse do capital, deixa de lado a existência dos trabalhadores, como uma verdadeira vida humana – sua compreensão.

O ser humano aparece, para a econômica política, como trabalhador, um conceito que para Marx carrega uma série de consequências, “esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como uma perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*)”⁸⁹. Processo que macula a essência humana, pois a vida do trabalhador passa a se limitar ao objeto de trabalho e à sua produção para o mercado, não para si mesmo. O trabalhador é a desrealização humana, a apropriação é a própria separação de si, como para com o outro, seja ele o objeto, a produção ou os outros, na luta como mecanismo que dirige a sociedade e seu sistema econômico.

Importante sublinhar a distinção que Jesus Ranieri, faz entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*). Segundo Ranieri,⁹⁰

[...] enquanto alienação tem o significado de algo ineliminável do homem, uma exteriorização que o autoproduz e forma no interior de sua sociabilidade, estranhamento é designação para as insuficiências de realização do gênero humano decorrentes das formas históricas de apropriação do trabalho, incluindo a própria personalidade humana, assim como as condições objetivas engendradas pela produção e reprodução do homem.

Em outras palavras, para Ranieri, o que Marx designa por alienação (ou exteriorização, extrusão, *Entäusserung*) se aproxima da atividade, objetivações do ser humano na história, ao passo que, estranhamento, pelo contrário, é composto dos “obstáculos sociais que impedem que aquela atividade se realize em conformidade com as potencialidades humanas”. Obstáculos esses que, diante das formas históricas de apropriação do trabalho, como também de sua organização por meio da propriedade privada, “faz com que a alienação apareça como um fenômeno *concêntrico* ao estranhamento”.

⁸⁹ Marx, *MEF2*, p. 80.

⁹⁰ Ranieri, “Alienação e estranhamento: a atualidade de Marx na crítica contemporânea do capital”, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/if/marx/documentos/22/Alienacao%20e%20estranhamento....pdf>, p. 1. Acesso em 06 mar 2011.

O grande paradoxo da Economia Política é reconhecer o homem, mas também negá-lo por subordiná-lo ao capital. O homem é a base da economia, sob o domínio dos ditames do mercado. O homem é força ativa sem, contudo se reconhecer senhor de si mesmo, pois tem no limite de sua existência, como trabalhador, as leis de mercado. A atividade humana é mais ampla que o trabalho e o ser humano é mais amplo que o trabalhador.

Marx, ao iniciar a descrição desse processo, observa que “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão”⁹¹. Mas, o que se pode extrair dessas palavras? O produto do trabalho humano passa a ser uma *objetificação* do trabalho, uma vez que se incorpora, isto é, se apropria a um objeto convertido em coisa física, que no decorrer do processo, ou seja, da relação do trabalhador com o produto de seu trabalho, torna-se um objeto estranho, com o qual o trabalhador não mais se identifica.

Percebe-se que Marx quer retratar que o mundo “das coisas” torna-se estranho e mais poderoso, à medida que o trabalhador esgota a si mesmo.

[...] o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. Primeiro, porque ele recebe um objeto do trabalho, isto é, recebe trabalho; e, segundo, porque recebe meios de subsistência. Portanto, para que possa existir, em primeiro lugar, como trabalhador e, em segundo depois como sujeito físico. O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador.⁹²

Esse estranhamento traz como consequência para o trabalhador a perversão do mesmo, a perda do objeto, a servidão ante o objeto e a apropriação como alienação. A alienação do trabalhador com o produto do seu trabalho envolve também a natureza na qual ele vive que lhe fornece os meios de subsistência como também a matéria do seu trabalho. Esse envolvimento acarreta ao trabalhador uma dupla submissão, ao dever a ela os meios de trabalho e de existência.

Em um segundo momento, Marx analisa a relação do trabalhador dentro da sua própria atividade produtiva, na qual se aliena de si mesmo, uma alienação que o autor define como ativa – a alienação da atividade e a atividade da alienação. Marx explica esse momento sob três aspectos: i) uma atividade externa ao trabalhador e à sua essência, motivo pelo qual não consegue se realizar dentro dessa atividade; ii) uma

⁹¹ Marx, *MEF2*, p. 80.

⁹² Marx, *MEF2*, p. 81-82.

atividade forçada, de sacrifício e, iii) é uma atividade de caráter exteriorizado, que não lhe pertence, mas pertence a outro. “Enquanto na alienação em relação ao objeto, era o objeto que se tornava estranho ao homem, a alienação em relação à atividade constitui autoalienação”⁹³.

No terceiro momento Marx chega ao que Miceli aponta como a “alienação propriamente fundante”, ou seja, a alienação do homem em relação a sua espécie, e para tanto se vale do conceito do homem como um ser genérico.

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre.⁹⁴

O homem é um ser genérico⁹⁵ por pensar a espécie e por agir como espécie. Nota-se aqui a defesa de Marx por uma sociedade em que o homem não seja dominado por elementos estranhos a si mesmo, e que possa definir seu modo de vida de forma livre, consciente e universalmente.

É expressamente na negação da universalidade que se funda a raiz da alienação. O homem é um ser genérico porque adota na teoria e na prática a vida da espécie – homens e animais –, como seu objeto. A natureza inorgânica e espiritual são o meio intelectual de vida, como também seu meio de subsistência.

Por se considerar imbuído dessa universalidade, o homem é livre. Sua liberdade e sua atividade consciente é o que caracteriza a espécie humana. Por ser autoconsciente, sua vida se mostra como um objeto, isso é o que caracteriza ser sua atividade livre. O trabalho alienado distorce a característica genérica do ser humano e inverte essa relação fazendo de sua atividade vital, unicamente um meio para sua existência. O convívio humano, com toda a sua força e riqueza passa a ser um simples meio para servir uma minoria de indivíduos, como também para satisfazer objetos elevados à categoria de

⁹³ Miceli, “Alienação nos *Manuscritos* de 1844”, p. 97.

⁹⁴ Marx, *MEF2*, p. 83-84.

⁹⁵ O conceito de ser genérico desenvolvido por Feuerbach e diferenciado por Marx encontra certo alargamento se comparado ao conceito de “animal político” de Aristóteles. O animal político aristotélico está restrito à *polis* a um povo específico enquanto o animal genérico abarca a humanidade inteira. Na verdade, Marx estabelece um olhar mais abrangente à definição de homem como “*zoon politikon*” de Aristóteles.

entidades vivas, tais como mercadoria e dinheiro.⁹⁶ Toda a vida em comum torna-se um elemento para satisfazer interesses particulares.

Na perda do caráter genérico da existência, perdendo seu elemento de liberdade, o homem, numa imagem platônica, agrilhoa-se às leis da sociedade alienada, sem poder interagir, transformar, sem poder decidir sobre a vida, o que permite que elementos estranhos produzidos pela espécie ocupem seu lugar. Sua posição se desloca, de papel fundante para o de acessório. “O ser estranho ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o homem mesmo”⁹⁷.

O trabalho alienado transforma o ser genérico em ser submisso. “Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada”⁹⁸.

Vida individual e vida genérica se separam, e a primeira submete a segunda ao coletivo, os interesses privados regem a decisão dos destinos humanos. O trabalhador se submete ao capital, eclipsando sua vida genérica, pois é só dentro dessa escuridão que ele se dá o direito de existência, na entrega de si ao poder alienado do dinheiro e do capital.

O trabalhador perde o sentido social de sua ação, esquece-se de sua qualidade de ser genérico e torna-se escravo das vicissitudes naturais e sociais. Afasta a dimensão consciente da produção humana, o trabalho alienado inverte o sentido da atividade vital: transforma-a numa ferramenta de garantia da existência de cada trabalhador, ao invés de ser o alicerce da manifestação de sua essência.

Marx retrata que o trabalho alienado ao alienar o homem da natureza (seu objeto duplamente), torna o homem estranho a si mesmo. Na verdade, significa dizer que o produto, resultado da objetivação do trabalho do homem, deixa de ser objetivado para ser estranho a ele, deixa de lhe pertencer. Volta-se contra ele e passa a dominá-lo. Portanto, quanto mais objetos produz - o homem -, menos ele os converte em objetos do seu meio, de seu pertencimento, e mais se subjugua aos seus domínios, aos produtos de seu trabalho.

⁹⁶ Sobral, Fábio Maia. A concepção circular de homem em Marx; um estudo a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. São Paulo: Editora Najosa, 2005.

⁹⁷ Marx, *MEF2*, p. 86.

⁹⁸ Idem, p.84.

O despojamento dos objetos produzidos consiste na explicação do estranhamento do homem com seu produto. Na medida em que o produto se torna estranho, a própria atividade produtiva se torna também alheia ao mesmo.

Para Marx⁹⁹, o trabalho como atividade repetitiva, fatigante e externa ao homem, ao contrário de realizá-lo é negador de sua essência humana e, portanto, constitutivo de sua alienação:

[...] o trabalho é externo (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito.

Como consequência, ao se confrontar com o trabalho estranhado – trabalho não condizente com seu ser genérico -, o homem converte-se em um ser alheio a si próprio, porque o homem é parte da natureza e o trabalho que o alienou de sua vida individual, faz da atividade, exclusiva meta da vida dos homens. Marx quer retratar que o trabalho, como atividade vital, alheio ao homem, consiste no meio de satisfazer uma necessidade: a de permitir a subsistência física dos homens.

Outra consequência direta desse trabalho é a relação do homem com o próprio homem. Segundo Marx,¹⁰⁰ “Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem”. Retratar o homem como estranhado do seu ser genérico é dizer que o homem está estranhado do outro, assim como cada um dos homens se encontra estranhado da essência humana.

Segundo Giannotti,¹⁰¹ por mais que esses momentos oprimam a autêntica universalidade do homem, há no seu ser um impulso eminentemente social pronto para emergir, e “escapar das peias da propriedade privada, a ostentar a essência profunda que a existência negou”.

O que se procura retratar é que mesmo instalado o regime da alienação, embora se perca a consciência do significado social da produção, embora a força dos interesses particulares se sobreponha numa luta do indivíduo contra todos, no final das contas “ocorre uma integração dos efeitos dos diversos atos produtivos de forma a constituir uma rede de relações sociais. A sociedade nasceria assim do esforço egoísta de cada

⁹⁹ Marx, *MEF2*, p.82.

¹⁰⁰ Idem, p.85-86.

¹⁰¹ Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*, p. 139.

indivíduo”.¹⁰² Em outras palavras, embora o trabalho individual – divisão do trabalho -, represente o papel de agente da perda da consciência social da produção, preocupado exclusivamente com seus interesses, o mesmo não se insere numa total redução às suas dimensões puramente animais. Marx evidencia a caracterização do homem como ser genérico, ao suplantando a atividade dos animais, e produzir sua existência. Essa produção é sua vida ativa e faz da natureza sua realidade, ou seja, seu próprio reflexo em um mundo construído por ele.

Esse fenômeno, segundo Marx, “não é outra coisa senão o assentar [*Setzen*] exteriorizado, estranhado, da atividade humana como uma atividade genérica real ou enquanto atividade do homem como ser genérico”¹⁰³. O que se pode observar disso? A ideia de que o mesmo sistema que induz os interesses egoístas faz também desembocar numa sociabilidade que impede de negar ao homem sua universalidade e seu ser genérico.

Percebe-se certa resistência na própria essência do ser humano, “nela o alheamento e a exteriorização se fundam e nela sorvem o impulso vivo e contínuo para sua superação”.¹⁰⁴ É como se cada objeto produzido e cada trabalho efetuado produzissem um nexo causal e inteligível como todos os outros, permitindo assim o cumprimento de um trabalho geral. “O particular será ao mesmo tempo universal e o universal residirá em todos os particulares que subsume”.¹⁰⁵ Estará aqui o prelúdio de uma aposta no indivíduo, que será apreendida por Horkheimer?

Seguindo-se na observação dos fenômenos, Marx indaga: o produto na qualidade de objeto estranho ao trabalhador e que se antepõe como força hostil, a quem pertence? A outro homem. Constata-se uma estrita relação de dependência com outrem, a relação alienada do trabalho ao seu produto que ao carregar a força do estranhamento é, conseqüentemente, apropriada por esse outro que se apossa também do próprio trabalhador objetivado em seu produto.

Através do trabalho estranhado, exteriorizado, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho

¹⁰² Idem, *ibidem*.

¹⁰³ Marx, *MEF2*, 149-150.

¹⁰⁴ Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*, p.139.

¹⁰⁵ Idem, p. 140.

exteriorizado, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.¹⁰⁶

Marx parte da noção de trabalho alienado e deduz a de propriedade privada; estabelece o primado do subjetivo sobre o objetivo, o aspecto ativo e constitutivo sobre o passivo.

Herdamos certamente o conceito de trabalho exteriorizado (de vida exteriorizada) da economia nacional como resultado do movimento da propriedade da privada. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são originariamente não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde esta relação se transforma em ação recíproca¹⁰⁷.

O conceito de trabalho alienado não tem sustentação se não partindo das contradições do próprio conceito da propriedade privada, do contrário estaríamos sujeitos a cair num reino fantasmagórico. Do trabalho alienado se dá o aparecimento da propriedade privada para depois, complementarem-se e sustentarem-se - subjetivo e objetivo - mutuamente.

Percebe-se um giro nos argumentos de Marx,¹⁰⁸ modificando a posição da propriedade privada, tornando-a consequência, resultado do trabalho alienado. “A propriedade privada, como expressão material resumida, do trabalho exteriorizado, abarca as duas relações, a relação do trabalhador com o trabalho, e com o produto do seu trabalho e com o não-trabalhador, e a relação do não-trabalhador com o trabalhador e [com] o produto do trabalho deste último”.

Fechar o círculo, voltar à instância da propriedade privada é segundo Gianotti¹⁰⁹, a única maneira de revelar de fato, o completo alheamento do produto em relação ao produtor, pois, ao tornar o produto propriedade de outro, desvenda, desse modo, a relação de homem a homem que a categoria de trabalho alienado à primeira vista parecia não comportar. Isso significa dizer que a propriedade privada, além de trazer em seu bojo a própria circularidade, adquire nesse sentido o papel de desvelar essa característica, que por ser fundada numa relação humana só é real ou objetiva na relação com outros homens.

¹⁰⁶ Idem, p.87.

¹⁰⁷ Marx, *MEF2*, p. 87-88.

¹⁰⁸ Idem, p. 90.

¹⁰⁹ Gianotti, *Origens da dialética do trabalho*, p. 147.

Há na discussão sobre a propriedade privada uma pretensão de se compreender o homem e suas relações sociais. Como retratou Marx, “o indivíduo é um ser social”¹¹⁰ e a efetividade das essências humanas é o conjunto das relações sociais¹¹¹. A propriedade privada reconhece que o entendimento das relações humanas só pode estar alicerçado no próprio homem. Discutir a propriedade privada significa discutir a relação do homem consigo. A propriedade privada é trabalho e assim sendo é o próprio homem.

Marx investiga a alienação como uma crítica social. Considera o Estado como um poder arbitrário que domina de fora a sociedade, uma forma também de alienação. Por fim, vê a riqueza, dentro da estrutura econômica do capitalismo, como outra forma de alienação. “É justamente do pensamento abstrato que estes objetos [poder estatal e riqueza] se alienam, e é justamente ao pensamento abstrato que se opõem com sua pretensão à efetividade”. (grifos nossos).¹¹² Marx ainda repõe a questão: Quais as causas sociais de tais fenômenos? Por que os seres humanos projetam em objetos exteriores, poderes que são inerentes a eles próprios, como, por exemplo, considerarem o Estado como um poder que organiza a sociedade quando, na verdade, a estrutura da sociedade é que dá origem ao Estado? Ou ainda; considerarem a riqueza como uma força ativa e independente quando na verdade é resultado do trabalho de homens em sociedade?

Para Marx, o pensamento é apenas uma das maneiras pelas quais o homem interage com o mundo, portanto, não é apenas no pensar, “mas com *todos* os sentidos que o homem é afirmado no mundo objetivo”. O pensamento é sempre sobre o mundo objetivo e suas relações. No entanto, foi o próprio desenvolvimento das forças e relações de produção que determinou a forma de existência dos homens. O pensamento do indivíduo, retrata Marx, está, portanto, coadunado com as condições objetivas em que o indivíduo é ativo; se ele é local ou universal dependerá da

[...] evolução do mundo e da parte que ele [indivíduo] aí tomar, ele e a localidade onde vive. Não é, de modo nenhum, porque em pensamento os indivíduos imaginam abolir a sua tacanhez local, nem tão pouco porque disso tenham a intenção, que eles conseguem, em determinadas circunstâncias favoráveis, libertar-se dela: se o conseguem, é pelo fato de, na sua realidade material e determinada pelas necessidades materiais, conseguirem produzir um sistema de troca à escala mundial.¹¹³

¹¹⁰ Marx, *MEF2*, p. 107.

¹¹¹ Marx, *Teses contra Feuerbach*, p. 58.

¹¹² Marx, *MEF1*, p. 42.

¹¹³ Marx, *Ideologia Alemã*, p. 42.

A consciência, embora seja sempre do indivíduo – não existe fora do homem – só se desenvolve e se expressa por meio de representações sobre as relações objetivas, suas formas de consciência são voltadas para fora. Isso posto, nota-se que o pensamento para Marx é um modo de apreensão do real sempre referente ao mundo objetivo e suas relações. Dois são os processos do desenvolvimento da consciência: aqueles voltados para as relações objetivas fora do indivíduo, e aqueles voltados para o interior, decorrentes de um aprofundamento e alargamento consciente do indivíduo sobre si mesmo.

Segundo Marx, a produção realizada pelo indivíduo isolado fora da sociedade é algo tão absurdo como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si. A sociabilidade humana se manifesta mesmo nas atividades em que é preciso um relativo isolamento para poder realizá-la.

Marx interpreta essas relações sociais em seu sentido mais profundo: como relação material dos indivíduos submetidos à necessidade, que, como tais, colaboram no processo de apropriação e transformação da natureza. A sociabilidade, portanto, não é um predicado que vem de fora, e sim uma dimensão que lhe é absolutamente essencial.

Quando eu atuo cientificamente, etc, uma atividade que raramente posso levar a cabo em comunidade imediata com os outros, também sou social, porque atuo enquanto homem. Não só o material de minha atividade – com a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social como também meu próprio modo de existência é atividade social, porque o que eu faço de mim o faço para a sociedade de mim enquanto um ser social.¹¹⁴

Marx produziu seu trabalho considerando a evolução da estrutura econômica da sociedade como um processo histórico natural e, ao estudar os antagonismos sociais que surgem das leis naturais da produção capitalista, buscou discernir e estabelecer os princípios sobre os eventos do processo social por meio de uma crítica.

Para Bottomore e Rubel¹¹⁵, é clara a intenção por parte de Marx em descobrir uma ciência da sociedade que abrangesse e completasse as ciências especializadas existentes, motivo pelo qual ele se considerava um cientista. “Foi talvez isso que originou o ‘mito do socialismo científico’”. Marx pretendia estabelecer uma base científica ao socialismo, que era considerado por ele menos uma ciência que um movimento social e político empenhado em instaurar um novo e melhor sistema de relações humanas.

¹¹⁴ Marx. MEF1., p. 16.

¹¹⁵ Idem, p. 26.

Marx utiliza-se da definição de homem em Aristóteles, como um *zoon politikon*, não apenas como um animal social, mas, um animal que só se pode desenvolver como indivíduo na sociedade. Disso, pode-se abstrair um sentido ético ao postular a “individualidade e singularidade do homem como um fim que para ser alcançado necessita de uma sociedade liberada de contingências materiais e espirituais”.¹¹⁶

Pode-se deduzir que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* já se observa a compreensão da sociedade em sua totalidade e sistematicidade, bem como o reconhecimento da esfera da produção material como pólo predominante, sobretudo a partir da elaboração inicial da relação entre economia e demais instâncias sociais que ele realiza.

Marx, ao reconhecer o indivíduo como um ser social, pretende demonstrar que, como ser social que dá respostas às questões de sua vida prática, a moralidade surge entre outros modos de consciência ligada à vida prática concreta dos indivíduos.

A dimensão fundamental da determinação social do pensamento, ao contrário do que é genericamente suposto, diz respeito à sociabilidade como condição de possibilidade do pensamento. A consciência é reconhecida como consciência do ser social, como seu atributo e só enquanto tal pode se realizar. Assim, a sociedade fornece a matéria, os meios e as próprias demandas para a exercitação do pensamento, pois, da situação mais corriqueira à mais técnica ou sofisticada, é sempre como ser social que o homem pensa.¹¹⁷

Segundo Avineri,¹¹⁸ Marx enfatiza que a sociedade e o indivíduo são entidades não mutuamente excludentes, isto é, cada conceito inclui dentro de si momentos do outro. “A dicotomia entre ser e consciência pode ser ultrapassada por uma concepção radical da unidade entre indivíduo e sociedade”.

É acima de tudo necessário evita postular outra vez a ‘sociedade’ como uma abstração confrontando o indivíduo. O indivíduo é o ser social. A manifestação da vida – mesmo quando não aparece diretamente na forma de uma manifestação comunitária, realizada em associação com outros homens – é, por isso, uma manifestação e afirmação de vida social. A vida individual e a vida-espécie não são coisas diferentes, ainda que o modo de existência da vida individual

¹¹⁶ Idem, p. 29.

¹¹⁷ Vaisman, “A usina onto-societária do pensamento” apud Albinati, *As determinações da moralidade na obra de Karl Marx*, p. 139

¹¹⁸ Avineri, Shlomo. *O pensamento político e social de Karl Marx*. Tradução Agostinho Leite de Almeida. Portugal: Coimbra 1978, p. 164-165.

seja necessariamente, ou mais específico, ou um modo mais geral de vida-espécie.

Evidencia-se com isso que, em Marx, o indivíduo só poderá “entrar em relação num contexto que reconhece a sociabilidade e a abertura-ao-outro do homem, isto é, numa sociedade socialista ou comunista”.¹¹⁹ Tal sociedade faz emergir na consciência do indivíduo a necessidade do outro ser humano, uma necessidade que está na origem da existência humana. É essa sociedade que conduzirá o indivíduo a um regresso a si mesmo, enquanto ser social, diante das circunstâncias concretas que permeiam suas relações, abolindo a alienação humana.

Sob o aspecto de um paradigma do futuro, procurar-se-á a compreensão e o desvelamento da alienação nos escritos de Max Horkheimer na década de 30, estabelecendo, para isso, os nexos causais que alicerçaram a concepção de indivíduo na filosofia social do autor.

2.3 Horkheimer e os fenômenos da alienação nos anos 30

A produção intelectual de Horkheimer nos anos da década de 1930, antes da emigração do Instituto de pesquisas Sociais de Frankfurt para os Estados Unidos, se caracteriza por uma lucidez e desafio empreendidos no intuito de revisar as bases sociais e culturais do capitalismo e da modernidade.¹²⁰ A demarcação metodológica que Horkheimer realiza implica no rompimento com a percepção positivista a uma totalidade constituída sem conflitos, quando em verdade deveria aceitar a presença de uma dinâmica conflitiva, na qual a cultura e suas relações sociais são produzidas pela ação dos indivíduos e da resistência existente entre estes, frente às instituições que representam e reproduzem modelos unilaterais de vida.

Acima de tudo, a prática da crítica se assume como elemento fundamental desse processo ao colocar o que seria possível transformar na relação teoria e prática. Pode-se chamar de uma parceria ou de ‘um outro olhar’, entre os indivíduos na busca de um real significado de suas ações numa vida criativa. É um momento que se identifica por ser

¹¹⁹ Idem, p. 166.

¹²⁰ Entende-se por modernidade a organização social que emerge na Europa e se difunde para outras partes do mundo a partir do fim do feudalismo e consolidação do capitalismo.

uma forma de trabalho crítico ao cientificismo dominante que se desenvolvia alheio a práxis social.

Nesse sentido, a atividade científica, como se entendia tradicionalmente, era um momento do modo de produção social que consistia em manter o *status quo* da sociedade. Horkheimer procura, na verdade, buscar evidências que deixem claro que essa atividade científica e tradicional foi convertida em formas de legitimação ideológicas ao parcializar o conhecimento social, eliminando, com isso, seu sentido de unidade. A teoria crítica, na medida em que busca articular os estudos da sociedade como um todo, é mais que uma teoria, chega a ser um comportamento crítico que necessita ser levado a cabo para superar os efeitos da alienação do indivíduo, o qual tem sua vida como um instrumento de seu trabalho, bem como seu trabalho e os respectivos produtos que assumiram uma forma e um poder independentes dele como indivíduo.

O estudo crítico da sociedade a que se propõe Horkheimer só é possível a partir desse comportamento, que começa por não separar a atividade científica de seus valores, na medida em que sua finalidade é refletir sobre o sentido da vida em sociedade, de onde se deduz que o comportamento crítico é voltado para a emancipação, cujo objetivo é transformar a realidade. Na conferência pronunciada por Horkheimer em Veneza, em 1969, ao tratar do surgimento da teoria crítica nos anos vinte, ele afirma:

Cuando nació la teoría crítica en los años veinte, surgió de las ideas relativas a una sociedad mejor; se comportaba críticamente frente a la sociedad e igualmente crítica frente a la ciencia. Lo que yo dije de la ciencia no es válido sólo para ella, sino también para el individuo. El individuo forja en su mente pensamientos; pero qué es lo que le induce a tales pensamientos, por qué tiene esos pensamientos y no otros, por qué se ocupa apasionadamente de esas cosas y no de otras, de ello no sabe nada, de la misma manera que tampoco sabe nada la ciencia acerca de los motivos que le impulsan a elegir tal o cual dirección en su investigación.¹²¹

Para Horkheimer, o início da teoria crítica buscava combater a sociedade reinante e os males por ela produzidos e havia em seu bojo uma esperança na qual chegaria um tempo em que essa sociedade pudesse se organizar atingindo o bem de todos. “Estábamos convencidos de que um factor principal en las relaciones de los seres humanos y en su pensamiento es la circunstancia de que hay dominadores y dominados

¹²¹ Horkheimer, Max. “La teoría crítica, ayer y hoy”. In: _____. *Sociedad em transición: estudios de filosofía social*. Tradução Joan Godo Costa. Barcelona: Ediciones Península, 1976, p. 57.

(...) Por esto em aquel entonces pusimos nuestra esperanza en la revolución”.¹²² A concretização de uma “sociedade correta” originada de uma revolução dos dominados, como Marx pretendia, se converteria num pensar mais correto.

[...] comprendíamos claramente que esa sociedad correcta no puede determinarse de antemano. Podía decirse lo que es malo en la sociedad actual, pero no podía decirse lo que será bueno, sino únicamente trabajar para que lo malo desapareciese finalmente.¹²³

Horkheimer retrata no ensaio “Do problema da previsão nas Ciências Sociais”, de 1933, sob um olhar de paradigma do futuro, a importância dos estudos sociológicos para a compreensão da crise cultural daquele momento. Uma das discussões presentes no texto trata do conhecimento dos processos nos quais participa a dimensão do futuro como finalidade da ciência. É categórico ao afirmar que na previsão o grau de possibilidade alcançável não depende apenas da argúcia e capacidade dos pesquisadores, mas “do mesmo modo, da estrutura das circunstâncias sociais de sua época. (...) A sempre possível previsão do futuro que, repito, faz parte perfeitamente das intenções de uma teoria científica da sociedade, depende, por conseguinte, da evolução das condições gerais da sociedade”.¹²⁴

O que Horkheimer propõe sobre a questão é determinar a distinção entre “previsão” e “predição”. Ambas, tomadas pela ciência natural, são espécies de julgamento, porém, a primeira refere-se a ‘tipos abstratos’, e a outra diz respeito a ‘fatos ou acontecimentos concretos’. Em verdade, para o nosso autor, são as predições que as ciências naturais visam em última instância, pois no sentido de previsão os ‘tipos abstratos’ são leis e, como tais, sempre carregam em si mesmos, certa condicionalidade, isto significa dizer que, sempre que forem dadas na realidade, determinadas condições, devem ocorrer certos acontecimentos.

Não consigo concluir daí que, predições concretas para o futuro, como por exemplo, as que Marx tentou, devam ser quase impossíveis, mas em todo caso, de pouco valor científico. Pois as leis não são a meta da atividade científica, são meros meios auxiliares; o importante no final é passar das fórmulas legais abstratas para os julgamentos existenciais concretos.¹²⁵

¹²² Idem, Ibidem.

¹²³ Idem, p. 58.

¹²⁴ Horkheimer, Max. “Do problema da previsão nas ciências sociais”. In: _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 90. (Coleção Estudos n.77).

¹²⁵ Idem, ibidem.

Para Horkheimer, torna-se premente demonstrar que o que mais importa é o sentido das proposições abstratas tomadas pela ciência, uma vez que devem ser realizadas por meio de proposições concretas; o sentido de toda previsão deve concretizar-se em predições.

Se o significado das abstrações não for controlado por si mesmo através de seu contínuo uso prático e não for alterado sob certas condições, elas alienar-se-ão necessariamente da realidade e, finalmente, se tornarão não só inúteis, mas até inverídicas.¹²⁶

Segundo Horkheimer, quanto mais as circunstâncias condicionais dependerem da vontade dos homens, mais as predições se aproximam das verdades, quanto mais o resultado predito não for produto da natureza cega, mais os indivíduos estarão conscientes de suas decisões racionais. Portanto, pode-se dizer que a imprecisão dessas predições é mais o resultado natural da atuação cega das forças que sustentam a sociedade que o produto da liberdade humana.

A ausência de dependência dos fatos sociais em relação a uma vontade unificada não é necessariamente imutável, mas se fundamenta no caráter estrutural das circunstâncias sociais, com isso pode-se até formular a seguinte lei, diz Horkheimer:¹²⁷

[...] a crescente transformação desta estrutura no sentido de sua organização e planificação unificada, as predições também irão adquirir um grau mais alto de certeza. Quanto mais a vida social perde o caráter de evento cego e a sociedade se prepara para constituir-se como sujeito racional, tanto maior é a precisão com que são preditos os fatos sociais.

Sobre esse tema, Musse¹²⁸ observa que “o pensamento crítico não pode ser modelado nem pelo ego autônomo, a mônada individual, nem por uma articulação conceitual centrada na generalidade dos indivíduos.” Há no interior desse pensamento a recusa pelos dois extremos, “o eu pontual da filosofia burguesa” e sob a perspectiva de Hegel, o lugar de onde coincide sujeito e objeto, bem como de onde se extrai o saber absoluto. Assim, a teoria crítica se coloca como meta uma “imagem de futuro”, moldada pela reconciliação entre os objetivos dos indivíduos particulares e os fins da

¹²⁶ Idem, p. 92

¹²⁷ Idem, p. 94.

¹²⁸ Musse, Ricardo. *De socialismo científico a teoria crítica*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997, p. 87.

coletividade. Horkheimer vale-se de Feuerbach,¹²⁹ “o homem pensa, não o Eu, nem a razão (...) [a filosofia materialista] tem, como seu princípio de conhecimento, como seu sujeito não o Eu, nem o absoluto, ou seja, o espírito abstrato, em suma, não a razão em si mesma, mas o ser real e total do homem”.

Para Therborn,¹³⁰ teoricamente, Horkheimer defende que a teoria crítica, partindo da concepção do homem como sujeito criador da história, passa a confrontar as objetivações da atividade humana existentes com as possibilidades intrínsecas do homem, se representa como portadora de uma crítica imanente da própria sociedade existente. “Existe um posicionamento humano que tem como objeto a própria sociedade.(...) Os objetivos desse posicionamento “estão além da práxis social existente. A teoria crítica é, em primeiro lugar, uma tomada de posição e somente depois é uma teoria específica”.

A teoria crítica, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu caminho, persegue conscientemente o interesse pela organização racional da atividade humana, a qual se colocou como tarefa esclarecer e legitimar. “A ela não interessam os objetivos assim como caracterizados pelas formas de vida existentes, mas sim os homens com todas as suas possibilidades”¹³¹. Com essa visão do homem e da sociedade, Horkheimer aponta para uma nova orientação da filosofia kantiana.

Segundo Horkheimer, a inconsistência presente na autoconsciência idealista do mundo burguês expressa o processo vital da sociedade. As antinomias kantianas detectam inconscientemente a forma social burguesa. Nas palavras de Musse, a análise da filosofia transcendental conduzida por Horkheimer a partir da valorização da percepção kantiana revela que “a justeza dessa percepção assenta-se na capacidade, ainda que ‘inconsciente’, do transcendental de ‘exprimir’ a forma e a estrutura da sociedade capitalista”.

Musse¹³² observa ainda que da missão de orientar o comportamento, bem como o conhecimento dos indivíduos, para a constituição de uma coletividade de homens livres, a teoria crítica para Horkheimer está associada “não somente à meta de uma organização racional, mas também numa remodelação da razão prática de Kant – ao conceito de uma racionalidade voltada para a emancipação”. Essa ordenação das ações

¹²⁹ Feuerbach, “Grundsätze der Philosophie der Zukunft”, p. 313, apud Horkheimer, “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea”. In: _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 115. (Coleção Estudos n.77).

¹³⁰ Therborn, *A Escola de Frankfurt.*: contribuição à Teoria Crítica, p. 11

¹³¹ Idem, p. 12

¹³² Musse, *De socialismo científico à Teoria Crítica*, p. 88.

humanas sob a unidade da razão se finca sob um interesse da razão, mais precisamente como um interesse humano universal.

Essas ideias são discutidas por Horkheimer no ensaio “Materialismo e Moral”, escrito de 1933, como uma questão de qualidade e intencionalidade das ações humanas. Nele, o autor destaca que a capacidade de uma avaliação moral é, em geral, admitida como uma característica da natureza humana, a qual, que diferentemente da Antiguidade – na busca pelo melhor caminho para a felicidade –, e da Idade Média – numa moral regida pela religião –, a problemática moral daquele momento tinha suas raízes nas características da ordem burguesa. A ideia moral da burguesia, segundo o autor, encontra sua mais pura expressão na formulação kantiana do imperativo categórico: “Age somente de acordo com aquela norma que poderes querer ao mesmo tempo que se converta numa lei universal”. Isso significa que, para Kant, a característica específica desse imperativo residia na renúncia a todo interesse. Agir por dever opõe ao agir por interesse, e a virtude não está em agir contra os fins individuais, mas sim independentemente deles.

Ao refletir sobre o agir do indivíduo, Horkheimer toca no cerne do problema: “O todo social vive pelo desencadeamento dos instintos de propriedade de todos os indivíduos”. O que isso significa? A questão é que para o autor, na forma social burguesa, enquanto os indivíduos se preocupam com o ganho e a manutenção dos próprios bens o todo social se mantém. Horkheimer afirma:

Cada um [indivíduo] procura cuidar de si mesmo, da melhor maneira possível. Já que, dessa forma, ele produz necessariamente o que os outros precisam, impõem-se as necessidades da comunidade, por meio das atividades aparentemente autônomas e úteis ao próprio bem estar.¹³³

Há, para Horkheimer, um ajuste no aparelho psíquico do indivíduo, no qual a produção de toda a existência social coincide com a busca da propriedade pelos indivíduos. “Em todos os períodos, os homens se ajustaram totalmente às condições de vida na sociedade” e, como consequência disso, vê-se o esforço humano pelo favorecimento da vantagem individual. Nem o sentimento do indivíduo, sua consciência, sua felicidade, sua ideia de Deus escapam a esse princípio dominante da vida. Diante disso, Horkheimer é ainda mais enfático ao afirmar que, “a vantagem

¹³³ Horkheimer, Max. “Materialismo e Moral”. In: _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 63. (Coleção Estudos n.77).

econômica é a lei natural que rege a vida individual. A esta lei natural dos indivíduos o imperativo categórico justapõe como norma ‘a lei universal da natureza’, a lei de vida da sociedade humana”. O ponto nodal está na deficiência da forma burguesa da economia, uma vez que não há correlação racional entre a livre concorrência dos indivíduos, como meio, e a existência de toda a sociedade como aquilo que é mediado. O processo que deveria se desenvolver pelo controle da vontade consciente faz-se como um caso natural. Nas palavras de Horkheimer:¹³⁴

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

Um problema que emerge na época burguesa e, que se não fosse, como um conflito no íntimo dos sujeitos, seria a solução que a própria sociedade poderia se dar: “a integração metódica e racional de cada membro no seu processo de produção conscientemente dirigido”. A falta de organização racional do todo social, ao qual se dedica, acarreta ao indivíduo a incapacidade de ser reconhecer na sua verdadeira relação com esse todo, como também nunca deixa claro o quanto lhe causa o agir egoísta. Assim, “o fato de cada um agir de acordo com sua consciência não elimina nem o caos nem a miséria que daí provém”.¹³⁵

Horkheimer¹³⁶, ao refletir sobre essa questão, vai além e percebe que o fundamental não é estabelecer apenas que o que decide sobre a felicidade dos homens não está em saber se os indivíduos consideram suas ações compatíveis com a lei natural da sociedade, mas sim até onde elas chegam, ou, em outras palavras, qual é seu significado concreto para a sociedade. “É importante não só a forma como os homens fazem algo, mas também o que fazem (...) Não é pura e simplesmente a consciência do dever, o entusiasmo, o sacrifício, mas a finalidade da consciência do dever, do entusiasmo e do sacrifício que, frente a miséria reinante, decide sobre o destino da humanidade”.

¹³⁴ Idem, *ibidem*.

¹³⁵ Idem, p. 67.

¹³⁶ Idem, *ibidem*.

Diante do exposto, cabe a incerteza da real viabilidade de que, o imperativo categórico, nesta sociedade de indivíduos isolados, se encontre impossibilitado de realizar-se com pleno sentido, motivo pelo qual, a mudança desta sociedade é sua consequência necessária.

O mundo parece caminhar para um desastre ou, melhor, já está no meio de um desastre, que, dentro da história que nos é familiar, só pode ser comparado à decadência da Antiguidade. O absurdo do destino individual, que antes já era determinado pela falta de razão, pela mera naturalidade do processo de produção, cresceu na fase atual, para converter-se na marca mais característica da existência. [...] cada um está entregue ao acaso cego. O desenrolar de sua existência não guarda qualquer proporção com as suas possibilidades interiores, seu papel na sociedade atual não tem, na maioria das vezes, qualquer relação com aquilo que ele poderia produzir numa sociedade racional. [...] Percebemos os homens não como sujeitos de seu destino, mas como objetos de um acidente cego da natureza, e a resposta do sentimento moral a isto é a compaixão.¹³⁷

Percebe-se pelas leituras de Horkheimer, a marca registrada da necessidade de mudança no sentido de uma melhora da sociedade e, concomitantemente, na vida do indivíduo. Uma melhora que só poderá ser construída se vinculada a uma luta fincada no domínio racional do todo, num tom uníssono realizável metodicamente e lentamente através de uma missão histórica imediata. Trata-se de uma época de transição.

Segundo o autor, todo trabalho cultural só foi possível graças a uma divisão, ou seja, a dois conjuntos de forças: dominantes e dominados. É justamente a desproporção entre essas forças e as necessidades dos indivíduos advindas de cada progresso, a causa do sofrimento imposto à maioria deles. O nível geral de instrução de toda sociedade condicionou paulatinamente a dependência dos indivíduos em relação ao trabalho e, paralelamente, à vida em si. A inépcia dos dominantes, ou porque não dizer sua ‘brutalidade’ correspondia justamente em não alçá-los a um nível mais alto de instrução. “A humanidade histórica, sob a ameaça de submergir no caos, não dispunha de opção para se desfazer do sistema de domínio. A origem e a propagação da cultura são inseparáveis da cisão”.¹³⁸

Ao discorrer mais fundo sobre essa questão, Horkheimer¹³⁹ chega a ser mordaz ao retratar que, a desigualdade manifestou-se na história da humanidade, seja como sua

¹³⁷ Idem, p. 77-78

¹³⁸ Idem, p. 80.

¹³⁹ Idem, p. 81.

outra face, seja como seu resultado, uma reação humana definida, o que nunca impediu que houvesse, em diferentes épocas, contribuições para sua superação. A igualdade a alcançar, cujo conceito se desenvolveu com as condições de troca, foi interpretada de diferentes formas: i) na simples pretensão de que cada um receba uma parcela igual dos bens de consumo produzidos pela sociedade (cristianismo primitivo); ii) na distribuição para cada indivíduo, de cota correspondente ao respectivo trabalho (Proudhon); iii) ao indivíduo mais sensível se confirmam os menores encargos (Nietzsche). No entanto, todas as formas almejam que a felicidade não dependa de fatores acidentais, arbitrários, extrínsecos ao indivíduo, ou seja, que a desigualdade nas condições de vida “seja pelo menos tão grande quanto é inevitável no nível dado, se se pretende manter o abastecimento global de bens”. Eis o conteúdo geral do conceito de justiça, no qual mantém agregado em seu íntimo a ideia de uma necessária fundamentação racional. A desigualdade “deixa de ser considerada boa e se transforma em algo a ser vencido”.

Assim, Horkheimer se mostra convicto de que essas diferenças resultam de condições transitórias e que a desigualdade gera um respeito pelas possibilidades interiores do indivíduo e por aquilo “‘que dele se pode fazer’ (Kant), um sentimento de independência e de solicitude ao qual a política, se estiver interessada na construção de uma sociedade livre, tem de referir-se de forma positiva”.¹⁴⁰ A teoria materialista, segundo Horkheimer, não concede ao homem político nem mesmo o consolo de que conseguirá seus objetivos, ela não pode ser considerada uma metafísica da história, mas sim “uma imagem cambiante do mundo,¹⁴¹ tal como evolui a partir do esforço prático pela sua melhora”.¹⁴² (grifos nossos).

O materialismo, para Horkheimer, ao contrário da filosofia idealista, não reduz os interesses e a fixação de metas atuantes do lado do sujeito à independente ação criadora deste sujeito, a seu livre-arbítrio, pelo contrário, eles mesmos são considerados resultados de uma evolução da qual participam elementos subjetivos e objetivos. Também o valor de troca na economia é resultado do processo de vida, do qual os valores de uso são codeterminantes. “o conceito a-dialético do sujeito é estranho ao materialismo”.¹⁴³

¹⁴⁰ Idem, p. 84.

¹⁴¹ Essa imagem cambiante é o que dá ao materialismo e propriamente à teoria crítica força e vitalidade, uma vez que a cada tentativa de compreensão do mundo, sob o ponto de vista crítico exigem-se novas reflexões e compreensões das relações de dominação que também assumem aspectos diferentes.

¹⁴² Horkheimer, “Materialismo e Moral”, p. p. 84.

¹⁴³ Idem, p. 87.

A teoria é uma concatenação de conhecimentos que resultam de uma determinada prática, de determinadas metas. Aquele que encara o mundo do ponto de vista uniforme ele mostra também um quadro uniforme, que naturalmente se muda no tempo, ao qual estão sujeitos os homens atuantes e cognoscitivos.¹⁴⁴

Isso significa dizer que a crítica horkheimeriana é imanente, uma vez que não julga o que “é” com referência a um “dever”, ou seja, uma posição conceitual fora de seu objeto, mas situa aquele “dever” como uma possibilidade imanente para o desdobramento do todo social. A adequação de conceito ao seu objeto engloba de modo implícito a rejeição de qualquer noção a-dialética como um método que pode ser aplicado a vários objetos.

Horkheimer enfatizava a permanência e a necessidade de uma teoria crítica da sociedade no ensaio intitulado “Da discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea” (1934). No mesmo tom corrosivo, o autor retrata que as necessidades da evolução econômica emprestam às correntes políticas, sociais e culturais uma violenta simplificação do pensamento; “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”, como a exaltação de uma sociedade que apesar de sua riqueza, alimenta a miséria, a guerra e a “luta feroz contra qualquer tentativa de melhorá-la”. Uma exaltação que carrega na penumbra de suas entrelinhas a confissão de uma sociedade que aprisiona. “O retrocesso causado pela repulsa geral contra o pensamento contém a correção de uma progressividade que já se havia convertido no seu contrário”.¹⁴⁵

Portanto, a teoria se tornava cada vez mais imprescindível para as necessidades que emergiam da sociedade. Uma teoria que, segundo o pensamento de Horkheimer, visasse um processo social de vida, numa construção intelectual mais ampla, e orientada de acordo com a situação espiritual e material e com os impulsos dela resultantes, características de cada uma das classes sociais. Nas palavras de Horkheimer:¹⁴⁶

O valor de uma teoria é decidido por sua relação com as tarefas que são empreendidas, num determinado momento histórico, por forças sociais progressistas, e este valor não vale diretamente para toda a humanidade, mas, em primeiro lugar, apenas para o grupo interessado na tarefa. O fato de que, em muitos casos, o pensamento se afasta

¹⁴⁴ Idem, p. 87-88

¹⁴⁵ Horkheimer, “Da discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea”, p. 114.

¹⁴⁶ Idem, p. 116.

totalmente dos problemas do mundo humano em luta se fundamenta, entre outras coisas, na desconfiança contra os intelectuais. Ainda que o critério para este afastamento não possa, de modo algum, construir a consciência não-formada, mas unicamente a prova verdadeira de que se perdera a relação com os problemas sempre decisivos, justifica-se aquela censura, ligada à do racionalismo, contra a inteligência aparentemente desobrigada de toda causalidade, no sentido de que esta perda de relação do pensamento não significa a liberdade do julgamento, mas apenas a falta de controle do pensamento sobre seus próprios motivos.

O ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica”, de 1937, transparece de forma clara a vertente marxista de Horkheimer. O referido trabalho busca indicar os pontos em que as análises de Marx já não são suficientes para entender o momento presente e que, diante disso, precisam ser revisadas e renovadas em uma nova Teoria. Tal abordagem implica a determinação histórica do pensamento e exige, portanto, que tanto a Teoria tradicional quanto a crítica estejam fundamentadas de maneira sócio-histórica. A Teoria tradicional, para Horkheimer, é uma expressão do fato de que, no capitalismo, a relação intrínseca do sujeito e do objeto dentro de uma totalidade historicamente constituída não é manifesta. “Because the form of social synthesis is mediate and abstract, the constituted result of cooperative human activity is alienated and thus appears as quasinatural facticity”.¹⁴⁷ As várias áreas de atividade produtiva encontram-se fragmentadas, não mais aparecem relacionadas constituindo um todo. Há uma ilusão de independência em cada esfera da atividade produtiva, similar à aparência de liberdade do indivíduo como sujeito econômico. Portanto, na Teoria tradicional, desenvolvimentos científicos e teóricos parecem ser funções imanentes de pensamento e não são entendidos com referência aos processos sociais reais.

A sociedade é, portanto, caracterizada pela necessidade cega, mecânica, de desenvolvimento e também pela utilização de poderes humanos desenvolvidos de controle de natureza para interesses particulares e conflitantes e não para o interesse geral. A dinâmica do sistema econômico engendra uma sociedade que não mais promove o desenvolvimento humano, bem como a produção, como socialmente total, é alienada, fragmentada e cada vez mais enraizada na malhas do mercado e da

¹⁴⁷ “Devido ao fato da forma da síntese social ser mediada e abstrata, o resultado constituído da atividade humana cooperativa é alienada e, assim, aparece como uma facticidade quase natural.”(Cf. Postone, M; Brick, B. “Critical Pessimism and the limits of traditional marxism” In: Benhabib, S.; Bonss, W e McCole, J. (org). *On Max Horkheimer: new perspectives*. Cambridge, London: The MIT Press, 1993, p. 644).

propriedade privada. Esta contradição, segundo Horkheimer, constitui a condição de possibilidade da teoria crítica¹⁴⁸, assim como o objeto de sua investigação.¹⁴⁹

A teoria crítica, segundo Nobre,¹⁵⁰ não pretende apresentar uma explicação mais adequada do funcionamento do capitalismo, mas sim diagnosticar o tempo presente, na busca de superar a lógica de dominação presente na sociedade capitalista. Além disso, tem como perspectiva a orientação para a emancipação, a qual permite compreender a sociedade em seu conjunto e também expressar um comportamento crítico relativo ao conhecimento produzido pela sociedade, bem como à realidade social que esse conhecimento pretende apreender. Postone e Brick esclarecem:¹⁵¹

Grasping the whole thus implies an interest in the supersession of its present form by a rational human condition, and not its mere modification. Critical theory thus rejects the acceptance of the given, as well as its utopian critique. It involves an immanent analysis of capitalism in its own terms that, on the basis of its intrinsic contradictions, critically uncovers the growing discrepancy between what is and what could be.

No tocante à lógica acima apontada, destaca-se a avaliação feita por Musse ao referido ensaio. Segundo Musse,¹⁵² Horkheimer observa que o ideal da teoria tradicional é a articulação sistemática do saber - uma situação que está longe de acontecer. “O sistema universal da ciência aparece aí como a meta da teoria em geral. Não se restringe mais a uma área particular, mas abrange todos os objetivos possíveis”.¹⁵³ Não importam, para Horkheimer, as divergências entre as correntes da sociologia que se dedicam mais à pesquisa empírica ou à elaboração de princípios, o que vale é que ambas destacam o estabelecimento de relações entre as percepções, os fatos e o arcabouço conceitual, ou seja, compartilham a mesma concepção de teoria – “apoiada no dualismo

¹⁴⁸ Para Horkheimer, a Teoria Crítica é um movimento intelectual e político de compreensão e transformação da sociedade que já existia muito antes de ele lhe dar esse nome e de confrontá-lo com outros ramos do pensamento que ele denominou teoria tradicional. (Cf. NOBRE, Marcos. “Max Horkheimer”. In: _____. *Curso Livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008. p. 35)

¹⁴⁹ Postone, M; Brick, B. “Critical Pessimism and the limits of traditional marxism”, p. 645.

¹⁵⁰ Nobre, “Introdução”. In: _____. *Curso livre de teoria crítica*, p. 17-18.

¹⁵¹ Apreender o todo, deessarte implica um interesse na superação da sua forma presente por uma condição humana racional, e, não a sua mera modificação. A teoria crítica, assim, rejeita a aceitação da dádiva e também a sua crítica utópica. Ela envolve uma análise imanente do capitalismo em seus próprios termos que, na base de suas contradições intrínsecas, desvela de modo crítico a discrepância crescente entre o que é e o que deveria ser. (Cf. Postone, M; Brick, B. “Critical Pessimism and the limits of traditional marxism”, p. 645.)

¹⁵² Musse, *Do socialismo científico à Teoria Crítica*, p.134.

¹⁵³ Horkheimer. ‘Teoria tradicional e teoria crítica’. In: _____. *Textos escolhidos*. Tradução Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 117. (Coleção os Pensadores).

entre pensar e ser, entendimento e percepção – organiza ‘sempre, de um lado, o saber formulado intelectualmente e, de outro, um fato concreto que deve ser subsumido por esse saber’”.¹⁵⁴

Para Horkheimer, os fatos enquanto objetos do trabalho humano e imanentes à práxis social contêm, mesmo que limitadamente, razão. “[...] o fato percebido antes mesmo de sua elaboração teórica consciente por um indivíduo cognoscente, já está co-determinado pelas representações e conceitos humanos”.¹⁵⁵

Portanto, segundo Musse,¹⁵⁶ Horkheimer verifica que do resultado desse dualismo, na conformidade “entre as proposições deduzidas e os fatos ocorridos”, surge uma validade real, “uma objetividade que atribui basicamente ao objeto, pois este, da mesma forma que o sujeito cognoscente, é um produto da práxis humana”. Assim, Musse conclui que, em vez de corroborar uma rejeição pura e simples da teoria tradicional, empenha-se em entender e explicar sua legitimação. “Como se fora um instrumento material de produção, ela representa, segundo as suas possibilidades, um elemento não só do presente, como também de um todo mais justo, mais diferenciado e culturalmente mais harmônico”.¹⁵⁷ Essa utilidade, assim como sua validade são explicadas a partir de um entrelaçamento que vincula o trabalho teórico com o processo vital da sociedade. “A teoria na sua figura tradicional desempenha uma função social positiva”. Musse afirma:¹⁵⁸

Não se trata propriamente de demonstrar externamente o caráter social da teoria, mas sim de reconhecer a ciência, como um momento imanente, no processo de produção. O interesse principal é destacar que, no coração daquilo que é tido apenas como intracientífico, isto é, na análise da influência do material ou ainda na aplicação da teoria ao material pode-se compreender o processo social.

Isso tudo não significa uma adesão de Horkheimer a uma teoria pragmática do conhecimento, “na medida em que a fecundidade de um conhecimento desempenha um papel no tocante à sua enunciação da verdade, cabe entender, no caso, uma fecundidade imanente da ciência, e não uma conformidade a considerações extrínsecas”.¹⁵⁹ Examinar

¹⁵⁴ Musse. *Do socialismo científico à Teoria Crítica*, p.134-5.

¹⁵⁵ Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 125.

¹⁵⁶ Idem, p.135.

¹⁵⁷ Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 129.

¹⁵⁸ Musse. *Do socialismo científico à Teoria Crítica*, p.136.

¹⁵⁹ Horkheimer, Max. “Observações sobre ciência e crise”. In: _____. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 7. (Coleção Estudos n.77).

a veracidade de um juízo não significa examinar sua importância vital. No entanto nada disso impede Horkheimer de descrever a situação da ciência de sua época como um “estrangulamento da racionalidade”.¹⁶⁰ Afinal, como na economia, também há na ciência uma dupla contradição:

Em primeiro lugar, vale como princípio que cada um dos seus passos tem uma base de conhecimento, mas o passo mais importante, ou seja, a definição da sua tarefa, carece de fundamentação teórica e parece entregue à arbitrariedade. E, segundo lugar, a ciência está empenhada no conhecimento de relações abrangentes; porém é incapaz de compreender na sua vivência real a relação abrangente de que depende sua própria existência e a direção do seu trabalho, isto é, a sociedade.¹⁶¹

Esta é a junção necessária e prioritária para Horkheimer – ciência e filosofia –, que apesar de suas diferenças de métodos e apresentação, possam ser concebidas na determinação de seus fins e na compreensão do processo social global como coincidentes. Isso quer dizer que é preciso considerar os resultados da ciência num contexto mais amplo da sociedade produtora de mercadorias. É preciso dar-lhe a consciência concreta de sua limitação. Só assim, a ciência pode refletir sobre sua função de legitimação da dominação. “Essa junção de ciência e filosofia recebeu o nome de ‘teoria crítica’”.¹⁶²

A preocupação com a relação entre a filosofia e a ciência também está presente em Adorno, no texto de 1931, intitulado “Actualidad de la Filosofía”, no qual utiliza a expressão ‘fantasia exata’ para se referir à relação entre ambas: o termo ‘exata’ corresponde aos dados obtidos pela ciência; ‘fantasia’, à forma pela qual esses dados podem ser agrupados para obtenção de sentido:

Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y solo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma.¹⁶³

¹⁶⁰ Musse, Ricardo. “Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?” In: *Lukács: um Galileu no século XX*, p. 88.

¹⁶¹ Horkheimer, Max. “Observações sobre ciência e crise”, p. 11.

¹⁶² Musse, Ricardo. “Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?” In: *Lukács: um Galileu no século XX*, p. 90.

¹⁶³ Adorno, Theodor (Ed.), *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Paidós, p. 99 apud Crochick, José Leon, “T. W. Adorno e a psicologia social”, In: *Revista psicologia & Sociedade – ABRAPSO*. n. 20. v. 2, jul/dez, 2008, p. 299

Crochik observa que Adorno defende nesse texto a impossibilidade da apreensão da totalidade por conceitos; essa totalidade pode ser apreensível pela análise dos objetos existentes; é apenas a partir desses que ela pode ser analisada. O particular expressa a totalidade, assim é no estudo de objetos particulares que a filosofia e a ciência se encontram. A perspectiva de se concentrar nos objetos cotidianos para neles perceber a totalidade é descrita por Adorno nas seguintes palavras: “Pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente”¹⁶⁴

Para Musse, a teoria crítica deve ser traduzida como comportamento e conhecimento orientados para a emancipação e transformação do todo social, diferentemente, da teoria tradicional e, assim sendo,

está habilitada, por definição, para determinar o conteúdo e a finalidade de suas próprias realizações. Assim, possui uma meta bem determinada: a constituição de um estado racional, de uma sociedade futura erigida segundo a ideia de uma coletividade de homens livres.¹⁶⁵

Com relação ao tema da dominação presente na sociedade capitalista, há no ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica”, como também nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, uma consciência do reconhecimento de que os homens são dominados por um mecanismo social acima de sua vontade, desse modo a teoria crítica é definida como uma autoconsciência da sociedade.

A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais. Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente.¹⁶⁶

Para Horkheimer, a possibilidade da autoconsciência da sociedade se dá em medida que os indivíduos, ancorados por um comportamento crítico reconhecem o

¹⁶⁴ Idem, *ibidem*

¹⁶⁵ Musse, “Ricardo. Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?”, p. 90.

¹⁶⁶ Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 130.

mundo em que vivem como produto de seu trabalho. A economia burguesa estruturou-se de tal forma para que os indivíduos, ao perseguirem a sua própria felicidade, mantivessem a vida da sociedade. No entanto, o próprio trabalho poderia conduzir o indivíduo a uma renovação dessa realidade. “Os homens renovam com seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria. A consciência dessa oposição não provém da fantasia, mas da experiência”.¹⁶⁷ Observa-se a retomada da ideia presente em Marx a respeito do caráter revolucionário das forças produtivas e a indicação de seu potencial emancipatório.

Tal pressuposto, a confiança no caráter emancipatório, faz da teoria crítica, juntamente com a *práxis* o esforço fundamental de transformação da sociedade. Seu diagnóstico do tempo presente, como retrata Nobre, se orienta por esse interesse e tem em vista, primeiramente, a caracterização da economia baseada na troca. Relações de troca são aqui consideradas como relações sociais¹⁶⁸ e, assim sendo, faz dessa partida um ponto privilegiado para uma análise mais abrangente da sociedade como um todo.

O desemprego, as crises econômicas, a militarização, o terrorismo e a situação das massas, não estão situados pela limitação de seu potencial técnico, mas sim na inadequação da produção. A produção não se dirige à vida da sociedade, muito menos satisfaz as exigências dos indivíduos, mas sim à exigência de poder de indivíduos e se encarrega da miséria da vida da comunidade. Portanto, a função da teoria crítica torna-se clara no momento em que o teórico e sua atividade específica são considerados em ‘unidade dinâmica’ com a classe dominada, não apenas para expor suas contradições, como uma mera expressão da situação histórica, mas, acima de tudo, como um fato que estimule e transforme. “O vigor desse processo se manifesta na possibilidade constante de tensão entre o teórico e a classe, a qual se aplica o seu pensar”.¹⁶⁹

Benhabib,¹⁷⁰ por sua vez, observa que nesse ensaio Horkheimer enfatiza não a comunhão de objetivos, mas o possível conflito “entre os setores mais progressistas da classe e os indivíduos que exprimem a verdade dela, e também o confronto entre esses setores inclusive os seus teóricos e o resto da classe”.

¹⁶⁷ Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 134.

¹⁶⁸ Os conceitos iniciais da teoria crítica, dentre eles: mercadoria, valor e dinheiro, podem funcionar como valores genéricos, uma vez que consideram as relações na vida social concreta como relações de troca e também por se referirem aos bens a partir de seu caráter de mercadoria. (Cf. Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 142).

¹⁶⁹ Idem, p. 136.

¹⁷⁰ Benhabib, Seyla. “A crítica da razão instrumental”. Tradução Vera Ribeiro. In: Žižek, Slavoj (org). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 73.

A união das forças sociais que prometem a libertação é conflitiva, retrata Benhabib. Em verdade, Horkheimer, ao invés de propor alianças com forças progressistas, passou a enfatizar o valor da atitude crítica do pensador, cuja relação com essas referidas forças sociais foi considerada um conflito potencial e crítica agressiva. “Isso se torna evidente na pessoa do teórico; sua crítica é agressiva não apenas frente aos apologetas conscientes da situação vigente, como também frente a tendências desviacionistas, conformistas ou utópicas nas suas próprias fileiras”.¹⁷¹

Segundo Benhabib,¹⁷² no ensaio “Filosofia e teoria crítica”, redigido em parceria com Herbert Marcuse e em resposta à discussão gerada pelo ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica”, Horkheimer destaca que a teoria crítica marxista da sociedade continuava a ser uma disciplina filosófica, mesmo estando engajada na crítica da economia e para isso ele aponta três momentos que se constituem como ‘momentos filosóficos’ da crítica da economia política

Primeiro, pela afirmação de que a crítica da economia política mostra a transformação dos conceitos que dominam a economia em seus opostos. Marx mostra que os conceitos utilizados pela economia política contradizem a si mesmos, ou seja, ao tentar explicar suas implicações lógicas até o fim, esses conceitos não conseguem explicar o modo de produção capitalista. “[...] ela [crítica] mostra a intensificação da injustiça social no conceito da troca justa, o domínio do monopólio, no de economia livre, a consolidação de situações atravancadoras da produção no de trabalho produtivo, a pauperização dos povos no de sobrevivência da sociedade”.¹⁷³ Esse aspecto peculiar do método de Marx é denominado de ‘crítica categorial’ imanente.

Segundo, a crítica mostra que a realidade social do capitalismo apresenta-se aos indivíduos sob uma forma velada ou mistificada. A consciência política e o discurso da economia consideram a realidade social como uma esfera objetiva, regida por leis fixas. Não são levadas em contas nem as relações sociais e nem as atividades humanas que as originam. “A economia política não é uma espécie de cristalização do pensamento filosófico”.¹⁷⁴

Terceiro, a crítica marxista expõe as contradições e disfuncionalidades internas do sistema para mostrar como e por que elas dão origem a demandas e lutas antagônicas

¹⁷¹ Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 136.

¹⁷² Benhabib. “A crítica da razão instrumental”, p. 75.

¹⁷³ Horkheimer, Max; Marcuse, Herbert. “Filosofia e teoria crítica”. In: _____. *Textos escolhidos*. Tradução Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 157. (Coleção os Pensadores).

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*.

que não podem ser atendidas naquele momento. “A crítica teórica e prática tem que focalizar inicialmente a causa primeira da miséria, a economia”. No entanto, “a transformação histórica não deixa intocáveis as esferas culturais”. Desse modo, “dados econômicos isolados também não constituem a medida com a qual se poderá avaliar a comunidade futura”.¹⁷⁵

A teoria crítica é a face intelectual do processo histórico de emancipação do indivíduo e, como face intelectual, não pode abdicar da tarefa de desvendar os mecanismos que impedem uma sociedade de ser explorada, bem como a alienação de seus indivíduos. Nesse sentido, ela corresponde a um “momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas”. A teoria crítica não traz a salvação para seus representantes, apenas elege o pensamento dialético como o representante mais avançado do conhecimento. Nas palavras de Horkheimer:¹⁷⁶

Enquanto o pensamento não tiver vencido definitivamente, jamais poderá sentir-se seguro sob as sombras de um poder. O pensamento exige independência. Mas os seus conceitos, que se originam nos movimentos sociais, parecem hoje não ter mais valor, já que não são muitos os que os seguem, além dos seus perseguidores. Mesmo assim, a verdade será comprovada, pois o fim de uma sociedade racional, que hoje parece estar preservada apenas na imaginação, pertence efetivamente a todos os homens.

Para Musse,¹⁷⁷ a teoria crítica se situa num plano bem mais modesto e, porque não dizer, preciso. Ao se preocupar com a origem social dos problemas, com as reais situações nas quais são empregadas as ciências e com os fins almejados com sua aplicação, a teoria crítica atua “como uma espécie de autoconsciência da ciência tradicional”.

¹⁷⁵ Idem, p. 159.

¹⁷⁶ Idem, p. 160.

¹⁷⁷ Musse, Ricardo. *Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?*, p. 90.

3. Horkheimer e a nova realidade social: a alienação oculta

A segura interior, a surpreendente mistura de sensibilidade aos pormenores e de despreocupação perante o conjunto, a extraordinária solidão do homem num deserto de pormenores, a sua inquietação, a sua maldade, a singular indiferença do seu coração, a sua cupidez, a sua frialdade e a sua violência, tudo isso características do nosso tempo, não podem ser outra coisa, se dermos ouvidos a estes censores, senão à consequência das perdas causadas à nossa alma por um pensamento aguçado pela lógica.

Musil¹⁷⁸

El ser consciente de estos hombres [burguesia] admite ser reducido a un pequeño número de relaciones entre magnitudes fijas. El lenguaje de la logística es su expresión adecuada. De esta estructura básica de la época derivan directamente la frialdad y la ajenidad: nada hay en la esencia del individuo burgués que se oponga a la explotación y aniquilación del prójimo.

Horkheimer¹⁷⁹

3.1 A sociedade danificada: diagnóstico de época

O problema da descontinuidade da teoria crítica da década de 1940 foi, segundo Jay,¹⁸⁰ um dilema interno e central. As intenções iniciais do Instituto propunham estabelecer uma síntese sob um amplo espectro de disciplinas, através de uma integração entre teoria e pesquisa empírica. Com certas ressalvas ao marxismo ortodoxo, Horkheimer de modo algum buscou rejeitar seu ambicioso projeto original: a união final da teoria crítica com a prática revolucionária. Entretanto, esse olhar esmoreceu. Apareceram sérias dúvidas sobre a viabilidade dessas sínteses. A interdisciplinaridade manteve-se, porém, as mediações entre teoria e as pesquisas empíricas tornaram-se cada vez mais problemáticas.

Com o intuito apenas de esclarecer melhor essas dificuldades, convém tecer alguns comentários sobre os *Estudos sobre o preconceito*,¹⁸¹ que assinalaram, à primeira

¹⁷⁸ Musil, Robert, *O homem sem qualidades*. Tradução do Dr. Mário Braga. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d. (Coleção dois mundos).

¹⁷⁹ Horkheimer, Max, “Egoísmo y Movimiento Liberador”. In: _____. *Teoria Crítica*. Tradução Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 206.

¹⁸⁰ Jay, *A imaginação dialética*, p. 317.

¹⁸¹ Em maio de 1944, realizou-se em New York uma conferência de dois dias sobre o preconceito, na qual foram apresentadas as linhas gerais de um ambicioso programa de pesquisas para o futuro. Ao mesmo tempo, a Comissão Judaica Norte-mericana (AJC) criou um Departamento de Pesquisas Científicas, com

vista, um desvio de alguns dogmas fundamentais da teoria crítica. Dentre eles, podemos destacar a tolerância em lugar da práxis revolucionária; o realce às explicações psicológicas, e não sociológicas – uma escolha deliberada e embasada nos objetivos pedagógicos do projeto – e certa dose de psicologia do ego acrescentada ao seu arcabouço analítico. No entanto, as palavras de Adorno¹⁸² deixam claro que toda abordagem psicológica do ego mantinha, nesse projeto, seu sustentáculo na história.

A razão da persistente plausibilidade da abordagem tipológica, no entanto, não é biológica e estática, mas exatamente o inverso: dinâmica e social, [...] As marcas da repressão social permanecem na alma do indivíduo. [...] O individualismo, oposto à compartimentalização do humano, pode vir a se revelar, em última instância, um mero véu ideológico em uma sociedade que é efetivamente desumana. [...] Em outras palavras, a crítica à tipologia não deve desprezar o fato de que inúmeras pessoas já não são, ou melhor, nunca foram ‘indivíduos’ no sentido da filosofia tradicional do século XIX.

Essas palavras já retratam a tarefa da teoria desse momento, que é concernir ao desenvolvimento social da sociedade industrializada como um todo. Ratificando esse pensamento, Horkheimer¹⁸³, em uma carta a Löwenthal, escreve as seguintes palavras:

Conceber o horror é tão terrível quanto enxergar a noite. O horror, no mundo humano, deveria ser entendido como o veredicto contra formas específicas de autopreservação social. Hoje, o mundo tornou-se por demais uma totalidade para justificar o isolamento de um bloco de poder, a fim de opô-lo ao resto da civilização como bom ou mau, melhor ou pior. Tal procedimento se justifica em aspectos práticos, mas não quando se trata da reflexão teórica. Nesta, devo dizer que o princípio do mal menor é ainda mais perigoso do que na política.

Isso posto, pode-se afirmar que, sob o ponto de vista metodológico, não se nota uma ruptura tão grande com a teoria crítica inicial. Na verdade, articulou-se, nesses *Estudos*, uma interpretação mais sociológica dos problemas do preconceito, que os tratou menos como delírios individuais e subjetivos que como parte do ‘espírito objetivo’. Cada vez mais, torna-se imprescindível e complexo integrar a esfera limitada da experiência pessoal de vida de cada indivíduo à dinâmica social objetiva, em medida

Horkheimer à frente. Ele lançou oficialmente os *Estudos* sobre o preconceito, em cinco volumes, sendo *A personalidade autoritária* o mais pertinente à nossa análise. Esses *Estudos* viriam a empregar uma multiplicidade de abordagens metodológicas no estudo do preconceito social. Assim se iniciou a mais ampla e contínua concentração do Instituto em pesquisas empíricas. Embora não conste o nome de Horkheimer como co-autor da obra, para Adorno a influência de Horkheimer foi marcante no projeto como um todo. (Cf. Jay, *A imaginação dialética*, p. 283 e 302.).

¹⁸² Adorno, *The Authoritarian Personality*, v. II, p. 671 apud Jay, *A imaginação dialética*, p. 290.

¹⁸³ Carta de Horkheimer para Löwenthal, 2 out. 1946 apud Jay, *A imaginação dialética*, p. 291.

que tais processos surgem cada vez mais anônimos e opacos. “A alienação social é ocultada por um fenômeno superficial em que se enfatiza justamente o inverso: a personalização de atitudes e hábitos políticos, que oferece uma compensação pela desumanização da esfera social, a qual está na base da maioria das injustiças atuais”.¹⁸⁴ Pode-se perceber que a teoria crítica, até o presente momento, buscava manter uma fidelidade aos dogmas da metodologia, tal como resumidos em “Teoria tradicional e teoria crítica”, com uma ressalva: ao invés da práxis ser enfatizada como base da verificação da teoria, o Instituto ainda adotava o modelo hipótese-verificação-conclusão em pesquisas sociais. Não se aceitava o método indutivo tradicional. Horkheimer afirma:¹⁸⁵

As categorias têm de ser formuladas por um processo de indução que é o inverso do método indutivo tradicional, que verificava suas hipóteses pela compilação de experiências individuais, até elas atingirem o peso de leis universais. Na teoria social, ao contrário, a indução deve buscar o universal no particular, não acima ou além dele. Em vez de se deslocar de um particular para outro, e depois para os píncaros da abstração, deve mergulhar cada vez mais fundo no particular e descobrir a lei universal que existe nele.

Segundo Jay¹⁸⁶, os *Estudos* tinham como objetivo “expor a dinâmica psicológica que se expressava, na superfície, em uma ideologia preconceituosa ou indicava o potencial para sua adoção no futuro”. Esses *Estudos* buscaram compreender o tipo¹⁸⁷ de caráter de uma sociedade totalitária. Essa busca, para Crochik¹⁸⁸, tinha o propósito de esclarecer como os indivíduos poderiam estar se formando sob a égide do fascismo; esperava que pela difusão desse conhecimento e pela reflexão sobre ele, as pessoas poderiam resistir à violência nelas suscitadas e à violência dos outros. “Não foi outro o objetivo confesso da análise das propagandas e da publicidade.” Mais do que categorias, os tipos se referem ao empobrecimento psicológico dos indivíduos. De importância fundamental, esses estudos empíricos ressaltavam as descobertas da psicanálise. Sua forte presença não destoava da perspectiva dos frankfurtianos, mas é, antes, inerente a ela.

¹⁸⁴ Adorno, “The Authoritarian Personality”, v. II, p. 671 apud Jay, *A imaginação dialética*, p. 292.

¹⁸⁵ Horkheimer, “Studies in Philosophy and Social Science” apud *A imaginação dialética*, p. 304.

¹⁸⁶ Jay, *A imaginação dialética*, p. 305.

¹⁸⁷ A noção de tipos delineados no estudo refere-se a categorias sociopsicológicas, constituídos também pelos conhecimentos sobre a psicanálise. A construção desses tipos tinha como base a configuração de personalidades propícias à sustentação do fascismo, que expressam conflitos psicológicos determinados socialmente.

¹⁸⁸ Crochick, José Leon, “T. W. Adorno e a psicologia social”, In: *Revista psicologia & Sociedade – ABRAPSO*. n. 20. v. 2, jul/dez, 2008, p. 299.

“[...] la única que investiga seriamente las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva”¹⁸⁹, por permitir compreender as bases psíquicas da servidão voluntária. Assim sendo, “eis que, de forma original, em se tratando de estudos empíricos, a teoria é base de pesquisa e não somente o seu resultado. A teoria não é redutível à experimentação, mas essa auxilia o seu desenvolvimento”.¹⁹⁰

Crochik ressalta ainda que a insistência no particular, no caso, o indivíduo, ocorre porque os estudos acerca do fascismo até então, pouco o estudaram. Não abrigava dúvidas acerca da primazia da sociedade sobre os indivíduos nessa época, assim como não lhe era menos claro que, se os indivíduos não fossem suscetíveis a defender um sistema contrário a seus interesses mais racionais, o fascismo teria, para os frankfurtianos, vida breve. “A necessidade do estudo da personalidade lhe era fundamental para compreender o que levava os homens a aderir ou a resistir a um sistema totalitário”.¹⁹¹

Assim, os *Estudos* permitiram compreender a dominação atuando de maneira nova e sutil, ao destruir os vestígios da verdadeira individualidade, mantendo uma fachada de diversidade. Dessa forma, é num tom pessimista que Adorno¹⁹² retrata: “um dos resultados desagradáveis de nossos estudos, que precisa ser enfrentado com franqueza, é que esse processo de aceitação social do pseudoconservadorismo já avançou muito e assegurou uma indiscutível base nas massas”.

Vê-se o pessimismo emergir tanto em Horkheimer, quanto em Adorno. Como já esboçado no capítulo anterior, a esperança em um tempo melhor, que anima o início da teoria crítica na primeira fase de Horkheimer, definida como uma imagem do futuro e nascida da compreensão crítica do presente é repensada. As condições desfavoráveis de vida se sobressaem para uma classe social, a qual anseia por algo melhor.

Chiarello,¹⁹³ ao refletir sobre essa ideia de futuro, observa que “não passa de representação fantasiosa da consciência quando seus idealizadores, furtando-se à dura

¹⁸⁹ Adorno, Theodor. Acerca de la Relación entre Sociología y Psicología. In: Jensen, H. *Teoría Crítica del Sujeto*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, p. 36, apud Crochick, José Leon, “Teoría crítica da sociedade e estudos sobre o preconceito”, In: *Revista psicología política*. Disponível em biblioteca socialvirtual.wordpress.com/.../crochik-teoria-critica-da-sociedade-e-estudos-sobre-o-preconceito, p. 69.

¹⁹⁰ Crochick, José Leon, “T. W. Adorno e a psicología social”, In: *Revista psicología & Sociedade – ABRAPSO*. n. 20. v. 2, jul/dez, 2008, p. 299.

¹⁹¹ Idem, *ibidem*.

¹⁹² Adorno, *The Authoritarian Personality*, p. 676 apud Jay, *A imaginação dialética*, p. 313.

¹⁹³ Chiarello. *Das lágrimas das coisas*, p. 76.

realidade num salto imaginário, não se atem às condições reais existentes e necessárias para sua concretização”, ao que Horkheimer¹⁹⁴ já dizia:

A utopia ultrapassa o tempo. Das saudades provocadas por uma determinada situação da sociedade e que se alteram com cada mutação da realidade, quer ela construir, com os meios disponíveis no presente, uma sociedade perfeita: o país de sonho de uma fantasia condicionada temporalmente. A utopia esquece-se de considerar que o estágio de desenvolvimento histórico, a partir do qual é empurrada para o esboço do seu país a-espacial, possui condicionalismos materiais ao seu devir, existir e desvanecer, que é preciso conhecer exatamente e avaliar, se se quer realizar algo. A utopia gostaria de riscar a dor da sociedade contemporânea, manter nela o bem só para si, mas esquece que os momentos bons e os maus são apenas modos diversos da mesma condição, porque se baseiam nos mesmos condicionalismos. Para ela, a modificação do que existe não se liga à difícil transformação das bases da sociedade, mas à cabeça dos sujeitos.

Para Chiarello¹⁹⁵, a utopia que se apresenta no primeiro Horkheimer carrega em si certa sintonia com a noção de utopia concreta de Ernst Bloch¹⁹⁶, que contrapõe as utopias à ideologia¹⁹⁷. Para Bloch, as utopias são representações coletivas subversivas, dotadas do poder de minar a ordem social existente, de preparar a revolução social, política e ética, não se confundindo com falsas idealizações de grupos dominantes, destinadas a ocultar a estrutura (materialista) da real sociedade. Este pensamento é

¹⁹⁴ Horkheimer. *Origens da filosofia burguesa da história*, p. 81.

¹⁹⁵ Chiarello, Maurício G. *Das lágrimas das coisas: um estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Capinas:Unicamp; São Paulo: Fapesp, 2001, p. 77.

¹⁹⁶ Ernst Bloch (1885 – 1977), filósofo marxista alemão. Bloch busca realizar uma clara recuperação e reafirmação do humanismo e do *ethos* situados nas obras do jovem Marx, aliando-os a uma compreensão da esperança enquanto princípio utópico: “este é e continuará sendo o caminho do socialismo, a práxis utópica concreta. Todo o não-ilusório e o realmente possível nas imagens da esperança remontam a Marx”. Ligando a dimensão da esperança aos conceitos de antecipação, de utopia e de práxis, Bloch consegue integrar perfeitamente este conceito teológico-filosófico no projeto de uma filosofia da práxis. A práxis possui o atributo instaurador-retificador da revolução social sonhada, aspirada, requerida como condição fomentadora de uma sociedade melhor em função de uma autêntica esperança. O utópico no humano é a projeção futura e mobilizadora da práxis revolucionária factível, e desse modo, a utopia é, em primeiro lugar, um topos da atividade humana orientada para um futuro, um topos da consciência antecipadora. Por meio de uma reestruturada filosofia da práxis, cujo alicerce fundamental é a esperança enquanto *Docta spes* (esperança racional e mediadora, que se sabe imersa no processo dialético-materialista), é produzida a ação “como prática renovadora e construtiva que tenta apoderar-se de todas as possibilidades reais indicando o futuro na realidade presente”. (Cf. Apolinário, José A. F. *A práxis no pensamento utópico de Ernst Bloch*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 13, 2/2008, p. 43-56. Disponível em : <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp13/apolinario.pdf>. Acesso em 24 jun 2011.

¹⁹⁷ A partir da crítica inicial da religião, até o desmascaramento das aparências econômicas mistificadas e dos princípios aparentemente libertários e igualitários do capitalismo, há uma notável coerência na compreensão da ideologia por Marx. A ideia de uma dupla inversão, na consciência e na realidade, é conservada em todos os momentos. A ideologia, portanto, conserva sempre a sua conotação crítica e negativa, mas o conceito só se aplica às distorções relacionadas com o ocultamento de uma realidade contraditória e invertida. (*Dicionário do Pensamento Marxista*, p. 185).

notoriamente observado por Benhabib, que distingue a noção de utopia marxista das utopias românticas e anarquistas:

[...] a insistência no fato de que o radicalmente novo e o radicalmente outro são, contudo, concebidos como ‘determinados’, e não como mera negação abstrata do existente. Utopia quer dizer ‘em nenhum lugar’ em grego. Para o marxismo crítico, utopia não tem um significado espacial, mas temporal: ela significa o ‘não ainda’, ‘aquilo que pode ser, mas não é no presente.’¹⁹⁸

Porém, o pessimismo tornou-se mais forte e a crítica imanentista elaborada nos moldes da crítica da economia política de Marx parece encontrar dificuldades de se exercer. A partir de então, como retrata Chiarello¹⁹⁹, “o intento utópico e concreto da teoria crítica inicial assume uma nova forma no qual o futuro vem a se relacionar com o presente mediante sua negação abstrata”.

É nesta fase dita tardia - após a emigração do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt para os EUA -, que Horkheimer observa a impotência necessária de todo pensamento verdadeiro. A dependência das condições desconsoladoras que a suscitam torna a utopia tanto um contra-senso como um paradoxo, ao pretender superá-las. Portanto, sua natureza é aporética. Nas palavras de Horkheimer²⁰⁰:

[...] en la vida, el péndulo oscila entre el dolor y el tedio. Si el espíritu del individuo aún puede evadirse de tal alternativa, la relación decisiva en la cual se basa vale tanto para el conjunto como para el individuo. Sin necesidad no hay placer, sin aflicción no hay dicha, sin muerte no hay sentido. Cuanto menor sea el renunciamento, tanto más desconsoladora es la realidad. Precisamente por ello la utopia es un contrasentido, y la idea del reino de la libertad que pretendía superarla es un piadoso autoengaño.

Isso implica para Horkheimer a necessidade de reformular a teoria crítica, de acordo com a qual a própria razão imperante na história da civilização, a razão instrumento de autoconservação, passa a ser responsabilizada em primeira instância pela reificação vigente da teoria tradicional. Inicia-se a década de quarenta, momento no qual o autor afasta-se do programa de materialismo interdisciplinar e aproxima-se mais de Theodor Adorno. Uma união frutífera que resultou em trabalhos teóricos emblemáticos para a filosofia. Embora apenas um deles - *Dialética do esclarecimento* – tenha levado o

¹⁹⁸ Benhabib, s/d, p.147 apud Chiarello, *Das lágrimas das coisas*, p.78.

¹⁹⁹ Chiarello. *Das lágrimas das coisas*, p. 78.

²⁰⁰ Horkheimer, *Apuntes*, p. 232.

nome de ambos, os outros *Eclipse da razão*, de Horkheimer e *Mínima moralia*, de Adorno, foram, segundo Jay, “fortemente influenciados por essa mútua colaboração”.

A experiência vivida nos anos de permanência nos Estados Unidos foi de suma importância para o desenvolvimento do pensamento desses autores, por apresentar uma forte e ampla crítica da sociedade. O aprofundamento da crítica impregnada de um desânimo cada vez mais emergente se observa no ensaio escrito, em 1942, por Horkheimer, durante a guerra, intitulado “O Estado autoritário”. Importante salientar que, no momento de elaboração do ensaio, ainda não havia sido divulgada ao mundo a existência dos campos de concentração nazistas. Sua carga crítica e pessimista destacava, até aquele momento, a égide do desenvolvimento capitalista, bem como a força da presença da ideologia hegemônica, como uma distorção de uma decifração verdadeira da realidade. As palavras iniciais desse ensaio reproduzem bem essa crítica:²⁰¹

Las predicciones históricas acerca del destino de la sociedad han resultado ciertas. En el sistema de la libre economía de mercado, que há conducido a los hombres a los eventos ahorradores de trabajo y finalmente a la fórmula matemática del mundo, há convertido sus productos específicos, las máquinas, en médios de destrucción, no solamente en el sentido literal, ya que en lugar del trabajo han hecho supérfluos los trabajadores. La burguesia misma está diezmada, la mayoría de los ciudadanos hen perdido su independência; cuando no caen en el proletariado o mejor aún en la masa de los desempleados, caen en la dependência de los grandes trusts o del Estado.

É o estado que assume a direção da produção e se ocupa do negócio. Todas as funções sociais dos capitalistas agora são realizadas por empregados assalariados, e o Estado moderno converte-se, neste momento, na organização que a sociedade burguesa dá a si própria. “Cuanto mayores son las fuerzas de producción que convierte en propiedad suya, tanto más se convierte en verdadero capitalista total, tanto mayor es el número de ciudadanos a quienes explota”.²⁰² O capitalismo estatal é o Estado autoritário de nossos dias, dizia Horkheimer. A competência dos assalariados garantira a prosperidade dos empresários privados. Esta era a liberdade dos pobres.

Horkheimer é contundente ao retratar que em todas as suas variantes o Estado autoritário é repressivo, uma vez que o esbanjamento descomedido origina-se das desavergonhadas necessidades do aparato do poder e da destruição de toda iniciativa

²⁰¹ Horkheimer, Max, “El Estado autoritario“. In: _____. *Sociedad em Transición: estúdios de filosofía social*. Tradução: Joan Godo Costa. Barcelona: Ediciones Península, 1976, p. 97.

²⁰² Idem, ibidem.

dos dominados. Mesmo na ausência de crise, não se vê harmonia. “Se lucha por la plusvalía, aun cuando ya no equivalga a beneficio. Es abolida la circulación, la explotación es modificada” (grifo nosso).²⁰³

Para Horkheimer²⁰⁴, faz parte da cartilha da ‘arte de governar’ autoritariamente a manutenção das diferenças econômicas entre os diversos estratos dos dominados, como entre os trabalhadores comuns e os especializados, em outras palavras, “practicarse sistemáticamente el aislamiento de los individuos entre si, con todos los medios de comunicación, con el periódico, el cine, la radio”²⁰⁵ (grifo nosso). Finalidade disso? Fazer com que os indivíduos escutem a todos os hierarcas, e não uns aos outros; que sejam orientados sobre tudo: da política até a compra de uma lâmpada, ou seja, alimentar indivíduos que numa visão kantiana, permaneceriam no estado de menoridade.

Para elucidar as ideias acima, destacam-se algumas reflexões do próprio Horkheimer, contidas na conferência “Para uma crítica da sociedade contemporânea”, traduzida por Maurício Chiarello. No tocante à interpretação histórica, Chiarello observa que, para o autor, o momento atual é problemático a uma crítica produtiva, pelo fato de que a dinâmica da sociedade tornou-se tão dominante perante os indivíduos que eles mal podem ser transformados por uma crítica. Em verdade, o que se observa é um momento de retrocesso da individualidade [*Einzelsubjekts* = sujeito autônomo]. O liberalismo foi injusto ao fomentar uma autonomia do indivíduo, como empreendimento de força para conquistas sociais, ele confiou no burguês. Este momento, de conquista da autonomia individual, recua gradativamente com a burocratização. No seu desenrolar histórico, as revoluções produzem um determinado “grupo de homens dominantes com o fito de substituir, com o domínio técnico da natureza, um outro grupo, até então dominante. Assim o feudalismo foi destruído pela burguesia, e com isso os burgueses fizeram progredir a civilização feudal”.²⁰⁶

O que se mostra, atualmente, não é apenas a burocratização, mas a “transição da concorrência dos grupos para os *trusts* [*Cliquen*]. Não existem mais as chances que outrora existiam para os indivíduos”.²⁰⁷ Horkheimer é enfático ao relatar que não se pode compreender a situação econômica contemporânea sem Marx, mesmo para os

²⁰³ Idem, p. 105.

²⁰⁴ Idem, p. 106.

²⁰⁵ Idem, ibidem.

²⁰⁶ Horkheimer, Max. “Zur Kritik der gegenwertigen Gesellschaft” In: *Gesellschaft im Übergang*, Fischer, Frankfurt. Tradução: Mauricio Garcia Chiarello. Fischer, Frankfurt, 1981, p. 144-151. (No prelo)

²⁰⁷ Idem, ibidem.

opositores desse pensamento, isto é, aqueles que acreditam que não há mais crise, bem como nenhuma pauperização do proletariado e que seria falsa toda teoria da revolução, pois há no pensamento marxiano uma solidariedade do proletariado que seria consolidada por meio da crescente degradação da situação do mesmo, o que engendraria a revolução, em medida que crises mais graves viessem a surgir, como também um número cada vez maior de famintos.

Para Horkheimer, o ponto nodal está nas engrenagens da regulamentação estatal, que minimiza e obscurece o alastramento das crises. Não há dúvida que elas não mais se parecem como as de outrora e, sem essas regulamentações, as crises se alastrariam como Marx presumiu. Porém, esta regulamentação estatal da economia não se originou espontaneamente, do desejo de uma administração comunitária da sociedade, mas se explica tomando-se por base os problemas assinalados por Marx.

Há também que se destacar o papel dos sindicatos, que, além de terem caído de número, perderam sua independência e autonomia. “Eles não se distinguem dos diretórios gerais individuais, mas dos comitês dos managements”, que se alimentam das informações fornecidas por grandes grupos de especialistas, tanto internos como externos aos complexos empresariais [*Betrieb*]. “Tecnoestrutura”²⁰⁸ é o nome dado por Galbraith à economia em que vivemos.

E a que isso conduz? Ao desaparecimento do indivíduo autônomo que deveria ser característico da sociedade, fosse ela justa. Este é, para Horkheimer, um dos momentos mais importantes a ser considerado, no exercício da crítica da sociedade contemporânea.

Essas transformações elencadas por Horkheimer são vistas sob a égide histórica como uma teoria sobre o crescimento das forças de produção, da sucessão dos modos de produção. Uma teoria que formula a consciência adequada em uma determinada fase de luta e que pode ser reconhecida como tal, em conflitos posteriores. Uma teoria que se volta contra o saber, que com tanta insistência é reclamado. Ela confronta a história com a possibilidade que, concretamente, se faz visível nela.

La madurez es el tema *probandum y probatum*. [...] la humanidad no fue traicionada por las empresas, impropias de la época, de los revolucionários, sino por la sabiduría, conforme a la época, de los

²⁰⁸“No passado, a liderança nas organizações dos negócios era identificada pelo empresário – o indivíduo que unia a propriedade ou o controle do capital com a capacidade de organizar os outros fatores de produção. Com o desabrochar da corporação moderna, o surgimento da organização em decorrência da tecnologia e do planejamento moderno, bem como o divórcio entre o proprietário do capital e do controle da empresa, o empresário não mais existe como pessoa individual na empresa industrial madura” (Cf. Galbraith, John K. *The New Industrial State*. New York: New American Library. 1971, p. 83- 4).

positivistas. El perfeccionamiento de los métodos de producción tal vez haya perfeccionado realmente no solo las probabilidades de la opresión, sino también las de su abolición.²⁰⁹

A dedução das fases capitalistas desde simples produção de mercadorias até o monopólio e o capitalismo estatal não é uma experiência mental. O princípio da permuta não foi somente ideado, mas dominou a realidade. A igualdade é uma aparência ideológica que se esvaece no sistema industrial, e que no Estado autoritário cede posto à dominação manifesta.

Isso tudo faz Horkheimer acreditar que, com toda lógica de sucessão das distintas épocas sociais, com todo o aumento das forças materiais de produção, dos métodos e das habilidades, na verdade os antagonismos capitalistas aumentaram. Por meio deles, os indivíduos finalmente se definem como sendo, na atualidade, não apenas capazes de liberdade, como também incapazes dela. Não apenas a liberdade, mas também formas de opressão são possíveis. Para o autor, isso tudo pode ser analisado ou como um retrocesso ou como um novo aparato de domínio. A limitada liberdade do século XIX, a ser substituída pelo capitalismo estatal, pela ‘socialização da pobreza’ deve ser atribuída ao reconhecimento de que a riqueza social já não se põe limites. “En las condiciones de la riqueza social se base no solo la probabilidad de la destrucción, sino también la de la supervivência de la esclavitud moderna”. E, diante disso, “El pensamiento objetivo es siempre el producto de la adaptación del poder a sus condiciones de existencia”.²¹⁰

Apesar dessa sombria análise, Wiggershaus²¹¹ destaca certos elementos surpreendentes que vêm integrar-se à esperança. O indivíduo ainda era defendido. “El horror existente en la expectación de un período mundial autoritario no impide la resistencia”²¹². Defendido ‘isoladamente’. Não sendo reivindicado nem protegido por nenhuma força, representava, no entanto, uma força, porque todos são isolados. A palavra era sua única arma. “Pero el individuo aislado, que no tiene la vocación ni la protección de ningún poder, tampoco puede esperar ninguna gloria. Sin embargo, él mismo es un poder, porque todos están aislados. No tiene más arma que la palabra”.²¹³

Horkheimer, ao manifestar tais palavras, revela a aposta que se realiza em termos sociais - o fraco que se impõe. Numa clara alusão à Nietzsche, que propõe adquirir uma tocha cuja luz não tremesse, e levasse uma claridade intensa aos subterrâneos do ideal.

²⁰⁹ Horkheimer, “El Estado autoritário”, p. 110.

²¹⁰ Idem, p. 114.

²¹¹ Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, p. 309.

²¹² Horkheimer, “El Estado autoritário”, p. 116.

²¹³ Idem, p. 117.

Uma busca que procura trazer a tona aquilo que gostaria de permanecer calado. Para Nietzsche, a profundidade da consciência que busca o Bem e a Verdade implica resignação e hipocrisia. Quanto mais escava, quanto mais encontra suas verdades, quanto mais acerta, tanto mais o pensamento se torna objeto dos que se escandalizam com ele.

Denunciar isso, implica a existencia desse ‘escavador’, a fim de mostrar que a profundidade da interioridade é coisa diferente do que ela mesma pretende ser. Essa é a disposição que se encontra em todas as almas humanas, uma realidade intrínseca que se expressa exteriormente na fala e no comportamento de cada um. Será uma promessa? Talvez, apenas uma aposta na crença de que a razão venha a ser a força motriz capaz de formar, por suas próprias leis, tanto os homens quanto o ambiente humano. Uma força inesgotável em suas manifestações.

Esse ensaio deixa evidente a mudança que Horkheimer deu às suas reflexões. No lugar do conflito entre classes, pedra angular da teoria marxista, passou a incidir o conflito entre o homem e a natureza, tanto externa quanto internamente. Nas palavras de Jay,²¹⁴ “um conflito cuja origem remontava a uma época anterior ao capitalismo e cuja continuação, ou até intensificação, parecia provável depois que o capitalismo chegasse ao fim”.

Em verdade, a mudança foi engendrada a partir de um olhar mais alargado sobre o modo capitalista de exploração. A própria crítica da economia política precisava ser questionada. A transformação da natureza do capitalismo liberal entre as duas guerras mundiais e suas respectivas consequências para a crítica marxista da economia política foi bem retratada por Friedrich Pollock, no ensaio “Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações”. Segundo Pollock,²¹⁵ essas transformações ocorreram como “processos transacionais que transformaram o capitalismo privado em capitalismo estatal”.²¹⁶ O capitalismo de Estado transforma as funções do mercado atuando como coordenador da produção e distribuição. “A liberdade de comércio, iniciativa e trabalho fica a tal ponto sujeita à interferência governamental que é praticamente abolida.

²¹⁴ Jay, *A imaginação dialética*, p. 321.

²¹⁵ Segundo Pollock o termo Capitalismo de Estado indica que essa formação é a sucessora do capitalismo privado, que o Estado assume do capitalista privado e os interesses voltados para o lucro continuam a desempenhar importante papel e que ela não é o socialismo. (Cf. Benhabib. “A crítica da razão instrumental”, p. 76.)

²¹⁶ Pollock, “State Capitalism: its possibilities and limitations”, p. 200 apud Benhabib. *A crítica da razão instrumental*, p. 76.

Juntamente com o mercado autônomo, as chamadas leis econômicas desaparecem”.²¹⁷ Isso significa dizer que o ‘mercado de trocas’, se transforma e leva consigo uma nova necessidade de crítica da ordem social e política.

Para Benhabib,²¹⁸ essa transformação por ser explicada sobre três aspectos. Primeiro, pela estrutura institucional que diante dessa nova ordem não pode mais ser definida em relação às leis de mercado e à dominação impessoal da norma legal do Estado, isso significa dizer que a crescente estatização da sociedade requer novas categorias de análise, além das da economia política. Segundo, na medida do desaparecimento em conjunto do ‘mercado autônomo’ e das ‘leis econômicas’, a dinâmica e os potenciais da crise da nova ordem social não devem ser refletidos como contradições concretas ao funcionamento da economia. E, terceiro, apesar da materialização dos ideais normativos da sociedade burguesa – individualismo, liberdade e igualdade -, pela liberdade de troca, os mesmos desaparecem por trás de um sistema de controles diretos.

A crítica marxista da economia política foi, como tentou-se mostrar nos capítulos anteriores, uma crítica da formação social capitalista como um todo. Na fase inicial do capitalismo, ainda era possível apresentar uma crítica dessa formação, uma vez que as relações sociais poderiam ser consideradas a espinha dorsal desse sistema. “O mercado autônomo incorporava os ideais de liberdade, consentimento e individualismo que deram legitimação a essa ordem social”, com seu desaparecimento, num sistema de controles estatais diretos a “distribuição de social de riqueza, poder e autoridade torna-se politizada”.²¹⁹ Para analisar essa nova estrutural social, inicia-se uma nova crítica sociológica, mais político-social que econômica.

Em vista de tudo que já foi comentado até o momento, e recorrendo-se às análises de Benhabib²²⁰, pode-se estabelecer que entre os anos de 1937 e 1947, os trabalhos de Horkheimer e Adorno concentraram-se na elaboração de uma análise crítica da sociedade que tinha como modelo sociológico os seguintes dados: i) o capitalismo liberal e o livre comércio estão correlacionados com o Estado liberal, a família patriarcal burguesa²²¹ e o tipo de personalidade rebelde, ou superego forte; ii) o

²¹⁷ Idem, *ibidem*.

²¹⁸ Benhabib, “A crítica da razão instrumental”, p. 76-7.

²¹⁹ Idem, p. 77.

²²⁰ Benhabib. “A crítica da razão instrumental”, p. 78.

²²¹ Segundo Horkheimer, “na família trabalhadora (...) revelou-se que alguma coisa não funcionava na sociedade da justa e livre troca [proposta pelo Liberalismo] quando, ao desencadear-se a Revolução Industrial, os filhos dessas famílias foram jogados no processo produtivo como escravos do trabalho.

capitalismo de Estado relaciona-se com o estado fascista, a família autoritária e o tipo de personalidade autoritário²²²; iii) os mesmos fenômenos econômicos se relacionam com as democracias de massa, o desaparecimento da família burguesa, o tipo de personalidade submisso e a ‘automatização’ do superego.

Embutidos nesses modelos encontram-se descritos os conceitos de racionalização e razão instrumental, que passam a orientar as estruturas de sentido da cultura, como também do indivíduo. A extensão da dominação é realizada através das técnicas organizacionais enraizadas e desenvolvidas nas instituições, como a fábrica, a escola, o estado, a indústria da cultura, etc.

Um dos principais focos de tradição dessa análise encontra-se na obra de Max Weber, na qual a análise do processo de racionalização da civilização ocidental é orientada por uma crítica radical a qualquer noção evolucionista da história. A análise weberiana descreve o processo pelo qual a natureza, a sociedade e a ação individual foram, gradativamente, enquadradas por uma orientação voltada para o procedimento técnico e racional. Em seu entendimento, a sociedade moderna reflete a tendência da racionalização dentro do próprio no sistema.

Numa rápida explanação do pensamento de Weber, destaca-se, primeiramente, o conceito de racionalização que se divide em duas tendências. A primeira trata da confiança no cálculo e no conhecimento técnico que os processos sociais se apossaram a fim de obter o controle sobre o mundo natural e social. A segunda trata da ação humana na busca da libertação das amarras do pensamento mágico. Isso fez a racionalização constituir-se como um processo dependente das estratégias de ação social e dos ajustes dos meios e fins da ação na consecução dos objetivos.

Então, a sociedade burguesa só poderia se perpetuar reforçando a coerção do princípio de troca com outras formas de dependência direta; a família foi seu instrumento de ação, mesmo no sentido de que a autocracia paterna agiu da maneira desejada, tanto mais eficazmente quanto mais o próprio pai se encontrasse submetido a pressões econômicas”. (Cf. Horkheimer, Max; Adorno Theodor. (org). *Temas básicos da sociologia*, p. 139.)

²²² Na década de 40, ao final da 2ª guerra mundial, havia preocupação nos Estados Unidos com a predisposição dos americanos em aceitar uma ideologia anti-democrática, e mais especificamente, a ideologia fascista. Adorno e outros pensadores realizaram um estudo sobre a personalidade autoritária, que estaria predisposta à aceitação e reprodução daquela ideologia. A hipótese do trabalho dos autores, era a de que a personalidade é a mediadora entre a estrutura social e a ideologia, de forma que a personalidade autoritária se relacionaria com o ideário político-econômico conservador e a personalidade não autoritária com o ideário político definido como liberal. Os autores concluíram que além da relação esperada havia também pessoas com personalidade não autoritária que endossavam os ideais conservadores e, com menor frequência, pessoas com personalidade autoritária que defendiam alguns dos ideais liberais. (Cf. Crochick, José Leon. “A personalidade narcisista segundo a escola de Frankfurt e a ideologia da racionalidade tecnológica”. In: *Revista Psicologia USP*. n.1. v. 2, 1990, p. 142).

Outra importante análise realizada por Weber trata do conceito de racionalidade, que guarda certa distinção do processo de racionalização. Segundo o autor, a racionalidade exprime pelo seu poder um padrão de ação humana, uma influência determinante em todos os tipos de práticas orientadas sistematicamente por meio de um crescente cálculo racional dos meios mais adequados para seu fim. Weber percebe também a existência de quatro tipos-ideais diferentes de racionalidade, descritas como formal, substantiva, prática e teórica ou técnica.

A *grosso modo*, pode-se destacar que para Weber havia nas sociedades ocidentais antigas - da alta Idade Média até XVIII -, uma predisposição para o desenvolvimento do capitalismo. Partindo dessa premissa, buscou determinar as causas do progresso eminentemente racional que se contrapôs a um mundo tradicional e sagrado. A isso, o autor vai chamar de ‘desencantamento do mundo’.

Ademais, Weber observa uma mudança organizacional da sociedade. Lança a ideia de que algumas formas religiosas alimentaram o surgimento de uma mentalidade econômica e de seu conseqüente *ethos*. Assim, ele descreve o processo de racionalização em decorrência de uma orientação religiosa única e particular desenvolvida pelo protestantismo.

Somente a ética do protestantismo ascético produziu uma unidade fundamentada, sistemática e íntegra de uma vocação intramundana com a garantia da salvação religiosa. Esse ascetismo intramundano tem uma série de características e conseqüências próprias que não são encontradas em nenhuma outra religião. Ela exigiu de seu seguidor não o celibato [...]; não a pobreza [...] não a morte-em-vida ascética do claustro, mas um alerta, a conduta da vida racionalmente controlada e a vacância, a total rendição à beleza do mundo, à arte, ou aos humores e emoções de outrem. O objetivo claro e uniforme desse ascetismo deu-se com a organização da conduta de modo disciplinador e metódico. Seu tipo representante foi o ‘homem da vocação’ [*Berufsmensch*]; e seu resultado específico foi a organização funcional e racional das relações sociais.²²³

O desenvolvimento do processo de desencantamento do mundo levou consigo a crescente especialização das esferas de atividades ligadas às artes, à política, à ciência, às relações econômicas, etc. Isso acarretou, paulatinamente, uma autonomia dessas esferas que passaram a se autorregular. Esse progressivo avanço fincado sobre a lógica racional

²²³ Weber, Max. *Economia y Sociedad*, p. 556 apud Cardoso, Luís A. “O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre ambigüidade e a dualidade”. In: *Revista Teoria & Sociedade* n.16, jan-jun, 2008, p. 266.

deixa para trás tradições e costumes, em favor de novos princípios formais que passaram a orientar o desenvolvimento da sociedade moderna.

Essa nova estrutura societária é observada por Weber com sérias restrições, ao revelar sua verdadeira face: a irracionalidade da racionalidade expressa pelo desencantamento do indivíduo.

Weber entendia que, apesar do desenvolvimento conquistado com o uso das atividades racionais nas diversas esferas da vida do indivíduo, este foi levado a um processo de extinção espiritual, intelectual e moral. O desencantamento implicou no esvaziamento e na perda de liberdade do indivíduo, ao sobrepujar o lucro material em detrimento da perda do significado de sua vida.

Todas as ciências da natureza nos dão uma resposta à pergunta: que deveremos fazer se quisermos ser tecnicamente senhores da vida. Quanto a indagações como ‘isso tem, no fundo e afinal de contas, algum sentido’, ‘devemos e queremos ser tecnicamente senhores da vida?’ aquelas ciências nos deixam em suspenso ou aceitam pressupostos, em função do fim que perseguem.²²⁴

Essa perda de liberdade, segundo Weber, manifesta-se no processo de burocratização da vida, ao apresentar-se como uma forma de organização e como um instrumento racional de dominação.

Socialização crescente significa hoje, inexoravelmente, burocratização crescente. Também, historicamente, o progresso perante o burocrático, perante o estado que julga e administra de acordo com um direito instituído e a regulamentos concebidos racionalmente, está intimamente ligado com o desenvolvimento capitalista moderno. A empresa capitalista permanece internamente ligada ao cálculo. Necessita para sua existência uma justiça e uma administração cujo funcionamento pode ser racionalmente calculado, pelo menos em princípio, por normas fixas gerais com tanta exatidão tal como se pode calcular o provável rendimento de uma máquina.²²⁵

A eficiência e a previsibilidade das técnicas organizacionais diagnosticadas por Weber são fomentadas, segundo Horkheimer, pela aplicação da ciência e da tecnologia, da administração das formas de sociabilidade e de comportamento, assim como no jogo de forças sociais. Os detentores dos instrumentos de poder, não só econômicos e políticos, ou técnicos e administrativos, mas também culturais, dedicam-se a aprimorar

²²⁴ Weber, Max. *Ciência e Política*: duas vocações. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany S. da Mota. 12 ed. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 37.

²²⁵ Weber, Max. *Economia y Sociedad*, p. 1063 apud Cardoso, Luís A. “O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre ambigüidade e a dualidade”, p. 270.

e desenvolver as mais diversas técnicas sociais, no desenvolvimento da produção e reprodução da sociedade, em todos os seus níveis. São técnicas de produção e reprodução que operam, simultaneamente, como técnicas de controle, administração, tutela, manipulação, regulação, de conformidade com o jogo de forças sociais dominantes, presentes e ativas.

Assim, paulatina e sutilmente, dá-se a transformação das técnicas de organização, produção e administração em técnicas de dominação e apropriação, compreendendo não só a economia e a política, mas também a cultura, em geral mobilizando diversos conhecimentos científicos transformados em técnicas e tecnologias que parecem organizatórias, produtivas e administrativas. Na palavras de Horkheimer:²²⁶

Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente. Que todo será regulado, ¡todo! [...] Entonces podrá regular-se todo automáticamente, tanto si se trata de la administración del Estado, como de la regulación del tráfico o de la regulación del consumo.

Esse sistema de controle funciona pela fragmentação dos processos de trabalho e produção e é acompanhado de uma atomização social. A cooperação dos indivíduos fica sujeita às normas e regulamentos desse sistema. O indivíduo passa a ter que se adaptar para se manter presente nessa sociedade. “A história da relação da humanidade com a natureza não revela uma dinâmica emancipatória, como Marx gostaria que acreditássemos. [...] quanto mais racionalizada é a dominação da natureza, mais sofisticada e difícil de reconhecer torna-se a dominação social”.²²⁷

Sob esse aspecto, o domínio da natureza alcançado pela atividade do trabalho pode ser reconhecido como um grande exemplo da astúcia²²⁸ humana. Daí resulta que a

²²⁶ Horkheimer, “La teoria critica, ayer y hoy”, p. 59 apud _____. *Sociedad en transición* (Estudios de Filosofia Social), Ediciones Península, Barcelona, 1976.

²²⁷ Benhabib. “A crítica da razão instrumental”, p. 81.

²²⁸ De um lado, a astúcia pode ser entendida como simples trapaça, engano [*apáte*] que se utiliza de manobras desleais, de ardis, de ilusão. Ela remete à capacidade instrumental de ajustar meios a fins e, conseqüentemente à *métis*, uma forma particular de inteligência, uma espécie de prudência, que permeia todos os setores da vida social e espiritual grega. (Cf. Duarte de Lima, Cintia. *Sobre o conceito de sacrifício na Dialética do Esclarecimento*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992, p. 73-75). No plano do vocabulário, *métis* designa, como substantivo comum, uma forma particular de inteligência, uma prudência avisada; como nome próprio, uma divindade feminina, filha de Oceano. A deusa Métis, personagem que se poderia crer muito insignificante, parece confinada nos papeis de comparsa. Primeira esposa de Zeus, tão logo se encontra grávida de Atena, é engolida pelo marido. Relegando-a nas profundezas de seu ventre, o rei dos deuses põe fim brutalmente à sua carreira mitológica. No que diz respeito ao substantivo, Henri Jeanmaire em seu estudo sobre *La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus*, retém dupla conclusão. Em primeiro lugar, a capacidade inteligente que *métis* designa se exerce sobre os planos mais diversos, mas sempre onde o acento é posto sobre a eficácia prática, a procura do êxito em um domínio da ação:

visão marxista da humanização através do trabalho social deve ser reavaliada. Emerge uma nova realidade social. O tom pessimista embala as reflexões de Horkheimer, e a compreensão dessa nova realidade busca desvelar a manipulação existente nas bases dos mecanismos de dominação e conseqüente alienação dos indivíduos.

Trilhando no caminho de Weber, Horkheimer e Adorno, na obra *Dialética do Esclarecimento*²²⁹, enfatizam os elementos de racionalização do mundo moderno para então denunciá-los como uma nova forma de dominação. Sobre o tema, Ortiz observa que, caso a premissa de E. P. Thompson, em sua obra *The making of the english working class* esteja correta, isto é, que o proletariado é o herdeiro do Iluminismo, temos na visão de Horkheimer uma reavaliação radical e negativa deste momento da história no seio da corrente marxista. Em outras palavras, se houve, por parte dos historiadores, a ênfase dos aspectos positivos dos séculos XVII e XVIII, – emergência da ciência e da crença na existência de um homem universal –, tem-se com Horkheimer o outro lado, “a dimensão coercitiva que se esconde por trás do discurso liberador da razão”²³⁰.

Ainda segundo Ortiz, Adorno e Horkheimer resumem essas ideias ao escrever que o Iluminismo “se relaciona com as coisas assim como o ditador se relaciona com os homens”, que ele “os conhece na medida que os pode manipular”. Tem-se, aqui, uma exemplar síntese a respeito da sociedade moderna. “O conhecimento manipulatório pressupõe uma técnica e uma previsibilidade que possa controlar de antemão o comportamento social”. Esse controle está intimamente ligado com a eliminação das diferenças, reduzido-as ao mesmo denominador comum. Uma forma de se garantir a previsibilidade das manifestações sociais.

múltiplas habilidades úteis à vida, domínio do artesanato em seu ofício, habilidades mágicas, uso de filtros e de ervas, astúcias de guerra, enganos, fingimentos, desembaraços de todos os gêneros. Em segundo lugar, o termo *métis* se encontra associado a toda uma série de palavras cujo conjunto forma um campo semântico muito vasto, bem delimitado e estruturado. (Cf. Détiene, Marcel; Vernant, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Tradução: Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 17-8).

²²⁹ Em 1944 Horkheimer finaliza o livro, escrito conjuntamente com Adorno, sobre a dialética, que teve inicialmente o nome de *Fragmentos filosóficos*. Nessa época houve uma edição mimeografada que circulou apenas entre os membros do “instituto”. Palestras sobre o tema do livro no depto. de filosofia da Columbia University, em Nova York. Foi publicada em 1947, com o título de *Dialética do esclarecimento*. As palestras ministradas na Columbia University, em inglês, foram publicadas sob o título de *Eclipse da Razão*. A obra *Dialética do esclarecimento*, não será objeto de estudo desta dissertação.

²³⁰ Importante destacar, que para Ortiz, a crítica retratada por Horkheimer é mais de natureza filosófica que histórica. Pois, não há uma preocupação em compreender, a emergência do pensamento moderno, como se caracterizam os trabalhos dos historiadores, mas sim, propor uma leitura desse período que se fundamenta nas premissas filosóficas dos autores. (Cf. Ortiz, Renato. “A Escola de Frankfurt e a questão da cultura” In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.1, n.1, jun-1986, p. 44).

Ortiz²³¹ recorre a Mauss para nos mostrar que essa uniformização, que anula qualquer possibilidade de realização do indivíduo, constitui-se ao se considerar o papel da magia, que está associada a uma atividade ligada fundamentalmente à diferença, isto é, representa parte e não o todo, motivo pelo qual se distingue da religião. “o pensamento mágico é individualizado, e enquanto diferença, pode ser contraposto ao Iluminismo que se quer universal”. Na época iluminista, ocorre o recuo do pensamento mágico em relação à racionalidade científica e isso é interpretado por Adorno e Horkheimer como o “fim das diferenças, o advento de uma sociedade uniformizada na qual a individualidade, a parte, torna-se impossível de se expressar”. Uma imagem do indivíduo retratada dentro de uma sociedade que o quer homogêneo. Eis como se desenvolve e realiza a alienação de um indivíduo, não mais alicerçada, primordialmente, pelas relações de produção descritas por Marx, mas também fortemente engendrada nas malhas sociológicas, políticas e psicológicas.

Como já esboçado, a teoria crítica busca perseguir conscientemente o interesse pela organização racional da atividade humana, a qual se colocou como tarefa esclarecer e legitimar. É cambiante por natureza e, sendo cambiante, não pode encarar o mundo de modo dogmático e uniforme, um mundo que, naturalmente, muda com o tempo, como mudam também as possibilidades de uma prática humana mais justa. O indivíduo horkheimeriano, inserido nesse mundo cambiante, e mediado por ele, só pode ser compreendido no âmbito dos papéis sociais que exerce, e, diante disso, estamos obrigados a refletir sobre esse processo de alienação e amarrar nessa compreensão e reflexão a mesma lógica atuante dessa mudança.

3.2 Razão e desrazão: vida e alienação do indivíduo

Para Horkheimer, os conceitos fundamentais de civilização estão em processo de decadência e, diante disso, fez-se necessário compreender quão válidos são esses conceitos.²³² O conceito decisivo entre eles era o da razão, e a filosofia não conhecia

²³¹ Ortiz. “A Escola de Frankfurt e a questão da cultura”, p.45. (Mauss & Hubert. *Esquisse d’une théorie générale de La magie*. 1968).

²³² Tais conceitos foram explorados no ensaio “The end of reason”, publicado pela primeira vez em *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. IX (1941). Este ensaio introduz o leitor aos conceitos sócio-filosóficos básicos na teoria crítica, dentre eles: a razão, a dominação da natureza e o declínio do véu individual e tecnológico, como também representa um contraste entre as primeiras declarações

nenhum princípio superior. Com um olhar histórico, nosso filósofo enfatiza esse caráter superior na crença de que a razão seria capaz de organizar as relações entre os homens e justificar todos os desempenhos por eles requeridos. Horkheimer afirma²³³:

Voltaire called it “God’s incomprehensible gift to mankind” and “the source of very society, institution, and order”. Origen said we should not compare me, even bad men, to animals, in order that we might not dishonor reason. To the ancient world, reason the masterful principle of creation, to Kant, its triumph was the hidden yet certain trend of world history notwithstanding all retrogression, interludes of darkness, deviations. It is from this ideal of reason that the ideas of freedom, justice and truth derived their justification. They were held to be innate to it, intuited or necessarily conceived by it. The era of reason is the title of honor claimed by the enlightened world.

Para o autor, a filosofia, sendo essencialmente racionalista, por vezes, volta-se contra si mesma e toma a forma do ceticismo, que ao purgar a ideia de razão de uma grande quantidade de seu conteúdo, acabou por destruí-la. “None of the categories of rationalism has survived. Modern science looks upon such of them as Mind, Will, Final Cause, Transcendental Creation, Innate Ideas, *res extensa* and *res cogitans* as spooks, despising them even more than Galileo did the cobwebs of scholasticism”.²³⁴ Não se quer dizer com isso que ela tenha sido riscada do vocabulário, mas sim que houve um estreitamento de seu sentido, ao ser reduzida atualmente apenas a seu significado pragmático.

Horkheimer cita Locke, para o qual a palavra razão possuía, na língua inglesa, significados diversos; às vezes tomada para princípios verdadeiros e claros, às vezes para deduções claras e justas a partir daqueles princípios e, às vezes, para a causa. “He appended four degrees of reason: discovering truths, regularly and methodically

Horkheimer, de acordo com a ortodoxia marxista e posteriores explorações mais de caráter sócio-políticas.

²³³ “Voltaire a chamou de ‘dom de Deus incompreensível para a raça humana’ e de ‘a fonte de toda sociedade, instituição e ordem’. Orígenes disse que não deveríamos comparar homens, mesmo os maus, a animais, para que não desonrásemos a razão. Para o mundo antigo, a razão era o princípio imperioso da criação, para Kant, o seu triunfo era a tendência oculta, porem certa, da história mundial, apesar de todo o retrocesso, intervalos de escuridão, desvios. É deste local de razão que as ideias de liberdade, justiça e verdade extraem a sua justificação. Elas eram consideradas como sendo inatas à razão, intuídas ou necessariamente concebidas por ela. A razão é o título de honra reclamado pelo mundo iluminado”. (Cf. Horkheimer, Max. “The end of reason” In: Arato, Andrew; Gebhardt, Eike. *The essential Frankfurt school reader*. New York: Continuum, 1982, p.26, Tradução minha).

²³⁴ “Nenhuma das categorias do racionalismo sobreviveu. A ciência moderna considera alguns deles como mente, vontade, causa final, criação transcendental, ideias inatas, *res extensa* e *res cogitans* como espectros, desprezando-os até mesmo mais do que Galileu em relação às teias de aranha da escolástica”. (Cf. Horkheimer, “The end of reason”, p.27, T. minha).

ordering them, perceiving their connections, and drawing the right conclusion”. Suas características podem ser resumidas, como a ótima adaptação dos meios aos fins. Essa conexão entre razão e eficiência sempre esteve fecunda na história, uma vez que suas causas estão postas dentro da estrutura da própria sociedade. O ser humano só pode preencher seus desejos naturais através dos canais sociais, condição *sine qua non* para Horkheimer. É através da razão e inserido na sociedade competitiva, que o indivíduo se afirma ou se adapta para se dar bem. “It induces the individual to subordinate himself to society whenever he is not powerful enough to pattern society upon his own interests”.²³⁵

Estabelece-se, assim, o momento julgado necessário para se buscar uma reflexão para a questão do indivíduo. Nas palavras de Horkheimer²³⁶:

O indivíduo outrora concebia a razão como instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, experimenta o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado. Em vista dessa situação, cabe-nos refletir sobre o conceito do indivíduo.

Para desenvolver o conceito de indivíduo, Horkheimer faz uma reconstituição histórico-filosófica do surgimento e desenvolvimento da noção de indivíduo. Contudo, antes de se retratar esse desenvolvimento histórico do indivíduo, faz-se necessário entender o movimento aporético da razão, que no avanço histórico da modernidade, delineado pela ciência e pela técnica, promove um processo que recai no tipo de racionalidade exercida tanto pela sociedade como pelo indivíduo, no domínio da realidade.

Quando, a partir da Modernidade, a técnica dominadora estabelece condições para o aprimoramento da vida ao acoplar à atividade de conhecer o domínio da realidade, consolida-se, daí, os meios de dominação proporcionados pelo conhecimento como uma tarefa da racionalidade instrumental. É no estabelecer finalidades a que tais meios deveriam servir para a consecução dos fins, que se constitui o objetivo de uma racionalidade prática.

²³⁵ “Ele anexou quatro níveis de razão: descobrir verdades ordená-las regular e metodicamente, perceber suas conexões e tirar as conclusões corretas”. “Isto induz o indivíduo a se subordinar à sociedade sempre que ele não for suficientemente poderoso para padronizar a sociedade de acordo com seus interesses”. (Cf. Horkheimer, “The end of reason”, p.28-9, Tradução minha).

²³⁶ Horkheimer, Max. “Ascensão e declínio do indivíduo” In: _____. *Eclipse da razão*. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 131.

Segundo Leopoldo e Silva,²³⁷

[...] num projeto de emancipação autêntico, as duas coisas [técnica dominadora e suas finalidades] são inseparáveis, embora coordenem suas diferenças no próprio processo de expansão racional. Dominar a natureza é apropriar-se pelo conhecimento, dos meios que permitam colocá-la em harmonia com as finalidades humanas.

Para Horkheimer, a natureza é, na verdade, tudo o que joga um papel correlato ao espírito no decurso da história da civilização. O homem emancipa-se da condição animal²³⁸ pelo domínio da natureza, porém, esse domínio é simultaneamente controle e subjugação de sua própria natureza interior, ou seja, ele adapta-se ao exterior com a única finalidade de autoconservar-se.

O processo civilizador, enquanto dominação progressiva tanto da natureza exterior como interior, dá-se na consciência ao mesmo tempo em que se efetiva sobre tudo o que constitui o mundo além da consciência: sobre todos os demais seres animados e inanimados. A lógica assume o poder. Seu desfecho: a total administração. O processo civilizador carrega em si o fim da civilização, através da transformação da humanidade numa sofisticada espécie animal. É a natureza que triunfa sobre uma civilização que, paradoxalmente, fez de sua renegação sistemática a condição de seu triunfo.

Segundo Horkheimer, o que aparentemente está em jogo nesse processo civilizador é que a redução da racionalidade, ao que ele denomina **razão subjetiva**, dependente da relação, por parte do indivíduo, entre fins contingentes e meios para a sua realização, em um momento histórico em que a concepção de uma **razão objetiva** – razão existindo fora do intelecto individual como índice do grau de racionalidade da sociedade - está completamente desacreditado. Nas palavras do autor²³⁹:

Durante longo tempo predominou uma visão diametralmente oposta do que fosse a razão. Esta concepção afirmava a existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo

²³⁷ Leopoldo E Silva, Franklin. “Conhecimento e Razão Instrumental” In: *Revista Psicologia USP*. São Paulo, v.8, n. 1, 1997, p. 13.

²³⁸ O homem regride à condição animal, a animal de rebanho porque se conforma ao que lhe é exterior. O progresso faz-se como atrofia e degeneração e mede-se pelo sacrifício cometido em seu nome. A vida define numa adaptação interna cada vez mais apropriada às condições externas. As forças espontâneas, criativas e agressivas essenciais da vida degeneram em forças reativas e adaptativas. (Nietzsche, Friedrich W. *A genealogia da moral*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967, II, § 12).

²³⁹ Horkheimer, Max. “Meios e fins” In: _____. *Eclipse da razão*. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 14.

objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações. [...] Esse conceito de razão jamais exclui a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas.

Por razão subjetiva, entenda-se a forma da razão mediante a qual as decisões são realizadas nos termos de uma relação instrumental, entre meios e fins, ou seja, na perfeita adequação dos meios para o cumprimento de seus respectivos fins. Essa razão carrega em si a ideia de que não existe razão que exceda o sujeito, ou seja, ela se faz um instrumento do eu. Explicando melhor pelas palavras de Gagnebin²⁴⁰, “os conceitos de ‘razão instrumental’ remete à diferença entre entendimento e razão e denuncia o formalismo da razão como um mero instrumento de cálculo e de dominação”.²⁴¹

Nas palavras de Rouanet,²⁴² a razão do Iluminismo (razão subjetiva) em sua última etapa se “degrada no mero entendimento [*Verstand*], incapaz de integrar em sínteses verdadeiras a pluralidade das percepções parciais, incapaz de escapar à pura facticidade e imediaticidade do existente” que, reduzido a si mesmo, deifica esse existente, que se converte em sua própria norma.

Por razão objetiva entenda-se o movimento que reflete sobre os fins, nos termos de sua racionalidade, porém algo não limitado ao sujeito, pelo contrário, algo que o excede. Trata-se, segundo Lohmann, de uma alternativa invocada por Horkheimer, dentro da história da filosofia. São exemplos os grandes sistemas filosóficos da metafísica e da ontologia de Platão e Aristóteles através da escolástica e do idealismo

²⁴⁰ Gagnebin, Jeanne Marie. “Do conceito de razão em Adorno”. In: _____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005, p. 111.

²⁴¹ A palavra *entendimento* apareceu no século XVI. Inicialmente, por uma primeira metáfora, *entender* é compreender o sentido de um discurso ouvido. Conhece-se a importância do ouvido no universo cultural desta época (Mandrou, *Introduction à la France moderne*). Por uma segunda metáfora, *entender* é compreender a natureza das coisas, ou seja, formar a ciência a partir de tal compreensão. Em latim, continua-se a utilizar a palavra *intellectus*, mas o entendimento não é o intelecto dos medievais. Ele se aproxima do *logos* através de uma referência comum ao discurso sensato. O entendimento é um poder de verdade, quer esta verdade seja apreendida intuitivamente ou demonstrada de modo discursivo. Ele é em nós a única faculdade capaz de ciência (Descartes, *Regulae* VIII). Intuição e dedução são as duas operações de nosso entendimento (*Regulae* IX). Tomado neste sentido, o entendimento não é territorialmente diferente da razão. É um estilo de racionalidade que produz a ciência. Entretanto, a distinção entre a razão e o entendimento ganha um senso preciso com Kant. As duas funções têm em comum o fato de, negativamente, serem poderes de conhecer não sensíveis, de apenas atingir um objeto de maneira mediata, este apenas podendo ser dado em uma intuição possível. Mas enquanto o entendimento, trabalhando o mais próximo possível da experiência, relaciona as representações sensíveis segundo as regras, a razão é uma função de síntese superior que se relaciona ao próprio uso do entendimento. É a faculdade dos princípios que entrelaça todas as coisas em um sistema. (Cf. *Eyclopédie Philosophique Universelle*, p. 2150).

²⁴² Rouanet, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 72.

alemão. Eles derivam da definição de humanidade a partir da racionalidade de uma totalidade compreensiva – o cosmos, o ser ou a ideia de um bem supremo. O objetivamente racional não é apenas aquilo que exhibe uma estrutura inerente na realidade, mas também a reivindicação resultante sobre a humanidade. “Objective reason is ultimately ‘the ability to reflect upon such an objective order’. Its assertions make a trans-subjective, universal, and absolute claim to rationality”.²⁴³

A força que basicamente torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Este tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. [...] O sistemas filosóficos de razão objetiva implicam a convicção de que se pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano. Entendem a ciência, quando digna desse nome, como o empreendimento de tal reflexão ou especulação. Opõem-se a qualquer epistemologia que reduza a base objetiva do nosso entendimento a um caos de dados não-coordenados e identifique nosso trabalho científico com a mera organização, classificação ou computação de tais dados. [...] A razão objetiva aspira substituir a religião tradicional pelo pensamento filosófico metódico e tornar-se assim uma fonte de tradição por si mesma.²⁴⁴

Segundo Rouanet²⁴⁵, a razão objetiva [*Vernunft*] “trabalha sobre essências, e não sobre suas manifestações empíricas; seus instrumentos são conceitos e não fatos brutos; seu objetivo é a verdade e não a adequação instrumental de meios a fins”.²⁴⁶ Importante lembrar que em Horkheimer, o próprio conceito de ‘fato’ é um produto de alienação

²⁴³ “A razão objetiva é, no fim, a habilidade de refletir sobre tal ordem objetiva. Suas asserções fazem um apelo trans-subjetivo, universal e absoluto à racionalidade”. (Cf. Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”. In: Benhabib, S.; Bonss, W. e McCole, J. (ed). *On Max Horkheimer: new perspectives*. Cambridge, London: The MIT Press, 1993, p. 389. Tradução minha).

²⁴⁴ Horkheimer, “Meios e Fins”, p. 13 e 21.

²⁴⁵ Rouanet. *Teoria crítica e psicanálise*, p. 72.

²⁴⁶ No intuito de melhor esclarecer, e mesmo não sendo um comentário suficientemente acadêmico, seu valor pedagógico é de grande relevância, razão pela qual deve aqui constar. A mais elucidativa definição de conceito me foi oferecida no decorrer das aulas de Jeanne Marie Gagnebin, sobre a Teoria Crítica (na PUC/SP - primeiro semestre de 2009). Disse ela, aproximadamente: conceitos são instrumentos que utilizamos para apreender o mundo, agarrar coisas, daí o sentido *Begriff* (agarrar). São úteis, mas ao mesmo tempo nos restringem, pois nos limitam ao idêntico, deixando de nos mostrar as nuances dos objetos. Portanto, nossa percepção nos instrumentaliza, nos impede de ver o múltiplo. Percepção e conceitos são inseparáveis. As percepções que são ligadas às construções conceituais são apreendidas e aceitas arbitrariamente, se tornando válidas. Os conceitos ao mesmo tempo em que nos orienta também nos impede de ver de outras maneiras, força, portanto uma identidade [...] são violentos.

social, onde é concebido como um modelo de objeto abstrato de troca para todos os objetos de experiência em determinada categoria. “A tarefa da reflexão crítica não é compreender os diversos fatos em seu desenvolvimento histórico, [...] mas ver através da noção do próprio fato, em seu desenvolvimento e, portanto, em sua relatividade”.²⁴⁷

Para Horkheimer, a noção de razão objetiva é mais facilmente compatível com formas sociais consideradas arcaicas do ponto de vista de nossa vivência histórica. Por outro lado, resta a necessidade de apontar para o perigo de uma existência social para a qual não existam distinções muito claras entre o que é meio e o que é fim: um e outro podendo ser mutuamente intercambiáveis. Esse é, na verdade, um modo de se referir a uma crise e, mais especificamente, a uma crise da razão. Horkheimer afirma:²⁴⁸

A razão em seu sentido próprio de *logos*, ou *ratio*, sempre esteve essencialmente relacionada com o sujeito, com sua faculdade de pensar. (...) A faculdade subjetiva de pensar foi o agente crítico que dissolveu a superstição. Mas, ao denunciar a mitologia como falsa objetividade, isto é como uma criação do sujeito teve que usar conceitos que reconheceu como adequados. Assim, desenvolveu sempre uma objetividade em si própria. No platonismo, a teoria pitagórica dos números, que se originou na mitologia astral, transformou-se na teoria da ideias que procura definir o conteúdo supremo do pensamento como uma objetividade absoluta que fundamentalmente ultrapassa, embora esteja relacionada com a faculdade de pensar. A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como uma ilusão.

Essa dicotomia, percebida por Horkheimer²⁴⁹ no decorrer do processo civilizatório como geradora da crise, deve ser entendida não como mera oposição, pois ambas – razão objetiva e razão subjetiva – existiram, muitas vezes, de forma concomitante. Aqui, reforça-se a denúncia do vício²⁵⁰ de uma situação em que o pensamento, sob a forma de razão subjetiva, anulou sua contrapartida, a razão objetiva.

²⁴⁷ Horkheimer, Max. “Panacéias em conflito” In: _____. *Eclipse da razão*. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 87.

²⁴⁸ Horkheimer, “Meios e fins”, p. 16-17

²⁴⁹ Idem, *ibidem*.

²⁵⁰ Essa ideia de vício foi tratada por Lara de Moraes como sendo a dominação do pensamento, uma forma de razão subjetiva, que por ser capaz de corromper o próprio conceito de razão, poderia ser considerada como um vício. Na acepção da palavra, vício significa: 1. Deformidade, imperfeição, defeito físico ou moral: vício de conformação; 2. Disposição, tendência habitual [neste sentido opõe-se a virtude]; 3. Hábito de proceder mal. (Cf. *Dicionário Caldas Aulete*, p. 5288 e Lara de Moraes. *Indivíduo e resistência*, p. 22-23).

A relação entre esses dois conceitos de razão não é simplesmente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o último se realizou no decorrer de um longo processo.

Essa crise, delineada por um vício – o movimento de superação da razão objetiva pela razão subjetiva – que tende à irracionalidade, está inserida, sob dois aspectos, no processo de desencantamento do mundo. Primeiro, analogamente a Max Weber, Horkheimer designa a racionalidade instrumental como formal, subjetiva e de autoconservação, porém, vai mais além ao julgar seu resultado não com um ganho, mas uma perda de racionalidade, na medida em que, desacreditando nas demais esferas de valor, a razão formal termina por impor-se como forma dominante de racionalidade.

Esse tema é discutido por Lohmann²⁵¹ ao observar que o próprio Horkheimer indica essa aproximação com o pensamento weberiano, no tocante à distinção entre a racionalidade formal e racionalidade substantiva. Enquanto Weber desenvolve o aumento na racionalidade que esta distinção torna possível, Horkheimer busca descrever a perda que resulta quando o conceito de fim em si mesmo e de racionalidade substantiva desaparece do discurso da racionalidade.

A razão formal leva concomitantemente à instrumentalização e ao esvaziamento de conteúdos objetivos. “Quanto mais emasculado torna-se o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras”. O movimento iluminista dissolveu a ideia de razão objetiva, dogmatismo e superstição, “[...] mas com frequência a reação e o obscurantismo tiraram muito proveito dessa revolução”.²⁵²

Além disso, a formalização da razão faz com que as ações humanas sejam postas, julgadas e justificadas sob aspectos cognoscitivos. Observemos essas palavras: “a formalização da razão teve implicações teóricas e práticas de longo alcance. Se a concepção subjetivista é verdadeira, o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável”.²⁵³ Nelas, nosso autor pretende enfatizar que a razão, ao se soltar de suas amarras internas, de sua necessidade de se autojulgar, dilacera o conceito de verdade metafísica, fundado na unidade das esferas de valores, desprezando qualquer tipo de julgamento interno que invalide suas

²⁵¹ Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p.389-390.

²⁵² Horkheimer, “Meios e fins”, p. 32.

²⁵³ Idem, p. 17.

justificativas lógico-formais. Em outras palavras, os critérios que norteiam nossas ações deveriam ser orientados por princípios éticos diferentes dos critérios da razão formal, para que não se tornem decisões de escolhas e predileções. Segundo Horkheimer²⁵⁴:

O pensamento serve a qualquer empenho, bom ou mau. É o instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar estabelecer os padrões da vida individual ou social, que se supõem ser estabelecidos por outras forças. Tanto em discussões laicas quanto no debate científico, a razão vem sendo comumente considerada uma faculdade intelectual de coordenação, cuja eficiência pode ser aumentada pelo uso metódico e pela remoção de quaisquer fatores não intelectuais, tais como, as emoções conscientes ou inconscientes. A razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo a tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. Entregou-se a sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado.

Assim, segundo Lohmann, o racional é definido como qualquer coisa que seja útil. Em particular, o que é racional é o meio apropriado para dados fins. Os próprios fins, por sua vez, são considerados racionais apenas enquanto eles servem ao interesse do indivíduo em relação à autopreservação. Este conceito faz com que a própria razão, enquanto um instrumento de autopreservação, seja subordinada, motivo pelo qual, Horkheimer o chama de razão instrumental.

Subjective reason is negatively characterized by the fact that ‘the idea that an aim can be reasonable for its own sake ... is utterly alien to [it]’. By this is meant not an ‘abstinence from reflection upon ends’ generally but rather that a specific kind of justification or determination of ends has become alien.²⁵⁵

Como Weber, Horkheimer interpreta esse processo histórico de mudança como a desintegração de conhecimento da totalidade. A unidade fundada metafísicamente da razão objetiva – interdependência racional entre Deus, mundo e alma – parte-se em domínios culturais separados que não possuem nenhuma racionalidade abrangente e nos quais a racionalidade formal das ciências caminha junto com a irracionalidade da moralidade, da arte e da religião. O pragmatismo exemplifica a transformação das

²⁵⁴ Idem, p. 18.

²⁵⁵ Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p 389.

ciências sob a ascendência da razão subjetiva. Criticar a subordinação de asserções de verdade ao critério de satisfação do sujeito é o papel da crítica horkheimeriana.²⁵⁶

Para Horkheimer, essa crise reflete-se na crise do indivíduo. Obedecendo às leis da lógica formal, a razão subjetiva reduz-se a uma faculdade da mente do indivíduo, atendo-se exclusivamente ao que é razoável e útil para o sujeito pensante. “O racional, em sentido subjetivo, significa tudo aquilo que serve aos interesses do sujeito, para sua autoconservação econômica e vital; se não do indivíduo isolado, pelo menos do grupo com que se identifique”.²⁵⁷

A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu. A ilusão acalentada pela filosofia tradicional sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão da sua eternidade – está se dissipando. O indivíduo outrora concebia a razão como um instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, ele experimenta o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado. Em vista desta situação, cabe-nos refletir sobre o conceito de indivíduo.²⁵⁸

Ao falar de indivíduo, Horkheimer quer retratar não simplesmente uma entidade histórica, mas compreender sua individualidade. A necessidade da consciência da própria individualidade assume uma importância preponderante para o autor. Ao ser concebida a ideia de razão objetiva, o que se pretendia alcançar era uma harmonia entre as relações dos indivíduos, ou seja, pensava-se nela como um instrumento para a compreensão dos fins e determiná-los.

Esse conceito de razão – razão objetiva – permite avaliar o grau de harmonização da vida humana com a totalidade da existência. Apresenta-se como uma potência do mundo objetivo, isto é, do mundo exterior, do qual participam entre todos os demais seres, os sujeitos pensantes.

Indivíduo e razão estão entrelaçados, já que a condição para a realização plena do indivíduo e da razão é a autoconsciência. Mais que se opor à pressão do sistema de seu mundo e se diferenciar dos demais é prioritário ao indivíduo que essa posição seja

²⁵⁶ “A razão subjetiva é negativamente caracterizada, a partir da ideia de que um objetivo possa ser razoável por si mesmo, é-lhe totalmente estranha. Isso não significa uma abstinência da reflexão sobre fins de modo geral, mas sim que um tipo específico de justificação ou determinação dos fins tornou-se estranho”.(Cf. Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p. 390-1. Tradução minha).

²⁵⁷ Horkheimer, “Sobre o conceito de razão”, p.23; *apud* Chiarello, *Das lágrimas das coisas*, p. 98.

²⁵⁸ Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 131.

acompanhada pelo conhecimento de si, que o conduziria a uma melhor compreensão dos conflitos, internos e externos, para, aí sim, reconhecer-se e contrapor-se aos desejos e necessidades do respectivo sistema. A compreensão da dialética entre os dois conceitos de razão é o que irá embasar o caminho a ser percorrido na história do indivíduo em Max Horkheimer.

O surgimento do indivíduo, para o autor, remonta à Grécia Antiga, mais precisamente ao herói grego, como prelúdio de uma individualidade nascente.

A história do indivíduo, mesmo na Grécia antiga, que não só criou o conceito de individualidade como estabeleceu os padrões da cultura ocidental, está ainda por ser escrita em sua maior parte. O modelo do indivíduo emergente é o herói grego. Audaz e autoconfiante, ele triunfa na luta pela sobrevivência e se emancipa da tradição assim como da tribo.²⁵⁹

No entanto, a individualidade desse herói não chega a se realizar plenamente, de modo a formar o indivíduo, uma vez que nele ainda reside certa obscuridade quanto à natureza do conflito, entre seu ego e o mundo. Em outras palavras, nesse herói, mesmo com um ego ilimitado, que propaga um espírito de dominação, suas façanhas se originam menos da astúcia que do desejo de uma vingança, motivada por forças vitais.

Para explicar melhor o conceito de herói como prelúdio de indivíduo em Horkheimer, Vernant²⁶⁰ é elucidativo ao representar a figura do herói grego na pessoa de Aquiles. O herói grego é um ser humano cuja individualidade situa-se na fronteira entre o divino e o humano. Tem a imagem própria do guerreiro e de suas virtudes, não somente a coragem, mas também a forma moral aristocrática, *kalos kagathos*, ‘belo e bom’ – qualidade de homem que se manifesta sobre seu corpo, sua nobreza, seu gestual, seu modo de andar. É aquele que escolhe entre duas vidas. Uma pacífica, doce, vida longa e corriqueira, onde ninguém tem nome ou individualidade. Outra, ao contrário, a que os gregos chamam de *kalos thanatos*, ‘vida breve e bela morte’. “Não há bela morte se não há vida breve”. Vida escolhida pelo herói, que se apoia em um sentido de honra, a *timè*, circunscrita numa moral guerreira, na qual se coloca em jogo a cada dia, em cada afrontamento, sua própria vida, sem hesitar.

Porém, teria a morte, mesmo a morte heróica, um sentido? E a resposta de Vernant nos traz a chave para a compreensão do pensamento de Horkheimer, “Aquele

²⁵⁹ Idem, p. 132-3.

²⁶⁰ Vernant, Jean Pierre. “A morte heroica entre os gregos”. Tradução: Renata Cardoso Belebani e Revisão de Pedro Paulo Funari. In: *Textos didáticos: repensando o mundo antigo*. IFCH/Unicamp, n. 47, fev. 2005, p. 73-86.

que vive sua própria existência, sua própria individualidade, desta maneira depende da escolha em colocar tudo em jogo, si mesmo, a fim de se manifestar, de se demonstrar, de se provar, que se é realmente um homem sem acomodação, sem covardia, então este está certo de morrer jovem”. Eis um dos sentidos da morte heroica, que nos remete ao interior da concepção grega de homem – “a vida, a felicidade da vida, a coragem, a força, a impetuosidade, a juventude, o prazer amoroso são os verdadeiros valores que competem”.

Porém, para Vernant, Aquiles é o homem de vida curta e da morte gloriosa. Já Ulisses, contrariamente, é o homem do retorno a si mesmo, de longa vida com sua mulher, de fidelidade a si próprio. Esse contraste encontra sintonia também no pensamento de Horkheimer, sob outro aspecto. Ao retratar Ulisses, o herói da *Odisseia*, nosso autor assim escreve: “o único herói de Homero que nos dá a impressão de ter uma individualidade, uma mente própria, é Ulisses, e ele é demasiado ardiloso para parecer verdadeiramente heróico”.

Segundo Duarte de Lima²⁶¹, lendo Adorno e Horkheimer, na passagem em que Ulisses logra Polifemo²⁶², mediante sua autodesignação como Ninguém, a descoberta da palavra - uma mera designação, distanciada de seu conteúdo, portanto aberta a possíveis outros, torna a astúcia possível. Esse distanciamento que permite o logro ulissiano é o que indica não a arbitrariedade da designação, mas acima de tudo o surgimento do pensamento abstrato. “Seu esquema já está colocado no ritual do sacrifício,²⁶³ mais precisamente na substituição sacrificial, em que se opera o deslocamento de um indivíduo ou de uma comunidade para uma vítima, designada arbitrariamente”.

Para Duarte de Lima²⁶⁴, Horkheimer já percebe em Ulisses que o sacrifício apresenta-se como um esquema que se traduz numa condição de possibilidade da constituição da subjetividade e do pensamento racional. A astúcia do cálculo subjacente ao sacrifício, enquanto previsibilidade, pressupõe certa temporalidade, certo

²⁶¹ Duarte de Lima. *Sobre o conceito de sacrifício da Dialética do esclarecimento*, p. 76.

²⁶² Episódio do ciclope no Canto IX da *Odisseia*

²⁶³ O princípio arcaico do sacrifício ao mesmo tempo em que proclama as forças cegas da natureza, possui um componente racional, cujo desdobramento subjetivo é a astúcia [*List*]. Sua origem remonta ao próprio culto sacrificial, em que a comunidade (crédula) é lograda pelos sacerdotes (incrédulos), reproduzindo o logro que, é constitutivo do sacrifício. O sacrifício se estabelece, pois, como um duplo logro: em relação ao deus, ao ser concebido como forma de logr-lo, e em relação aos homens, ao corresponder a uma racionalização sacerdotal com fins de dominação. É da separação entre racionalidade e a irracionalidade do sacrifício que a astúcia se utiliza, ao permitir, a um só tempo, que se cumpra, através do sacrifício, aquilo que é exigido pelo direito mítico e que se atinja o fim calculado, qual seja a autoconservação. (Cf. Duarte de Lima. *Sobre o conceito de sacrifício da Dialética do esclarecimento*, p. 73-75).

²⁶⁴ Duarte de Lima. *Sobre o conceito de sacrifício da Dialética do esclarecimento*, p. 84.

protelamento de um desejo ou de uma ação com vistas a um determinado fim, é o que determina o protótipo do trabalhador moderno.²⁶⁵

No desenvolvimento da noção de indivíduo, o autor dá um salto histórico e chega a seu florescimento, na *polis* grega. Um momento onde o meio social contribui sobremaneira para o equilíbrio entre o estado ateniense e seus membros. Horkheimer afirma²⁶⁶:

Essa predominância da *polis* antes facilitou do que embaraçou a ascensão do indivíduo: estabeleceu um equilíbrio entre o estado e seus membros, entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade, que em nenhum lugar foi tão bem retratado como na Oração Fúnebre de Péricles²⁶⁷.

Tratar de um equilíbrio entre o estado e seus membros e entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade remete à ideia de uma relação harmoniosa entre partes. É fundamental salientar que essa ideia de harmonia, segundo Chiarello²⁶⁸ demanda “que se encontre um *juste milieu* entre esses conceitos opostos mediante uma crítica de suas limitações complementares”.

Essa questão sempre esteve presente na filosofia social de Horkheimer, pois, segundo o autor,²⁶⁹ tem sido uma grande tendência nos estudos da sociologia considerar

²⁶⁵ Segundo a obra *Dialética do Esclarecimento* essa ideia já estaria registrada na *Odisseia*, de Homero, evidenciando que muito antes da ascensão da classe burguesa ou do movimento iluminista o homem burguês já se prenunciava, ‘prototipizado’ em Ulisses. Em Ulisses, a relação entre trabalho, razão e dominação mostra sua característica burguesa, especialmente no modo como ele, por meio da razão astuta, faz do trabalho um instrumento de dominação e ao mesmo tempo, de negação da promessa de felicidade.

²⁶⁶ Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 133.

²⁶⁷ “Nossa constituição não copia as leis dos vizinhos; damos antes modelo a alguns do que imitamos a outros. Ela, por depender não de uns poucos, mas do maior número, chama-se democracia; nas divergências privadas, estatui a igualdade de todos perante a lei; quanto às dignidades, as pessoas ascendem às magistraturas não, as mais das vezes, em razão de sua categoria, senão de seus méritos, conforme o conceito de cada qual em alguma prestância; nem a pobreza impede ninguém, obscurecendo-lhe o valor, de prestar à república o bem de que for capaz. Não só nas relações políticas somos livres; somo-lo igualmente de mútuos temores na vida cotidiana [...] A despeito dessa brandura no domínio privado, na vida pública temos o máximo temor às transgressões; obedecemos às autoridades que se renovam e às leis, mormente às que protegem as vítimas de agravos e, embora não escritas, aquelas cuja violação escandaliza [...] Temos também, em grau elevado, o mérito de, em nosso cometimento, conciliar a maior audácia com o cálculo; nos outros, do desconhecimento vem a coragem; do cálculo, a hesitação. Justo é atribuir maior fortaleza de alma a quem, embora distinguindo com mais clareza o horrível e o agradável, ainda assim se não esquiva aos perigos. No tocante à bondade, contrastamos com a maioria; contraímos amizades não em virtude do bem que nos fazem, mas do que fazemos nós [...] Somos também os únicos a praticar o bem livremente, menos por cálculo da conveniência do que pela segurança própria dos livres. Em síntese, digo ser a nossa cidade, no seu todo, uma lição para a Grécia e que o homem de nosso meio, individualmente, me parece ostentar uma personalidade em extremos versátil para exercer com garbo e competência tão variados misteres” (Tucídides, s/d, p.12-3, *apud* BOTO, Carlota. *Diálogo, amizade e ética no mundo antigo: algumas anotações*. Disponível em <<http://www.paideuma.net/carlota2005.htm>>). Acesso em 20 set. 2008.

²⁶⁸ Chiarello. *Das lágrimas das coisas*, p. 104.

²⁶⁹ Horkheimer, Max; Adorno Theodor (org). *Temas básicos da sociologia*, p. 45.

o indivíduo um dado irreduzível e, seguindo essa linha, a própria Filosofia, durante muito tempo, propôs um indivíduo absolutizado como categoria extrassocial. A partir de Descartes, o conceito de autonomia do eu passou a motivar as reflexões filosóficas, redundando na afirmação do “Eu sou” e do “Eu penso”. Sendo este último entendido por Descartes, independente do sujeito concreto, como o *sum* do *cogitans*, por Kant como percepção transcendental e autonomia moral, por Fichte como eu absoluto e, em Husserl, como consciência pura.

Horkheimer rompe com esse olhar e conduz o indivíduo a uma mediação: o próprio indivíduo é socialmente mediado e só poderá ser compreendido no âmbito dos papéis sociais que ele exerce.

A sociologia pura não existe, tal como não existe uma história pura, uma psicologia ou uma economia pura; o próprio substrato da psicologia – o Indivíduo – não passa de uma abstração, se o retirarmos das suas determinantes sociais.²⁷⁰

Ao se referir ao indivíduo, Horkheimer quer resguardar a noção kantiana de sujeito autônomo, possuidor de autonomia²⁷¹, que dá a si mesmo sua lei.

O indivíduo surge de certo modo, quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser-para-si, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação. Antes, a linguagem filosófica e a linguagem comum indicavam isso mediante a palavra “autoconsciência”. Só é indivíduo aquele que se diferencia a si mesmo dos interesses e pontos de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio.²⁷²

No entanto, Horkheimer adverte que essa autoconsciência da singularidade do eu “não basta para fazer, por si só um indivíduo²⁷³”, ela só se concretiza através de uma mediação social, uma autoconsciência social, que conforme a tradição hegeliana, tem sua satisfação alcançada numa outra autoconsciência, em outras palavras, nas relações existentes entre sujeitos.

[...] vale a pena lembrar aqui que também o conceito filosófico de ‘consciência’ supera o indivíduo ‘abstrato’ e leva à mediação social. Certo, a autoconsciência é, segundo a famosa definição de Hegel, ‘a verdade da consciência do próprio eu’, mas ‘a sua satisfação só é

²⁷⁰ Idem, p. 20.

²⁷¹ Termo introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e a sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a da razão. (Cf. Abbagnano, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 97.).

²⁷² Horkheimer; Adorno, *Temas Básicos de Sociologia*, p. 52.

²⁷³ Idem, ibidem.

alcançada numa outra autoconsciência'. (...) Este motivo hegeliano reaparece fielmente em Marx: 'O homem Pedro só se refere a si próprio como homem através da relação com o homem Paulo, seu semelhante'.²⁷⁴

Horkheimer retrata que é ilusória a crença da independência radical do ser individual em relação ao todo, pois a própria forma do indivíduo é a forma de uma sociedade que se mantém viva em virtude de suas relações de troca, composta por sujeitos economicamente livres e independentes.

Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são os seus semelhantes, e se unicamente por eles é o que é, então a sua definição última não é a de uma indivisibilidade e unicidade primárias, mas, outrossim,²⁷⁵ a de uma participação e comunicação necessárias com os outros.

Quanto mais o indivíduo é reforçado mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma. (...) A interação e a tensão do indivíduo e da sociedade resumem, em grande parte, a dinâmica de todo o complexo.²⁷⁶

Tal como a ideia platônica, a visão de conjunto que proporciona esse conceito objetivo de razão permite que se cubra consciência da estreiteza dos pontos de vista subjetivos que guiam a existência do indivíduo, ou melhor, da cegueira que vive das injustiças que se perpetuam. Somente com a visão objetiva, podem-se ultrapassar as limitações da concepção subjetiva e compreender que a vida não tem sentido por si só, que o indivíduo não se encontra separado do mundo e que sua existência depende da sociedade e da natureza como um todo. "Inerente ao sistema de Platão é a ideia de uma razão objetiva, ao invés de subjetiva e formalizada".²⁷⁷

Pode-se concluir que a formação de uma individualidade plena depende da manutenção do conflito entre indivíduo e sociedade. É nesse espaço conflituoso que se encontra o conceito de harmonia, isto é, na manutenção de um jogo de forças onde as potencialidades individuais e a necessidade de controle da sociedade coexistam.

A importância dessa harmonia – conflito – fica evidente para a formação de uma individualidade forte e crítica e, seguindo esse parâmetro, Horkheimer retrata que a decadência do indivíduo, ao romper essa harmonia, não se dá somente por meio da simples adaptação ativa do sujeito às normas existentes, mas também mediante a falsa

²⁷⁴ Idem, *ibidem*.

²⁷⁵ Horkheimer; Adorno, *Temas Básicos de Sociologia*, p. 47.

²⁷⁶ Idem, p. 53.

²⁷⁷ Horkheimer. "Ascensão e declínio do indivíduo", p.135.

fuga da realidade promovida pela ilusão da possibilidade do absoluto isolamento do indivíduo.

Existe uma moral em tudo isso: a individualidade é prejudicada quando cada homem decide cuidar de si mesmo. À medida que o homem comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende a regredir à lei da selva. Que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. [...] O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida. A emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade, mas o resultado da liberação da sociedade da atomização. Uma atomização que pode atingir o cume nos períodos de coletivização e cultura de massas.²⁷⁸

Em mais um salto histórico, Horkheimer observa que o Cristianismo foi responsável por uma forte mudança na ideia de individualidade. Essa mudança, segundo Horkheimer, baseia-se no valor da alma e na ideia de igualdade proveniente da imagem de Deus e do amor divino. “O valor da alma foi acentuado pela ideia de igualdade implicada na criação do homem por Deus à sua própria imagem e na expiação de Cristo por toda a humanidade”.²⁷⁹ É também com certa ironia que retrata que essa ideia de alma como luz interior e residência divina vem preencher o elemento de vazio e alheamento contido em toda a antiguidade. “Alguns dos ensinamentos do Evangelho e histórias sobre os modestos pescadores e carpinteiros da Galileia fazem as obras-primas gregas parecerem mudas e sem alma [...] e as principais figuras da antiguidade parecerem rudes e bárbaras”.

Segundo Horkheimer, Cristo passa a mediar a verdade infinita e a existência humana finita. O aristotelismo tomista, como conciliador entre os mundos ideal e empírico, deixa para trás o agostinismo, que exalta a alma e condena a natureza. O Cristianismo, em contraste com as filosofias éticas helenísticas, agregou a renúncia e o domínio dos impulsos naturais como o amor universal, que ilumina todos os atos. Nas palavras de Horkheimer²⁸⁰:

O Cristianismo associou a renúncia e o domínio dos impulsos naturais com o amor universal, que colore todos os atos. A ideia de autopreservação se transforma num princípio metafísico que garante a vida eterna da alma; pela própria desvalorização do seu ego empírico, o indivíduo adquire uma nova profundidade e complexidade. [...] O

²⁷⁸ Idem, p.137-8.

²⁷⁹ Idem, p. 138.

²⁸⁰ Idem, p.139.

Cristianismo criou o princípio do individualismo através da sua doutrina da alma imortal, uma imagem de Deus. Mas ao mesmo tempo relativizou a individualidade mortal concreta.

Pela própria negação da vontade em favor da preservação da alma eterna, o Cristianismo afirmou o valor infinito de cada homem, e o preço disso, segundo Horkheimer²⁸¹, “foi a repressão dos instintos vitais”. O homem negando-se a si mesmo, pela imitação do sacrifício de Cristo, adquire um novo ideal e uma nova dimensão, a qual modelará sua vida dali em diante.

Horkheimer é enfático ao escrever que “the individual has to do violence to himself and learn that the life of the whole is the necessary precondition of his own.”²⁸² Isto significa dizer que a razão teve que controlar os sentimentos rebeldes e os instintos, cuja inibição é supostamente necessária para tornar possível a cooperação humana, ou seja, essas inibições, originalmente impostas de fora, “have to become part and parcel of the individual’s own consciousness”²⁸³.

Na era cristã, todos deviam carregar a cruz voluntariamente, porém, àqueles que viviam na base da pirâmide social (maioria), a harmonia entre o interesse universal e o particular era tão somente um postulado. Não havia participação no interesse comum, como também nunca lhes foi muito racional ter que renunciar a seus instintos. Lohmann²⁸⁴ descreve com clareza esse indivíduo, ao observar que no Cristianismo o conflito entre a negação da vontade para a autopreservação na Terra e a preservação da alma imortal é abrandado através da repressão dos instintos vitais. O novo ideal, para o qual o indivíduo se orienta através da internalização, é a doutrina cristã do amor da *caritas*. Através disso, a conduta humana da vida autônoma do indivíduo é orientada para a relação comunicativa do amor ao próximo. Carregando no tom, Horkheimer afirma:²⁸⁵

This is what dictatorship always has been based upon. The *beati possidentes*, however, rightly regarded the political and spiritual powers as agencies of their own. They fulfilled for themselves the idea

²⁸¹ Idem, p.140.

²⁸² “O indivíduo tem que violentar a si mesmo e aprender que a vida do todo é a pré-condição necessária de sua própria. (Cf. “The end of reason”, p. 30, Trad. minha)

²⁸³ “... devem tornar-se parte e parcela da própria consciência do indivíduo”. (Cf. Horkheimer. “The end of reason”, p. 30, Trad. minha).

²⁸⁴ Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p. 396-397.

²⁸⁵ “É nisto que a ditadura sempre se baseia. Os *beati possidentes*, entretanto, contemplaram os poderes políticos e espirituais como suas próprias agências. Eles preencheram para si mesmos, a ideia de uma civilização racional na medida em que sua sociabilidade era derivada de seu conhecimento acerca de seus interesses individuais” (Cf. Idem, ibidem.)

of a rational civilization insofar as their sociability was derived from their knowledge of their individual interests.

Diante do exposto até o momento, pode-se observar que nas ideias do autor, o indivíduo surge sob dois aspectos: na existência de um contexto social que proporcione a harmonia do conflito entre as exigências da realidade social e a necessidades e anseios individuais, momento retratado na *polis* grega; e, na tomada de consciência de sua própria identidade, ligada fortemente à questão da renúncia e do sacrifício de sua natureza interna, consumada pelo cristianismo. “O indivíduo cristão emergiu das ruínas da sociedade helenística. Pode-se pensar que, em face de um Deus infinito e transcendente, o indivíduo cristão é infinitamente pequeno e desamparado²⁸⁶.”

Interessante notar como essa construção histórico-filosófica da categoria de indivíduo caminha paulatinamente para o ápice: a sua alienação. Percebe-se claramente essa mensagem na seguinte passagem: “O Cristianismo criou o princípio do individualismo através da sua doutrina da alma imortal, uma imagem de Deus. Porém, ao mesmo tempo relativizou a individualidade mortal concreta.”

A Igreja estende seu domínio sobre a vida interior do indivíduo, esfera não invadida até então pelas instituições da antiguidade clássica, porém no fim da Idade Média, esse domínio, tanto temporal quanto espiritual se esvai. Nas palavras de Horkheimer²⁸⁷:

Existe um paralelismo filosófico evidente entre a Reforma e o Iluminismo filosófico em relação à ideia de indivíduo. [...] As qualidades da individualidade elaboradas pela disciplina ascética do Cristianismo foram desse modo reforçadas. O indivíduo burguês não se via necessariamente como oposto à coletividade, mas acreditava ou estava fortemente inclinado a acreditar ser ele o membro de uma sociedade que só podia atingir o mais alto grau de harmonia através da competição irrestrita dos interesses individuais.

O humanismo do Renascimento preserva o valor infinito do indivíduo²⁸⁸, tal como fora concebido pelo cristianismo, no entanto esse mesmo valor é absolutizado,

²⁸⁶ Horkheimer. “Ascensão e declínio do indivíduo”, p.138.

²⁸⁷ Idem, p.140-1.

²⁸⁸ O homem renascentista alimenta em si mesmo o desejo de realizar grandes transformações. Ele quer ser protagonista, sujeito de uma ‘história nova’, moldada pela liberdade. Possuidor de uma característica conhecida pela expressão ‘voltar-se para o mundo’ – extroversão -, que o conduziu a regozijar-se consigo mesmo. Com o Renascimento a autorealização e a autofruição da personalidade transformou-se num objetivo. Nesse sentido, o individualismo renascentista realizou em grande medida aquilo que hoje consideramos a essência da individualidade. O processo de secularização está na matriz e em concomitância com o processo de individualização. Lutero, foi o capo da secularização, pois enquanto secularizou a religião, Maquiavel fez o mesmo com a política e Bacon com a ciência. A arte, por sua vez, foi secularizada pela maioria dos artistas do Renascimento, sobretudo pelos italianos. Todas estas

cristalizado. Eis mais um prelúdio para sua alienação. Para Horkheimer, esse período pretendia que a harmonia surgisse através da esfera legal, isto é, quem quer que deseje viver entre os homens deve obedecer às suas leis. “This is what the secular morality of western civilization comes down to. [...] Rationality in the form of such obedience swallows up everything, even the freedom to think”.²⁸⁹ E, para justificar tal pensamento, nosso autor destaca as palavras de De Maistre²⁹⁰, um absolutista tardio:

Government is a veritable religion: it has its dogmas, its mysteries, its ministers... the primary need of man is that his growing reason... be lost in the national reason so that it may change his individual existence into another, common, existence, just as a river that flows into the ocean always exists in the mass of water though without a name and without a distinct reality. What is patriotism? It is that national reason of which I speak; it is the abnegation of the individual.

O que Horkheimer quer nos dizer ao buscar De Maistre? Nada mais que a percepção da unidade básica do período; a destruição das diferenças. A percepção do entusiasmo com a revolução e dos líderes populares, não apenas unidos em uma fé comum, no carrasco, mas também na convicção de que a razão pode, a qualquer tempo, justificar a renúncia ao pensamento. De Maistre prega a abjuração da razão pelo bem da própria razão.

Horkheimer observa que a crescente universalidade formalista da solidariedade longe de significar um aumento consciente da solidariedade universal, expressa a separação cética do pensamento de seu objeto. “Thought becomes what it was designated to be during the Aristotelian beginnings of empirical science, namely, an

instituições se transformam em técnicas. Frente à nova concepção de individualidade, as noções de alma e imortalidade parecem ficar sem nexos causais com a moral e a orientação para a vida cotidiana. Assim, o mundo surgia cada vez mais como um mundo feito de indivíduos, ‘um caleidoscópio de personalidades individuais’, fazendo com que o indivíduo se transformasse no ponto de partida teórico de todos os sistemas psicológicos e éticos. Para Vives e Telésio, a autopreservação constitui o ponto de partida do comportamento humano. Todas as sensações, todas as virtudes e todos os vícios são reduzidos, em última análise, à autopreservação. A sociedade, o *status civiles*, acaba igualmente por surgir como um conjunto de elos ligando unidades individuais que se assemelham entre si. (Cf. Heller, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 163-169; Valverde, Antonio J. R. *Ideal de homem do Renascimento*. São Paulo: EAESP/FGV/NPP. Relatório de Pesquisa nº 04/2000.

²⁸⁹ “É nisto que se resume a moralidade secular da civilização ocidental (...) A racionalidade na forma de tal obediência absorve tudo, mesmo a liberdade de pensamento” (Cf. Horkheimer. “The end of reason”, p. 29, T. minha).

²⁹⁰ “O governo é uma religião veraz: ele tem seus dogmas, seus mistérios, seus ministros [...] a necessidade primária do homem é que sua razão crescente [...] perca-se na razão nacional para que ele possa transformar a sua existência individual em uma outra existência comum, assim como um rio que corre para o oceano: ele existe na massa de água, embora sem um nome e sem uma realidade distinta. O que é patriotismo? É aquela razão nacional daquilo que eu falo: é a abnegação do indivíduo”. (Cf. De Maistre. *Etude sur La Souveraineté*, Oeuvres complètes, Lyon 1891, Tome I, p. 367-77 apud Horkheimer. “The end of reason”, p. 29, Trad. minha).

‘*organon*’”²⁹¹. Como consequência de Locke e Kant, o pensamento não mais concebe o objeto da maneira que eles realmente são, mas contém em si mesmos, ordem e classificação de supostos dados puros. Ao limitar-se, a razão torna-se uma espécie de máquina de calcular e manipular julgamentos analíticos e diante de tal nivelamento o ‘ser’ próprio do objeto não é mais levado em consideração. Assim, torna-se a cognição: uma máquina que registra objetos e interpreta as expressões quantificáveis dos mesmos. “The less human beings think of reality in qualitative terms, the more susceptible reality becomes to manipulation. Its objects are neither understood nor respected”.

Nessa multiplicidade de objetos, emerge um enorme distanciamento entre os julgamentos e o reino dos valores. O julgamento é tido como matéria de preferência subjetiva, utilizado para decidir entre liberdade ou obediência, democracia ou fascismo, iluminismo ou autoridade, cultura de massas ou verdade. Contudo, como a liberdade de escolha é um privilégio de pequenos grupos, estes só assim o faziam desde que os produtos escolhidos estivessem em harmonia com seus interesses de domínio. Nas palavras de Horkheimer,²⁹² “Wherever the values in question affected the base of European society, they were predetermined”. A perpetuação dos privilégios – desejo de autopreservação - era o único critério racional de escolha, contra ou a favor da manutenção das forças políticas. Para Horkheimer, as grandes decisões históricas diferiram-se umas das outras por serem míopes e não pela natureza de seus fins.

Essa autopreservação, raiz de vários atributos - posse, classe social, propriedade, cavalheirismo -, ainda são formas habituais de ajuste do indivíduo à situação social. É um tipo de comportamento que envida esforços para o fortalecimento de posições de domínio ao glorificar seus predecessores. Esta solidariedade com os governantes do passado é derivada para que o poder produzido pareça eterno.

Segundo Horkheimer²⁹³, o protestantismo promoveu a difusão da racionalidade fria, característica do indivíduo moderno. Ele foi iconoclasta ao livrar-se da falsa adoração das coisas, mas em contrapartida se aliou ao sistema econômico emergente,

²⁹¹ “O pensamento torna-se o que ele for a designado para ser durante os princípios aristotélicos da ciência empírica, a saber, um ‘*organon*’. (...) Quanto menos os seres humanos pensarem na realidade em termos qualitativos, mais suscetível à manipulação se torna a realidade. Seus objetivos não são nem compreendidos, nem respeitados” (Cf. Idem, p. 31, Trad. minha).

²⁹² “Onde quer que os valores em questão afetassem a base da sociedade europeia, eles estavam predeterminados” (Cf. Horkheimer. Idem, ibidem).

²⁹³ “Onde, previamente, trabalhara-se pelo amor à salvação, induzia-se agora a trabalhar pelo amor ao trabalho, a lucrar pelo amor ao lucro, a exercer o poder pelo amor ao poder. O mundo todo foi transformado em reles ‘material’. (...) “O irracionalismo teocrático de Calvino finalmente revelou-se como sendo a astúcia da razão tecnocrática que devia modelar o seu material humano”. (Cf. Idem, p. 33-4).

tornando-se mais dependente do mundo das coisas. “Where formerly they worked for the sake of salvation, they were now induced to work for work’s sake, profit for profit’s sake, power for power’s sake. The whole world was transformed into a mere ‘material’”. Não havia outro caminho da oficina medieval para a linha de montagem além daquele através da inversão da compulsão externa em compulsão da consciência, ao produzir uma assiduidade maquinal e uma aliança requerida pela nova racionalidade. “Calvin’s theocratic irrationalism eventually revealed itself as the cunning of technocratic reason which had to shape its human material”. E o tom ácido de Horkheimer continua, ao retratar que hoje, (1941), ao final desse processo que originara o Renascimento e a Reforma, a forma racional da autopreservação resume-se a uma concordância obstinada que se torna indiferente a qualquer conteúdo político ou religioso.

Procedendo mais um passo em sua análise histórico-filosófica, chega-se a era da livre empresa, que Horkheimer designa como “era do individualismo”, a individualidade estava totalmente subordinada à razão autopreservadora. Um momento no qual a razão se desembaraça das armadilhas metafísicas e se torna uma síntese dos interesses materiais do indivíduo. “O individualismo é o próprio coração da teoria e prática do liberalismo burguês, que vê a sociedade como um todo que progride através da interação automática de interesses divergentes num mercado livre”.²⁹⁴ E, para corroborar o que ele já havia pensado, reproduzido no parágrafo acima, destacam-se as seguintes palavras: “As qualidades da individualidade elaboradas pela disciplina ascética do Cristianismo foram desse modo reforçadas. O indivíduo burguês não se via necessariamente como oposto à coletividade” Ele acreditava piamente ser um membro dessa sociedade, a qual atingiria “o mais alto grau de harmonia através da competição irrestrita dos interesses individuais”. Nessa passagem, nota-se mais uma vez o reforço de um prognóstico: a alienação do indivíduo.

No entanto, Horkheimer²⁹⁵ aponta que o liberalismo, em seu alvorecer, se caracterizou por uma variedade de empresários independentes que cuidavam de sua propriedade²⁹⁶ e defendiam-na das forças sociais antagônicas. Havia ainda um

²⁹⁴ Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 140-1.

²⁹⁵ Idem, p. 141-2.

²⁹⁶ Durante a era heróica, o indivíduo destruía sua vida pelos interesses e símbolos da coletividade que a garantiam. A propriedade era a instituição que exprimia para o indivíduo a ideia de que algo de sua existência pode permanecer após a morte. Na origem da sociedade organizada, a propriedade resistia enquanto as gerações passavam. O indivíduo monádico sobrevivia ao transmiti-la. Através do legado, o indivíduo perpetuava-se mesmo após sua morte, mas ele não contradizia o princípio da autopreservação

enraizamento da produção e do mercado às necessidades de suas empresas. Isso se irradiava como um estímulo, a projetos que se tornavam prementes, com o surgimento de eventualidades, buscando no passado possíveis soluções.²⁹⁷ Soluções buscadas em si mesmos, e embora fosse uma ilusória independência de pensamento, ainda havia suficiente objetividade para servir aos interesses da sociedade. Para Horkheimer, “during the era of free industrial economy when none of the many decentralized enterprises was so powerful that it did not need to compact with the others, self-preservation was restricted by standards of *humanitas*”²⁹⁸”.

Segundo Lohmann²⁹⁹, a individualidade do ‘empreendedor individual’ é caracterizada por um momento em que, pelo menos potencialmente, vai além da razão subjetiva. “In order to exercise foresight in protecting her or his property, each person is forced ‘to encourage independent thinking’”. Corresponde a um tipo de “*idle thinking*” – pensamento vagaroso -, que requer contemplação livre e pacífica, caracterizações que indicam que tal pensamento possui um caráter de um fim em si mesmo.

Porém, esse lampejo de racionalidade objetiva não mais se insere no período contemporâneo. Chegamos ao ápice do desenvolvimento histórico-filosófico do indivíduo. Após o interlúdio do liberalismo, as tendências econômicas progrediram em direção ao protecionismo. Apenas os grandes monopólios sobreviveram à competição. “Protection is the archetype of domination. [...] The monopolies and their government constituted an impenetrable jungle for the masses. [...] This is the inevitable result of the economic development itself”.³⁰⁰ Em resposta a essa situação, o indivíduo sucumbe. Nas palavras de Horkheimer:³⁰¹

se ele sacrificasse sua vida para o Estado cujas leis garantiam este legado. (Cf. Horkheimer, “The end of reason”, p. 33).

²⁹⁷ Horkheimer refere-se aqui a empresas que eram transmitidas de geração à geração. Isso permitia a um de negócios deliberar ações num horizonte que ultrapassava de longe sua própria expectativa de vida. Sua individualidade se assimilava com a de um provedor, orgulhoso de si mesmo e de sua espécie, convencido de que a comunidade e o Estado dependiam dele. Havia nesse homem uma sobriedade em seu ego cunhada ainda em interesses que transcendiam as suas necessidades imediatas.

²⁹⁸ “Durante a era da livre economia industrial, quando nenhuma das diversas empresas descentralizadas era ponderosa o suficiente de modo que pudesse abrir mão de compactuar com outras, a autopreservação estava restrita pelos padrões de *humanitas*” (Cf. idem, p. 34).

²⁹⁹ “No intuito de exercer a prudência em proteger a sua propriedade, cada pessoa é forçada a encorajar o pensamento independente”. (Cf. Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p. 397. Tradução minha).

³⁰⁰ “A proteção é o arquétipo da dominação. [...] Os monopólios e seu governo constituíam uma selva impenetrável para as massas. [...] Este é o resultado inevitável do próprio desenvolvimento econômico”. (Cf. Idem, p. 35).

³⁰¹ Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 142.

Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido prestes a evaporar, esquecendo-se de suas racionalidades que tempos atrás o faziam transcender a sua real posição na realidade, funções hoje assumidas pelas grandes forças sociais econômicas da época.

Para Lohmann³⁰², o declínio e a ‘crise contemporânea do indivíduo’ acontecem, segundo Horkheimer, porque em sociedades capitalistas plenamente desenvolvidas a base econômica para a individualidade não mais depende da ação autônoma do indivíduo, mas da integração da pessoa nas organizações sociais e econômicas e na habilidade de adaptação às mesmas. O comportamento adaptado ao ambiente social organizado e burocratizado também afeta a relação autorreferencial do indivíduo, o que requer um sacrifício da “hope of ultimate self-realization”- esperança da auto-realização final.

A substância da própria individualidade, à qual estava ligada a ideia de autonomia, não sobreviveu ao processo de industrialização. “O pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou não é adequado aos negócios de qualquer indústria não tem lugar, é considerado inútil ou supérfluo”.³⁰³ A razão degenerou-se porque ela era a projeção ideológica de uma falsa universalidade que agora mostra que a autonomia do sujeito foi uma ilusão. Segundo Horkheimer:³⁰⁴

The unity of individual life has been a social rather than natural one. When the social mechanisms which made for this unity are weakened as they are today, the individual’s concern for his self-preservation changes its meaning. What previously served to promote man’s development, the joy in knowledge, living through memory and foresight, pleasure in oneself and others, narcissism as well as love, are losing their content. Neither conscience nor egoism is left.

Horkheimer³⁰⁵ enfatiza suas próprias palavras ao deixar claro que a responsabilidade pelo declínio do indivíduo “não é a produção *per se*, mas sim às formas que assume, isto é, as inter-relações dos seres humanos dentro do quadro específico do industrialismo”, como também “à atual estrutura e conteúdo da ‘mente

³⁰² Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p. 398-9.

³⁰³ Idem, p. 144.

³⁰⁴ “A unidade da vida individual tem sido mais social que natural. Quando os mecanismos sociais que conduziram a esta unidade encontram-se enfraquecidos, tal qual em nossos dias, a preocupação do indivíduo pela sua autopreservação muda de significado. O que previamente servia para promover o desenvolvimento do homem (o gozo no saber, o viver através da memória e da prudência, o prazer em si mesmo e nos outros, o narcisismo bem como o amor) está perdendo o seu conteúdo. Não sobra nem consciência, nem egoísmo”. (Cf. idem, p. 36).

³⁰⁵ Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 154.

objetiva’, o espírito que penetra a vida social em todos os seus setores”. Isso significa dizer que, para nosso autor, os modelos de pensamento e ação fornecidos pelas agências de cultura de massa³⁰⁶ e aceitos pelos indivíduos, por conterem em seu bojo o devido e prévio preparo a essa aceitação, agem, por sua vez, no sentido de influenciar essa cultura de massa como se fossem ideias dos próprios indivíduos. A mente objetiva dessa época “cultua a indústria, a tecnologia e a nacionalidade sem nenhum princípio que dê um sentido a essas categorias; espelha a pressão de um sistema econômico que não admite tréguas nem fugas”.

Segundo Lohmann³⁰⁷, os modos de autorrealização do indivíduo são transformados em formas de vida culturalmente pré-determinadas que, apesar de sua diversidade, são essencialmente similares e despojadas do caráter de serem fins em si mesmos. Imitação e ajuste, que garantem a sobrevivência nas relações sociais de produção são repetidos na cultura de massa. Não existe mais uma ‘clivagem entre cultura e produção’. O alto-falante gigantesco da indústria da cultura apenas duplica as pressões conformistas de uma realidade econômica miserável. Apesar da pluralidade aparente, este nivelamento abrange todas as classes sociais. Assim, Horkheimer vê a assimilação de uniões laborais ao modelo de negócios orientados para o lucro como o ponto alto da integração da classe trabalhadora como uma ‘nova força na vida social’.

Evidencia-se, aqui, a alienação do indivíduo no pensamento horkheimeriano. Diante dessa significação econômica, o ideal de produtividade é medido menos em relação às necessidades dos indivíduos que em termos de utilidade em relação à estrutura do poder. A eficiência, como critério moderno, é a única justificativa da existência de qualquer indivíduo.

Horkheimer³⁰⁸ observa que o indivíduo, na atualidade, para agir corretamente e, conseqüentemente, adaptar-se, necessita de conhecimento factual, de habilidade autômata, traduzida por um comportamento maquinal, executando tarefas ou seguindo ordens como se destituído de consciência, destinado a concatenar operações, visando obter um determinado resultado. Ele não necessita daquela consideração silenciosa das possibilidades que pressupõem a liberdade e o lazer da escolha. A liberdade que outrora o mercado oferecia aos produtores e consumidores, mesmo que minimamente, ainda

³⁰⁶ Horkheimer ainda neste ensaio utiliza o termo ‘cultura de massa’ e não ‘indústria cultural’ que será usado na *Dialética do esclarecimento*, ao que tudo indica influenciado por Adorno.

³⁰⁷ Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p. 399.

³⁰⁸ “A falta de eficiência é uma ofensa capital”. (Cf. idem, p. 39).

permitia certa variação de deliberação. No aparato atual, ninguém mais possui o tempo e a variação. “Lack of efficiency is a capital offense”.

Desde Descartes, a filosofia era uma grande tentativa de colocar-se a si mesma como ciência a serviço do modo de produção predominante. “The social atoms, though they may still yearn for liberation, have lost the speculative sense, in the good and bad connotation of that term”.³⁰⁹ O prognóstico torna-se sombrio. Sem o *otium*³¹⁰, o pensamento filosófico esvai-se, ao se tornar incompreensível.

Torna-se premente salientar o destaque que Horkheimer concede a essas inter-relações no contexto econômico-industrial. Para ele, a massa “é um produto social – não uma constante natural; um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo”. Na verdade, proporciona uma ilusão de proximidade e de união aos indivíduos. E mais uma vez, Horkheimer nos aponta a chave de seu pensamento ao escrever que “essa ilusão pressupõe, justamente, a atomização, a alienação e a impotência individual”.

A presença da teoria freudiana no ensaio “A massa” é bastante acentuada, e sua importância reside no fato de que, ao centrar profundamente sua atenção na observação e compreensão do indivíduo em sua existência tanto particular como no todo, a psicanálise³¹¹ foi capaz de fornecer importantes subsídios para a compreensão da sociedade e do indivíduo e com isso libertar os elementos de verdade que estão implícitos na psicologia de ambos. Para ratificar a importância que Horkheimer concede a essa questão, destacam-se, aqui, algumas de suas palavras³¹²:

Ele (indivíduo) reage continuamente ao que percebe sobre si, não só conscientemente, mas com o seu ser inteiro, imitando os traços e atitudes de todas as coletividades que o rodeiam – seu grupo de jogo, seus colegas de turma, seu time esportivo, e todos os outros grupos

³⁰⁹ “Os átomos sociais embora eles ainda possam ansiar por liberação, perdem o sentido especulativo, nas conotações boas e más do termo”. (Cf. idem, *ibidem*.)

³¹⁰ O vocábulo latino *otium* ou *otius*, significa cessação do trabalho, repouso ou quietação está ligado a palavra grega *skholé*, designando tempo livre, lazer, descanso, mas também estudo, lugar de estudo, escola, ocupação voluntária de um homem com ócio, livre do trabalho servil. *Skholé* está na origem do latim *schola* que, além de significar divertimento, recreio, colégio, aula, é o vocábulo que gerou, em língua portuguesa, a palavra escola. (Cf. Houaiss, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001).

³¹¹ A psicanálise tem como sua maior contribuição a de possibilitar, por meio da análise da psicologia individual, a avaliação das influências e mediações sociais sobre o indivíduo. Assim, é que segundo Horkheimer e também Adorno, a investigação profunda da psicologia humana levada a termo por Freud pôde sacar à luz os mecanismos pelos quais o indivíduo interioriza as regras e relações de poder e dominação sociais, motivo pelo qual Horkheimer utiliza boa parte das formulações freudianas como parte integrante da base argumentativa de sua crítica social. (Cf. Lara de Moraes. *Indivíduo e resistência*, p. 56).

³¹² Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 143.

que, como já foi indicado, forçam um conformismo mais estrito, uma entrega mais radical à completa assimilação, do que qualquer pai ou professor poderia impor no século XIX. Através da repetição e imitação das circunstâncias que o rodeiam, da adaptação a todos os grupos poderosos a que eventualmente pertença, da transformação de si mesmo de um ser humano em um membro das organizações, (...) a sua sobrevivência se cumpre pelo mais antigo dos meios biológicos de sobrevivência, isto é, o mimetismo³¹³.

No ensaio “A massa” - capítulo da obra *Temas Básicos de Sociologia* -, publicado em 1956, Horkheimer lança mão da teoria psicanalítica desenvolvida por Freud no texto *Psicologia da massa e análise do ego*, na tentativa de entender os fundamentos do antagonismo entre indivíduo e massa. Freud propôs investigar como o indivíduo muda sua conduta a partir do instante em que se encontra coagido pela situação de massa e, diante disso, acaba caindo na mesma situação como entidade psicológica individual.

Segundo Horkheimer³¹⁴, Freud, para compreender essa adaptação, foi procurar resposta nas condições que permitem ao indivíduo, na massa, libertar-se dos obstáculos que reprimem os seus impulsos instintivos inconscientes, ou seja, na fonte libidinal das neuroses. Isso acontece mediante a produção nos indivíduos de uma transferência inconsciente de dependência erótica, desviada de sua natureza original. Como modelo desse processo, Freud utiliza-se da ‘identificação com o pai’, transferida para um líder real ou imaginário. “A gênese das propriedades psicológicas da massa, ao indivíduo é a sua relação com a família”.³¹⁵ Horkheimer observa que Freud encontra também essa forma de identificação nas massas por ele ditas como “altamente organizadas, duradouras e artificiais”: a Igreja e o Exército. No intuito de preservar essas entidades da desintegração, utiliza-se certa coação externa, que no fundo tem como finalidade criar uma ilusão de um líder ou de uma ideia grandiosa, “frequentemente negativas, a

³¹³ Essa ideia de *mimesis* deve ser refletida no âmbito da problemática política da crítica da *mimesis* em Platão. Horkheimer ao explicitá-la se utiliza do exemplo da criança que repete as palavras da mãe, como também o alto-falante da cultura industrial que reduplica infinitamente a superfície da realidade. Segundo Gagnebin, refere-se a um problema ideológico, já contido no livro X da *República*. Trata-se sempre, como diz Platão, de uma ‘modelagem’ do aluno, da sua alma ou do seu corpo, ambos representados como passivos e dóceis a influências exteriores, uma vez que, o legislador deve estabelecer regras severas de controle sobre as formas e os conteúdos transmitidos. Essa exigência coloca a questão essencial do modelo a ser seguido e da imitação ou representação (*mimesis*) desse modelo. Destaco aqui algumas de suas palavras: “[...] a *mimesis* tem uma força de arrebato a qual toda filosofia de Platão procura resistir. Talvez possamos dizer que a *mimesis* possui essa força não apesar de não participar do ser verdadeiro mas, mais secretamente, justamente porque ela não participa dele, porque ela aponta para o engodo, para a mentira, para a ilusão e a falta. [...] a sua crítica da *mimesis* pertence a um projeto político muito maior, que poderíamos chamar, hoje, de luta ideológica. (Cf. Gagnebin. Jeanne Marie. “Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin”. In: *Revista Perspectivas*, São Paulo, n. 16, 1993, p.68.)

³¹⁴ Horkheimer; Adorno, *Temas básicos da sociologia*, p. 78-92.

³¹⁵ Ide, p. 85.

cujo respeito todos somos iguais”. Deste modo, “cada indivíduo está libidinalmente ligado, por um lado ao líder e, por outro, aos outros indivíduos da massa”. Com a identificação estabelecida, o indivíduo engendrará todos os esforços para “ajustar o próprio ego à imagem e semelhança do outro”.³¹⁶

O ajuste, a adaptação tem como força motriz os “apetites sexuais inibidos em seu objeto” e indiretamente saciados, no desejo de tornar-se membro dessa massa. “Um certo número de indivíduos que estabeleceu o mesmo objeto como Ego-Ideal e que, portanto, se identificou mutuamente nos respectivos egos”. Massa e líder se tornam indivisíveis. Para Horkheimer³¹⁷, nas reflexões de Freud, o “mecanismo da identificação tem um lugar decisivo no processo de formação social, na cultura e na civilização”. Com a identificação, tem início a sublimação dos impulsos sexuais que permite o surgimento do sentimento social. Segundo o próprio Horkheimer, “os fenômenos da massa não ocorrem em virtude de algumas misteriosas propriedades da massa como tal, mas correspondem a processos psíquicos que se desenrolam em cada um dos indivíduos que participam da massa”.

A compreensão do declínio do indivíduo, que na sociedade industrial tornou-se objeto de forças econômicas cegas que lhe governam a vida – processo de alienação -, tem na psicanálise uma aliada muito forte, na busca dos fundamentos que permitam entender por que a maioria da população, nos países industrializados, pensa e age em um sentido favorável ao sistema que a oprime. Essa questão é analisada por Rouanet como uma tensão absorvida entre a realidade e a ideologia. Para ele, a ideologia torna-se afirmativa, uma vez que não tem mais como função negar a realidade presente, seja pela dissimulação, ao apresentar o sofrimento como seu contrário, seja pela promessa de um mundo melhor que anule essa realidade. Rouanet afirma³¹⁸:

O presente já é utopia realizada, o que leva à tese extrema de que a ideologia se funde com o real, e como tal desaparece: é a própria realidade, agora que desempenha as funções de mistificação antes atribuídas à ideologia. A mentira assume a última de suas máscaras, que é a da verdade.

Para compreender essa tensão estabelecida no interior do indivíduo, Freud, mais uma vez, é requisitado. Horkheimer e Adorno partilham com Freud da mesma visão de

³¹⁶ Freud. *Massenpsychologie und Ich-analyse*, p. 102 – 155 apud Horkheimer. *Temas básicos da sociologia*, p. 78-92.

³¹⁷ Horkheimer; Adorno, *Temas básicos da sociologia*, p. 84-7.

³¹⁸ Rouanet. *Teoria crítica e psicanálise*, p. 71.

que a civilização, para se manter existente, exige a repressão dos indivíduos. Em *Mal-estar na cultura*, Freud retrata como sendo a privação dos institutos imposta pela vida na sociedade, uma das causas do sofrimento humano. A redução desse sofrimento encontra-se conectada à libido de cada indivíduo de diversas formas: no aniquilamento dos instintos, seja na submissão ao princípio da realidade, seja no deslocamento da libido, através da sublimação, seja no isolamento do mundo exterior.

Cultura, para Freud³¹⁹, deve ser entendida como “tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e se distingue da vida dos bichos; e me recuso a separar cultura e civilização” e que abrange por um lado “todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas” e, por outro, “todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si e, em especial, a divisão dos bens acessíveis”.

Para Seligmann-Silva³²⁰, o ponto nodal daquele texto encontra-se na ideia da distinção entre o homem e a natureza/animalidade³²¹ que, por sua vez, liga-se à conquista de técnicas, riquezas, e também do convívio social. Freud revelou a *psique* do indivíduo, ou seja, aquilo que deveria permanecer oculto e bem guardado veio à tona³²². É esse oculto que Freud desvenda como pano de fundo de toda cultura e de toda humanidade. A manutenção da vida em comum se tornava cada vez mais necessária, à medida que os agrupamentos dos indivíduos em comunidades aumentavam. Isso fez

³¹⁹ Freud. *O futuro de uma ilusão*, p. 36.

³²⁰ Seligmann-Silva, Márcio. “A cultura ou a sublime guerra entre Amor e Morte” In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: LPM, 2010, p. p.24-5. (Coleção L&PM Pocket, v. 850).

³²¹ Essa questão da nossa animalidade deve ser contextualizada no campo de pesquisas sobre as tensões entre a *zoé* e a *bios*, ou seja, a nossa vida animal e a vida organizada. Para Freud, como fica claro no seu ensaio *O mal-estar na cultura*, nosso processo de aculturação é um largo processo de afastamento, recalçamento e de despedida de nosso corpo. Nossa “vida” torna-se algo que tem que ser administrado e enfrentado com técnicas que visam reimplantar o princípio de prazer, ali onde a sociedade quer a todo custo impor o princípio da vida em comum e o abrir mão da felicidade em favor dessa comunhão. Pode-se falar de uma “dialética da compaixão”, na medida em que a sociedade mais e mais amplia seu círculo de culturas, etnias e de populações humanas, mas também de animais e de vegetais que devem ser incluídos e unificados neste grande plano de construção de uma unidade da vida. Aqui, a proteção não se deixa distinguir do controle. (Cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Mal estar na cultura: corpo e animalidade em Kafka, Freud e Coetzee”. *Evento da UFRGS. Módulo 2*. p. 14. Disponível em <http://www.difusaocultural.ufrgs.br/adminmalestar/documentos/arquivo/MarcioSeligmannSilva.pdf>. Acesso em 6 mar 2011.

³²² Vale ressaltar a importância do termo *Unbehagen* (mal-estar). O termo *behagen* (que é negado pelo prefixo un-) é algo como sentir-se protegido. *Unbehagen* remete a uma fragilidade, a uma falta de abrigo, a estar desprotegido. Termo que se aproxima de outro termo-chave para a psicanálise – *Unheimlich* (estranho, sinistro), título de um ensaio de Freud “*O estranho*”. Um dos sentidos de *unheimlich*, destacado por Freud é justamente o de *unbehaglich* (o que provoca mal-estar). (Cf. Seligmann-Silva. “A cultura ou a sublime guerra entre Amor e Morte”. In: Freud. *O mal-estar na cultura*, p.25).

com que o deslocamento da libido passasse a ser uma exigência básica da civilização e, para isso, regras foram criadas no intuito de restringir a satisfação dos impulsos. Nas palavras de Freud³²³:

Começamos com a explicação, talvez, de que o elemento cultural esteja dado com a primeira tentativa de regular essas relações sociais. Se não ocorresse tal tentativa, essas relações ficariam submetidas ao arbítrio do indivíduo, quer dizer, aquele que fosse mais forte fisicamente as decidiria de acordo com seus interesses e impulsos. [...] A convivência humana só se torna possível quando se reúne uma maioria que é mais forte do que cada indivíduo e que permanece unida contra cada um deles.

Para Freud, a civilização se impõe ao homem projetando-o do estado de natureza para o estado de sociedade, à custa de restringir o grande propósito da vida humana: a felicidade.³²⁴ Ao refletir sobre tal questão, Freud busca elucidar o propósito que move todo ser humano diante da vida. “[...] eles aspiram à felicidade, querem se tornar felizes e assim permanecer³²⁵”. Assim identifica o propósito da vida humana: a busca pelo prazer que requer, obrigatoriamente, evitar-se o sofrimento. Define-se, portanto, que o propósito da vida é definido pelo princípio do prazer. “Esse princípio comanda o funcionamento do aparelho psíquico desde o início”.³²⁶ Reconhece, entretanto, que este objetivo jamais será satisfatoriamente alcançado, uma vez que tanto o macrocosmo quanto o microcosmo do homem jogam em sentido contrário a este princípio.

Sendo a felicidade impossível de ser alcançada, por ser limitada pela própria constituição do ser humano, o sofrimento ameaça de três lados: a partir do próprio corpo, destinado à ruína e à dissolução; a partir do mundo externo, como forças superiores, destruidoras e poderosas e; por fim, o sofrimento decorrente das relações com os outros seres humanos. Este último, classificado como o mais penoso de todos. Diante disso, o homem se vê obrigado a domesticar seus impulsos, e o princípio do prazer se reduz a um mero princípio de realidade. A vida em sociedade tem seu preço: a dominação dos instintos. É exatamente através da energia psíquica retirada da sexualidade que a cultura, para Freud, poderá ser construída.

³²³ Freud. *O mal-estar na cultura*, p.97.

³²⁴ Mostra-se uma visão hobbesiana, reconhecendo que a civilização só é viável quando uma força (Estado) com poderes maiores do que o poder individual se faz presente, e que a natureza humana era movida por uma busca compulsiva pelo poder, uma maneira de se manter seguro, de outro mais forte. Uma compulsão intimamente ligada ao prazer.

³²⁵ Freud. *O mal-estar na cultura*, p.62.

³²⁶ Idem, *ibidem*.

A cultura exige ainda outra e mais violenta dominação, a repressão e regulação da agressividade dos indivíduos. Freud³²⁷ joga as suas luzes sobre o lado negativo da natureza humana:

O ser humano não é uma criatura afável e carente de amor que, no máximo, é capaz de se defender quando atacada, mas que ele pode contar com uma cota considerável de tendência agressiva no seu dote de impulsos. Por esse motivo, o próximo não é apenas um possível ajudante e um possível objeto sexual, mas também uma tentação para se satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem recompensá-lo, usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, causar-lhe dor, torturá-lo e matá-lo.

Assim, a cultura desenvolve-se na medida em que constrói a capacidade de regular e restringir os dois impulsos da vida humana: a sexualidade e a agressividade. São estes dois impulsos que movem o ser humano na sua busca incessante e sem fim da felicidade. “O homem aculturado trocou uma parcela de possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança³²⁸.”

Freud expõe essas forças recorrendo ao conceito de pulsão. Segundo Freud, todos os seres humanos teriam duas forças que se mesclam mutuamente em proporções variadas, sendo de difícil reconhecimento. Uma chamada de *Eros* é definida como pulsão de vida, responsável pela permanente tarefa de unir a vida orgânica. A outra força, que age em sentido contrário, que se esforça por dissolvê-la, reduzindo-a ao estado primordial, inorgânico. “Portanto, além de Eros, um impulso de morte; a partir da ação conjunta e contraposta de ambas, os fenômenos da vida poderiam ser explicados”.³²⁹

No conflito do homem com suas pulsões e a cultura, Freud questiona qual o mecanismo utilizado pela última para inibir a agressividade humana. É exatamente na introjeção da agressão, que a pulsão de destruição se dirige contra o eu. Se institui dentro do eu uma instância que Freud deu o nome de super-eu que atua sob a forma de consciência, como um vigilante censor disposto a orientar a agressividade na forma de punição sobre o eu. Estabelece-se o sentimento de culpa, o mais eficaz recurso de que a cultura lança mão para coagir e neutralizar os instintos agressivos do homem. “Chamamos de consciência de culpa a tensão entre o super-eu severo e o eu submetido

³²⁷ Idem, p.125.

³²⁸ Idem, p.130.

³²⁹ Idem, p.136.

a ele; ela se exprime como necessidade de punição. Assim, a cultura domina a perigosa agressividade do indivíduo na medida em que o enfraquece³³⁰, desarma e estabelece no seu interior um agente para cuidar dele, como uma tropa de ocupação na cidade conquistada.

Do sentimento de culpa, conhecem-se duas origens: a primeira originária do medo de uma autoridade externa instituída com o acultramento, representado pela lei; e a segunda originária do medo do super-eu. A primeira exige a renúncia das pulsões que inviabilizam as relações sociais e a última, muito mais exigente, demanda do eu a punição, dos desejos proibidos e latentes no interior do indivíduo, impulsionados permanentemente pelo princípio do prazer. É com base no conceito de renúncia à pulsão que Freud apreende o momento do surgimento da consciência. “[...] inicialmente, a consciência moral (dito com mais exatidão: o medo que mais tarde se transforma em consciência moral) é, sem dúvida, a causa da renúncia dos impulsos³³¹.”

Freud identifica o jogo dialético entre a renúncia e a formação de consciência, onde a autoridade externa tem a função de dar origem ao processo. Na criança, observa Freud, desenvolve-se uma quantidade considerável de agressividade contra a autoridade, no momento em que ela é privada de satisfazer as suas primeiras satisfações instintivas. Diante disso, ela se vê obrigada a renunciar à satisfação desta agressividade, encontrando uma saída através do mecanismo da identificação, que vem se constituir em seu super-eu. É pela identificação que o indivíduo retorna esta mimese de agressividade como reação a restrição das suas pulsões, por parte desta mesma autoridade.

Diante dessa curta exposição, não podemos deixar de notar o quanto Horkheimer e Adorno, ao se utilizarem de categorias freudianas na sua crítica da cultura, compartilham com Freud a opinião de que a cultura não pode compensar, senão ilusoriamente, os sacrifícios exigidos dos indivíduos. A luta do indivíduo para adequar-se às regras que lhe são impostas, pode ser resumida nas seguintes palavras de Freud³³²:

A renúncia aos impulsos não possui mais nenhum efeito libertador, a abstenção virtuosa não é mais recompensada com a garantia do amor, e a infelicidade que ameaça de fora – a perda do amor e a punição por parte da autoridade externa – foi trocada por uma infelicidade interior permanente, a tensão do sentimento de culpa.

³³⁰ Idem, p.144.

³³¹ Idem, p.153.

³³² Idem, p.152.

E nas palavras de Adorno e Horkheimer:³³³

Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende. Isso fica evidente no contexto da falsa sociedade. Nela, cada um é demais e se vê logrado. Mas é por uma necessidade social que quem quer que se furte à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, até mesmo o resto miserável que a autoconservação lhe concede. Todos esses sacrifícios são necessários; contra o sacrifício.

Nota-se que a questão fundamental em Horkheimer é a do antagonismo entre indivíduo e a sociedade, antagonismo esse consumado pelas ideias de razão e de progresso no desenvolvimento histórico-cultural do indivíduo e que deve ser analisado também sob o aspecto da subjetivação do indivíduo. O que se observa em Freud é de que a profundidade de sua análise germina num estudo do indivíduo isolado e de seu vínculo indissociável mantido com o Todo social. Explicando melhor, significa dizer que essas investigações freudianas da psicologia do indivíduo não querem apenas trazer à tona a descrição e o funcionamento das instâncias psíquicas do indivíduo, mas também, trazer à luz a importância da mediação social que se faz presente em todos os aspectos da vida do mesmo. Faz-se sem dúvida, uma antropologia com a mesma ideia de interdisciplinaridade mantida na teoria crítica inicial. O que se menos quer dizer com isso, é que seja uma disciplina nos mesmos moldes da década de 30, e sim que a ideia de colaboração, de um novo diálogo interdisciplinar, ainda se mantém firme e presente nos membros do Instituto. O que na realidade desapareceu foi a centralidade da economia política.

A análise do indivíduo isolado em Freud suscita algumas considerações que se fazem importantes nesta pesquisa. Segundo Crochic³³⁴, baseado em reflexões de Adorno, o medo do primitivo frente à esmagadora força da natureza, medo que gerou como resposta, a civilização, é o medo esse que sobrevive, cada vez mais em conjunto com o progresso, na civilização como uma ameaça ao indivíduo, como também na própria origem do comportamento de cada indivíduo. “As relações entre os indivíduos, não são relações entre sujeitos – sujeitos de sua consciência, sujeitos de sua ação - e, sim entre mônadas”.

³³³ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 54.

³³⁴ Crochick, José Leon. “A resistência e o conformismo da mônada psicológica” In: *Revista psicologia & Sociedade* – ABRAPSO. n. 2. V. 13, jul/dez, 2001, p. 21.

No entanto, essa consideração da estrutura monadológica da sociedade, vista como entronização do *principium individuationis*³³⁵ como princípio universal, teve em Horkheimer críticas importantes. Segundo Chiarello³³⁶, nosso autor observava traços do pensamento positivista moderno na teoria psicanalítica. Uma vez que toda atenção do trabalho terapêutico recai sobre o indivíduo, ele tende a culpabilizar os impulsos internos do paciente, e com isso recrimina-o: “ele está condenado de antemão. Qualquer que seja sua justificação, ela se voltará contra ele – colaborando assim para com o processo de aniquilação da individualidade”. Horkheimer afirma³³⁷:

Não é que se questione que as representações conscientes sejam referidas aos eu, ou segundo Freud, organizadas pelo eu, mas que sentido pode ter fazer depender disso meus sentimentos, minhas aspirações, minha compreensão do mundo, minha felicidade e meu infortúnio, minha honra e minha vergonha, todo esse complexo de sensações e átomos que leva a marca de meu nome dentro deste confuso microcosmos que se chama sociedade humana.

O que se conclui é que a tarefa terapêutica reduz-se ao enquadramento social, à adequação ao existente. “Como técnica de vida racional, a técnica analítica mostra-se condicionada essencialmente pelo princípio de autoconservação”.³³⁸ O prazer suplantado pela terapêutica torna-se elemento de uma patologia. “Prazer, no sentido enfático do termo, torna-se algo tão problemático quanto o luto profundo – o qual, aliás, compreende o verdadeiro prazer”.³³⁹

A crítica de Horkheimer recai sobre a ingenuidade do assentimento freudiano da estrutura monadológica da sociedade, porém, reconhece que essa teoria “expressa adequadamente uma realidade em que os homens são de fato atomizados e separados uns dos outros, por um abismo incontornável”.³⁴⁰ E, como retrata Adorno em seu ensaio “*A revisão da psicanálise*”, a cegueira freudiana, responsável pela dissociação entre o sociológico e o psicológico, é o que confere à psicanálise seu poder de penetração e

³³⁵ Um conceito importante tanto para Horkheimer quanto para Adorno é o “princípio de individuação”. Na introdução de *Minima moralia*, Adorno comenta sobre a importância desse princípio: “[O indivíduo] ganhou tanto em riqueza, diferenciação e força quanto, por outro lado, se viu enfraquecido e tornado oco pela socialização da sociedade”. (Adorno, T. *Minima moralia*, São Paulo: Ática, 1992, p. 10).

³³⁶ Chiarello, M; Caldana, R.H.L. “O perverso fim de uma ilusão: Max Horkheimer e a terapêutica psicanalítica” In: *Pulsional Revista de psicanálise*. Ano XVI, n. 176, dez 2003, p. 18.

³³⁷ Horkheimer. *Gesammelte Schriften*. Org. por Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985-1991, v.6, p. 215 apud Chiarello. O perverso fim de uma ilusão, p. 18.

³³⁸ Chiarello, “O perverso fim de uma ilusão”, p. 18.

³³⁹ Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang: Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1981, p. 136. apud Chiarello, “O perverso fim de uma ilusão”, p. 18.

³⁴⁰ Chiarello, “O perverso fim de uma ilusão”, p. 19.

acerto. A mesma cegueira, que “à sua revelia, faz jus à violência do processo de alienação vigente e de seu caráter destrutivo”.³⁴¹

Para Chiarello, Horkheimer também ressalta, em sua crítica, a noção de sublimação tal qual elaborada por Freud, que condena o ‘reino da ilusão e da fantasia’ à impotência do ilusório pelo processo histórico. Um reino onde se encontram a religião, a arte, a filosofia, a cultura, no sentido amplo do termo também o amor que não se coadunam ao pragmatismo imperante no mundo administrado pela técnica, cada vez mais amalgamado pelo instinto de autoconservação.

Chiarello ressalta ainda que é o materialismo de seu fundamento que o âmbito do sublimado encerra-se numa promessa capaz de ultrapassar a mera adequação ao socialmente útil, capaz também de “ultrapassar o ponto de vista individualista da adaptação ao existente em nome da autopreservação a qualquer custo”. Para Chiarello, se Horkheimer pudesse responder a Freud ele assim o faria³⁴²:

[...] os artistas sublimam sim, mas esta sublimação, conversão transfiguradora do mais baixo no mais elevado, revela-se intrinsecamente emancipadora, pois guarda o caráter de uma expressão pulsional que não se submete a priori ao crivo da sociedade existente, ou melhor, que não se orienta em função da gratificação individual numa totalidade administrada, mas sim pelo anseio de algo inteiramente diferente. A filosofia tardia de Horkheimer compõe, assim, uma espécie de reapreciação da sublimação, mas como processo de transfiguração (dos instintos egoístas de autoconservação) que encerra a promessa de sua redenção coletiva.

Assim sendo, para Horkheimer, a prática psicanalista não se mostraria à altura de tratar com isenção os afetos do indivíduo. “A razão do analista reflete as relações de dominação imperantes na sociedade”.³⁴³ E, em um tom mais agudo de crítica, concebe a crueldade nazista como possível reação à intolerável provocação exercida pela bondade em sua impotência e afirma³⁴⁴:

Fiz uma descoberta. Que os nazistas espezinhassem os judeus até abatê-los como gado, que aquele carrasco estalasse o látigo no rosto da judia que o amaldiçoara quando a arrastava na turba para as câmaras de gás, tudo isto tem sua origem no perverso anseio pela bondade que detém o poder – na provocação da bondade. Em cada

³⁴¹ Idem, *ibidem*.

³⁴² Chiarello, “O perverso fim de uma ilusão”, p. 21.

³⁴³ Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Org. por Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985-1991, v. 6, p. 378 apud Chiarello, “O perverso fim de uma ilusão”, p.23.

³⁴⁴ Idem, p. 248 apud Chiarello, “O perverso fim de uma ilusão”, p.23-4.

ação põe-se a incapacidade de amar a bondade impotente. A desesperação para com este poder.

Portanto, pode-se observar que, em Horkheimer, a prática analítica não é capaz de conceder atenção aos impulsos afetivos que implicam comunhão, solidariedade, generosidade, compreensão, impulsos que, uma vez humanos, no sentido próprio do termo, concedem à humanidade o caráter humano.

Musil em sua obra *O homem sem qualidades* mostra que, na luta pela vida, não há lugar para o sentimentalismo do pensamento, apenas o desejo de suprimir o adversário da maneira mais rápida e mais eficaz. Esse é o espírito que “fez triunfar, no domínio do intelecto como em todos os outros aspectos da existência, um tipo de homem cujas qualidades dominantes são a habilidade, o engano, a tenacidade, a ausência de escrúpulo e de inibição, a desconfiança em relação a qualquer espécie de idealismo, a coragem de destruir tanto quanto de empreender, a arte de esperar e tirar partido das mínimas circunstâncias”.

Seguindo o mesmo raciocínio, Leopoldo e Silva³⁴⁵ observa que se tem adiante o modelo do homem contemporâneo, o qual constitui sua imagem em absoluta conformidade com a racionalidade técnica que domina a sociedade. “A homogeneidade revelou-se a verdade do individualismo na medida em que, no mundo contemporâneo, a administração da diversidade mostrou-se como estratégia de sua dissolução. O individualismo foi, como se sabe, o caminho da massificação.” A liberdade torna-se uma experiência vazia, por não ser uma liberdade, por conter em seu bojo os dispositivos necessários ao seu controle do indivíduo, e torna-se ainda mais vazia porque parte de critérios homogêneos. “O desenvolvimento histórico do individualismo moderno mostra, na contemporaneidade, como a obsessão de si pode levar ao esvaziamento do Eu”.

Isso enfatiza e justifica o quanto a interação entre indivíduo e a sociedade³⁴⁶ tem consequências importantes para Horkheimer³⁴⁷, pois acredita que, ao concretizar-se a

³⁴⁵ Leopoldo E Silva, Franklin. “O vazio do pensamento” In: Novaes, Adauto (org). *Programa vida, vício e virtude*. Realização: Casa do Saber; Casa Fiat de Cultura e Artepensamento, p. 11-12

³⁴⁶ O homem nunca é um mero ser coletivo nem um mero ser individual; entretanto, trata-se aqui, naturalmente, de uma questão, de um aspecto lateral do indivíduo e de determinações da existência, nos quais se manifesta a evolução da preponderância de uns sobre os outros... O indivíduo não pode auferir benefícios defrontando-se com o todo; só renunciando a uma parte do seu eu absoluto, em favor de algum outro, e vinculando-se a ele, poderá conservar o seu sentimento de individualidade, sem abdicar muito de si mesmo, sem isolar-se na amargura e no alheamento. E ampliando a sua personalidade e os seus interesses com os de uma variedade de outras pessoas, poderá se defrontar com o todo, digamos assim, com um ímpeto muito maior. (Cf. Horkheimer, *Temas Básicos de Sociologia*, p. 60, Nota 32)

³⁴⁷ Horkheimer; Adorno, *Temas Básicos da Sociologia*, p. 54.

ideia de que o homem só atinge sua existência própria como indivíduo, em uma sociedade justa e humana, instaura-se uma conexão fundamental da sociedade como condição para existência humana. Tal compreensão evidencia cada vez mais uma crítica social. Para o autor, quando Thomas Morus declara abertamente que o objetivo da constituição do estado é “deixar a cada um o maior tempo possível para libertar-se da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito”.³⁴⁸, torna cada vez mais distante essa interação. Isso pôde ser visto no desenvolvimento histórico-filosófico da noção de indivíduo, bem como na caducidade do pensamento como uma práxis transformadora.

Estes antagonismos se intensificam com o desenvolvimento econômico-político. Com a entronização do princípio de concorrência, a eliminação dos limites das ordens correlativas - conexões entre sociedade e indivíduo - e o início da revolução técnica na indústria. A sociedade burguesa desenvolveu um dinamismo social que obriga o indivíduo econômico a lutar implacavelmente por seus interesses de lucro, sem se preocupar com o bem da coletividade.³⁴⁹

O ideal da autonomia do indivíduo, no contexto econômico, exige a manutenção da ordem vigente e o constante recrudescimento da capacidade de realização produtiva. O indivíduo totalmente interiorizado faz da realidade uma aparência e da aparência uma realidade. A sociedade, que estimulou o desenvolvimento do indivíduo, desenvolve-se agora distanciada do indivíduo a quem destronou. Nas palavras de Horkheimer³⁵⁰:

With the decline of the ego and its reflective reason, human relationships tend to a point wherein the rule of economy over all personal relationships, the universal control of commodities over the totality of life, turns into a new and naked form of command and obedience.

Se a crise da razão é a crise do indivíduo, como escreveu Horkheimer, o que permanece da razão em seu declínio contemporâneo? O que permanece latente no indivíduo alienado, que lhe possibilitaria emergir desse estágio letárgico? Provavelmente, não é apenas a perseverança da autopreservação, do horror em que culmina. Ao refletirmos sobre a proposta de que a razão é uma entidade que distingue o homem do animal, nota-se algo verdadeiro, afinal, é através da razão que o homem

³⁴⁸ Morus, Thomas. *Utopia*, p 36.

³⁴⁹ Horkheimer; Adorno. *Temas Básicos da Sociologia*, p. 55.

³⁵⁰ “Com o declínio do ego e de sua razão reflexiva, os relacionamentos humanos tendem a um ponto em que a regra da economia sobre todas as relações pessoais, o controle universal do comércio sobre a totalidade da vida, torna-se uma espécie nova e nua de comando e de obediência. (Cf. Horkheimer. “The End of Reason”, p. 39, Trad. Minha).

liberta-se dos “grilhões da natureza”. Esta liberação, retrata Horkheimer, não autoriza o homem a dominar a natureza, mas sim a compreendê-la. A razão carrega uma verdadeira relação não apenas com a própria existência de uma pessoa, mas com o viver, enquanto tal; esta função de transcender a autopreservação é concomitante à autopreservação, ao obedecer e adaptar-se aos fins objetivos. Horkheimer afirma³⁵¹:

Reason could recognize and denounce the forms of injustice and thus emancipate itself from them. As the faculty of calling things by their name, reason is more than the alienated life that preserves itself in the destruction of others and of itself. [...] In the inferno to which triumphant reason has reduced the world it loses its illusions, but in doing so it becomes capable of facing this inferno and recognizing it for what it is.

Türcke³⁵² auxilia-nos a entender melhor essas reflexões. Para Horkheimer, a razão não pode ser vista somente como uma disposição que se encontra, em maior ou menor grau, em todas as almas humanas, ou ainda como sendo uma realidade intrínseca que se expressa exteriormente no homem, tanto em seu comportamento quanto através de sua linguagem. Ela contém, apesar de seu desvio, uma promessa de, por força de suas próprias leis, recompor tanto os homens quanto o seu meio social. E para isso, ela se mostra inesgotável, ao abrir ininterruptamente perspectivas de uma vida plenamente dirigida por forças racionais, as quais se propõem melhorar e adequar-se às necessidades humanas mais do que a existente.

A razão desviou-se de seu potencial humanizador, de sua possibilidade de contribuição para uma vida digna e feliz. Tornou-se, como já visto, pragmática, utilitária e dominadora. Mas quem e como transformaria a razão em uma entidade autoconsciente, capaz de desdobrar-se livremente? Para responder ‘quem’, chamamos Marx, “a filosofia não se pode realizar senão pela ‘ascensão’ do proletariado, o proletariado não se pode ‘ascender’ senão pela realização da filosofia”. O ponto nodal, aqui, não é a questão da disposição do proletariado em sua revolução, mas sim na

³⁵¹ “A razão poderia reconhecer e denunciar as formas de injustiça e assim emancipar-se delas. Assim, como a faculdade de chamar as coisas pelo seu nome, a razão é mais do que a vida alienada que se preserva na destruição dos outros e de si mesma. [...] No inferno, para onde a razão triunfante rebaixou o mundo, ela perde suas ilusões, mas ao fazê-lo, ela torna-se capaz de enfrentar este inferno e reconhecê-lo por aquilo que ele é. (cf. Horkheimer, “The End of Reason”, p. 47).

³⁵² Türcke, Christoph. “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa” In: Zuin. A et all (org). *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 41-59.

importância do papel da filosofia³⁵³. “A fé na filosofia significa a recusa ao temor de que a capacidade de pensar possa ser tolhida de alguma maneira³⁵⁴.”

Marx e Horkheimer agiram, de certa forma, como advogados da razão ao procurarem apoio na promessa filosófica, na busca de forças críticas sociais. A ênfase marxiana ao associar a filosofia com o proletariado tinha como intenção tentar eliminar a miséria filosófica com a miséria social. A ênfase horkheimeriana nessa associação, por sua vez, visava proporcionar aos homens a compreensão necessária para fazê-los enxergar que eles mesmos são vítimas e executores de sua própria opressão. Ambos apostaram no indivíduo, ambos almejavam, com base em subsídios filosóficos, mostrar a alienação do indivíduo, porque ambos acreditavam que essa tomada de consciência poderia ser a mola propulsora para seu fim. “A recomposição da razão abrangeria tanto a emenda de pensamentos como de condutas e estruturas”.³⁵⁵

Agora, para responder como a filosofia se incumbiria dessa transformação, basta imaginar que ambos, pretensos advogados, a colocariam num tribunal e lá desvelariam sua natureza originária: a autorreflexão. Fazê-la perceber a culpa, a má consciência é a grande aposta. “Filosofia que não tem má consciência, não tem consciência adequada de si mesma³⁵⁶.” “A enfermidade da razão está no fato de que ela nasceu do impulso do homem para dominar a natureza, e a sua ‘recuperação’ depende da compreensão interna da natureza da doença original, e não de uma cura dos seus sintomas posteriores³⁵⁷”. Em sua penitência, a filosofia pode redimir-se de seu fracasso, fazendo-se crítica. Uma atividade que exige permanência, que poderá possibilitar à razão sua recomposição. Nas palavras de Türcke,³⁵⁸ “tal permanência não é motivo de orgulho e, sim de vergonha. [...] sentimento mais intelectual na alma humana. É a coincidência de autoconhecimento e autocrítica”.

³⁵³ Ao abandonar a filosofia, em favor dos estudos econômicos e da causa do movimento dos trabalhadores, Marx pretendeu negá-la, conservá-la, levá-la a cabo ao mesmo tempo. Tudo isso se compreende pela palavra alemã *aufheben*. Em outras palavras: ao virar-lhe as costas, ele deu à filosofia, como um presente de despedida, a fórmula mais aguda de seu destino. A única atividade, que lhe cabe, é sua realização, atividade que excede suas próprias forças. (Vê-se o jogo com o termo *aufhebung*: primeiramente ascensão, depois realização) – (Cf. Türcke, “Pronto-socorro para Adorno”, p. 45).

³⁵⁴ Horkheimer, Max. “Sobre o conceito de filosofia”. In: _____. *Eclipse da razão*. Tradução: Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 163.

³⁵⁵ Türcke, “Pronto-socorro para Adorno”, p. 46.

³⁵⁶ Idem, *ibidem*.

³⁵⁷ Horkheimer, “Sobre o conceito de filosofia”, p. 176.

³⁵⁸ Türcke, “Pronto-socorro para Adorno”, p. 46.

Para Chiarello³⁵⁹, essa crítica da razão instrumental faz-se em nome de outras dimensões da racionalidade. Ao evocar “o outro da razão”, busca apenas o “outro” enquanto sua parte ausente porque reprimida. A crítica deve desvelar do obscurecimento (ou do eclipse) o conceito de razão que expressa as promessas que buscam resgatar um conceito de excelência humana

Não há dúvida de que ainda há neste mundo algum sentido para a noção de virtude e de sabedoria. Necessário se faz, agora, repensar antigos conceitos como excelência, hábito, vida boa e prudência, não apenas para que torne nosso passado insensato, mas para nos fazer compreender e realizar nosso presente que, sem sombra de dúvidas, trará desdobramentos consequentes no futuro.

Horkheimer³⁶⁰ sempre soube disso, buscou o tempo todo em seu íntimo uma crítica que evoca uma reconciliação nostálgica para a vida humana.

Essas velhas formas de vida que estão latentes sob a superfície da civilização moderna ainda fornecem, em muitos casos, o calor de qualquer prazer, de qualquer amor de uma coisa por si mesma, sem estar relacionada com outra. O prazer de cuidar de um jardim nos remete a tempos muito antigos em que os jardins pertenciam aos deuses e eram cultivados em seu louvor. O senso da beleza, tanto na natureza quanto na arte, se liga, por milhares de fios delicados, àquelas velhas superstições. Se, escarnecendo ou exibindo esses fios, o homem moderno os cortar, o prazer poderá continuar durante algum tempo, mas a sua vida interior de extinguirá.

A sabedoria poderá surgir no interior dessa concepção da vida humana como a capacidade tanto de compreender o sentido das ações humanas, como de viver uma atitude que traduza a sua presença. A vida na presença do sentido concretiza-se como uma atitude compreendida e de compreensão, que se reconhece presente nas ações passadas, que vive o aqui e o agora em vista do sentido ao qual se deu, e que põe ao alcance das mãos os fins que realmente importam para uma vida. Ser sábio será, então, saber o que importa e manter-se fiel a isso sem confusão. Nesse ponto, vale ainda o antigo ensinamento de Aristóteles: situar um bem, qualquer que seja ele, além da escala concreta dos bens humanos temporalmente realizáveis, é privar a palavra bem da única maneira que ela tem de se justificar.

Ao que parece, o autor busca essa aposta na filosofia, personificada na imagem de Sócrates, pois, é na *polis* grega que encontra-se o meio social que melhor contribui para a existência de indivíduos capazes de compreender suas condutas e, em vista disso, se

³⁵⁹ Chiarello, *Das lágrimas das coisas*, p. 114.

³⁶⁰ Horkheimer, “Meios e fins”, p. 43.

afirmarem. Sócrates é considerado por Horkheimer como um verdadeiro arauto [*Herold*] da ideia abstrata de individualidade, o primeiro a afirmar explicitamente a autonomia do indivíduo.

A afirmação da consciência por Sócrates elevou a relação entre o indivíduo e o universo a um novo nível. O equilíbrio não era mais inferido da harmonia estabelecida dentro da polis; pelo contrário, o universal era agora concebido como uma verdade interior, quase autocertificadora, instalada no espírito humano. Para Sócrates [...] não bastava desejar ou mesmo fazer as coisas corretamente, sem reflexão. A escolha consciente era uma condição prévia do modo de vida ético. Assim, entrou em conflito com os juízes atenienses, que representavam os costumes e o culto consagrado³⁶¹.

³⁶¹ Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 137.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na obra de Horkheimer, há um vínculo estreito entre indivíduo e sociedade. A necessidade de se pensar sobre a alienação do indivíduo não pode ocorrer sem a análise do meio social em que ele atua. A sociedade é, para Horkheimer, uma espécie de contextura formada entre todos os indivíduos e na qual uns dependem dos outros, sem exceção. Assim, para compreender os fenômenos da alienação, torna-se necessário descrever e compreender as relações entre os elementos componentes da sociedade e suas respectivas leis.

Houve, nesta dissertação, uma busca para apontar alguns dos elementos que compõem essa tessitura, bem como aqueles que fundamentam o trajeto na condução à alienação do indivíduo. Pensar a alienação na dimensão horkheimeriana cobra dois movimentos deste trabalho. O primeiro é buscar entender o conceito de alienação dentro da concepção crítica marxista; o segundo é aproveitá-lo sob outro olhar, no caminho projetado pelas ideias da teoria crítica de Horkheimer. A teoria da sociedade é caracterizada por um elemento imanente: a crítica social que desemboca no declínio do indivíduo. Não há dúvida de que novas formas de controle social foram inseridas na sociedade, causando importantes transformações não só dentro da sociedade, mas também no indivíduo. Tais transformações repercutiram na mudança da natureza da crítica e com isso, um novo diagnóstico foi apresentado pela teoria crítica com ferramentas retiradas do marxismo, da sociologia e da psicanálise.

Essa transformação da natureza da crítica é examinada por Horkheimer nos dois momentos descritos neste trabalho, na década de trinta e quarenta. Percebe-se a forte influência de Marx em suas obras, bem como o embasamento ao conteúdo filosófico-social das obras de Hegel. Das ideias de Marx, baseadas na posição de patrões e trabalhadores no processo de produção e no poder de dispor sobre os meios de produção, Horkheimer desenvolve uma crítica na busca de desvelar a estrutura que ampara tais relações. Na verdade, uma teoria dialética da sociedade voltada para a compreensão das tendências decorrentes de elementos constitutivos históricos, a qual busca refletir criticamente sobre si mesma e que reconhece a existência concreta dos indivíduos, sem a pretensão de torná-lo absoluto.

Dentro das ideias de Hegel, Horkheimer dirige seu ataque ao ‘espírito absoluto hegeliano’, que vê o destino do todo social sobrepondo-se ao particular, e que explica a vida do indivíduo por meio da vida dos povos e do Estado. É notória a importância que o autor dá ao indivíduo, como também a clareza de sua criticidade ao perceber o caminho descendente que o indivíduo já percorria, nos anos trinta, promovido pelo processo de produção e pelo meio social cada vez mais opressor. Isso se ratifica em suas palavras: “O pensamento que mantém na história universal essa essência substancial, a ideia, faz parecer filosoficamente irrelevante o declínio do indivíduo”.³⁶²

Ainda na década de trinta, notadamente, no ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica”, analisado neste trabalho, o filósofo defende uma abordagem que afirma a determinação histórica do pensamento e exige, portanto, que tanto a teoria tradicional quanto a crítica estejam fundamentadas de maneira sócio-histórica. O sistema econômico determinado pela utilidade³⁶³ iniciou-se com a noção de conformidade entre a felicidade individual e social e, no período de consolidação, englobava os poderes humanos em desenvolvimento, a emancipação do indivíduo e o controle crescente sobre a natureza. Produção social, razão e emancipação estão entrelaçadas e fornecem a posição de uma crítica histórica. Percebe-se, cada vez mais clara e forte a tendência do pensamento do autor em conceder ao “*noyau vivant*” (núcleo vivo) o fio condutor de todo seu pensamento, a concretude do indivíduo consciente de sua ação e de seu sentido de vida

A ideia de uma organização racional e social adequada a todos os seus membros, uma comunidade de pessoas livres, é, para Horkheimer, imanente ao trabalho humano. A miséria social torna-se irracional em termos de potencial das forças de produção, por não levar em conta a possibilidade de que a regulação social planejada racionalmente e o desenvolvimento suplantem a forma cega e mediada pelo mercado, característica do capitalismo. As forças de produção são identificadas com o processo de trabalho social que é impedido de realizar o seu potencial pelo mercado e pela propriedade privada, na

³⁶² Horkheimer, “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais”, p. 124.

³⁶³ Quando o trabalho é visto somente como trabalho concreto, a noção que parte do princípio de que é ele que constitui a sociedade pode se tornar reducionista, entretanto para Marx, o trabalho, essencialmente histórico, determinado pela utilidade constituiu a sociedade capitalista, pois além de ser um trabalho concreto é uma maneira de reificar as relações sociais que dele partem. Isso faz a alienação não mais se referir ao afastamento de uma essência pré-existente, mas ao processo histórico bilateral de constituição das relações sociais, na qual o conhecimento humano e o poder aumentam enormemente, numa forma abstrata que oprime e esvazia o indivíduo. (Cf. Postone; Brick. “Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism”, p. 639-654)

medida em que a totalidade se constitui fragmentada e ocultada por essas relações. Esta contradição, segundo Horkheimer, constitui a condição de possibilidade da teoria crítica, assim como o seu objeto de sua investigação. Havia, no cerne da teoria crítica dos anos trinta, uma crença na possibilidade de uma sociedade melhor através da potencialidade da classe trabalhadora. Não há como questionar a forte influência dos fundamentos marxistas na teoria crítica de Horkheimer, que passou a pensar o proletariado como sujeito e receptor de suas próprias ideias. Essa vontade de mudança revolucionária, agora delegada ao “sujeito da ação”, a um sujeito kantiano propriamente dito, foi personificada no programa de Pesquisa Social do Instituto, em uma clara demonstração de visão positiva do trabalho e do indivíduo.

Esta visão positiva do trabalho sofre, na década de quarenta, uma avaliação mais negativa pelos efeitos da dominação da natureza. Essa mudança pessimista estava menos ligada ao insucesso da revolução proletária do que à constatação da adequação das relações de produção às forças de produção. A possibilidade da teoria crítica, no entanto, sempre permaneceu enraizada nas contradições do presente, por mais contraditório que fosse o referido presente. O pessimismo, que cada vez tornava-se mais latente, mantinha sempre momentos de aposta na força do indivíduo.

Com a superação do mercado pelo Estado, o modo de distribuição torna-se conscientemente regulado, embora sujeito aos limites impostos pelas necessidades cegas contínuas. A transformação dos contornos da formação social é significativa, nos termos de uma relação alterada pelas relações de distribuição e de produção. O capitalismo estatal, termo introduzido por Pollock, justifica essa alteração ao descrever uma forma social na qual as relações capitalistas de produção continuam a existir e as relações burguesas de distribuição são substituídas por um modo político e burocrático de mediação, com todas as implicações políticas, sociais e culturais.

Essa tendência política que se reproduz na sociedade foi, originalmente, ideada como uma expressão de princípios concretos fincados nas ideias de justiça, igualdade, felicidade, democracia, etc. Posteriormente, o conteúdo da razão foi arbitrariamente reduzido, o que significa dizer que o particular tomou o lugar do universal. Ao ceder sua autonomia, a razão torna-se um instrumento, “algo inteiramente aproveitável no processo social³⁶⁴”. Com isso, muda-se assim o foco da crítica, uma vez que agora reinava a hipótese de que, com as transformações ocorridas, os contornos sociais

³⁶⁴ Horkheimer, “Meios e fins”, p. 29.

conduziriam a uma perfeita adequação dos indivíduos. Horkheimer começa, assim, a considerar a contradição do capitalismo como não sendo mais que um motor de desenvolvimento repressivo.

O otimismo foi sacudido, conduzindo a um reexame dos pressupostos subjacentes informados no conceito de crítica empregado nos anos trinta. *O Eclipse da razão*³⁶⁵ pode ser visto como a obra principal de Horkheimer sobre a autocrítica desiludida, a partir da década de quarenta. A partir desse ponto, o autor observa processos enraizados de autodestruição da razão dominando todo o desenvolvimento da civilização ocidental, motivo que o faz investigar o conceito de razão e o processo histórico-filosófico do indivíduo que fundamentam a sociedade contemporânea.

De acordo com Horkheimer, a concepção de razão que prevalece nesse período é definida como qualquer coisa que seja útil. Em particular, é o meio para dados fins, sendo os próprios fins racionais enquanto servirem ao interesse do sujeito em relação à autopreservação. A razão dominante para o autor é aquela subordinada aos interesses de um indivíduo completamente adequado ao sistema, minimizando sua capacidade de refletir sobre o sentido de suas ações. Como Weber, o autor interpreta esse processo histórico de mudança como a desintegração de conhecimento da totalidade. A unidade fundada metafisicamente da razão objetiva parte-se em domínios culturais separados, que não possuem nenhuma racionalidade abrangente, e nos quais a racionalidade formal das ciências caminha junto com a irracionalidade da moralidade, da arte e da religião.

Segundo Horkheimer, o pragmatismo exemplifica bem a transformação das ciências sob ascendência da razão subjetiva, o que o faz direcionar sua crítica à subordinação de asserções de verdade ao critério de satisfação do sujeito. A carência de autorreflexão crítica do indivíduo, bem como sua tendência a uma postura conformista, são consequências da adoração das ciências institucionalizadas. “Enquanto a filosofia em seu estágio objetivista procurou ser a força que induziu a conduta humana, [...] o pragmatismo tenta reverter qualquer compreensão em simples conduta”³⁶⁶. Uma doutrina que, segundo o autor, busca dissolver as categorias intelectuais – “como a

³⁶⁵ Ofuscada pelo brilho de *A Dialética do Esclarecimento*, *O Eclipse da razão*, que contempla uma série de aulas produzidas na Universidade de Columbia durante os últimos meses da 2ª guerra ficou atrás das cortinas da história da teoria crítica. O título de sua tradução para o alemão por Alfred Schmidt, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, (*The Critique of instrumental Reason*) tornou-se um emblema da teoria crítica. A familiaridade com o título permaneceu em proporção inversa à familiaridade com o texto. (Cf. Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p.387).

³⁶⁶ Horkheimer, “Meios e fins”, p. 55.

verdade, significado ou concepções -, em atitudes práticas, pode apenas tentar funcionar como um mecanismo para desencadear certas séries de acontecimentos”³⁶⁷.

Ir mais fundo na tarefa de tentar compreender essa crise faz com que Horkheimer busque seu ponto de referência no conceito de razão instrumental. E, também naquele que ele chega a chamar de “sujeito”, de “objeto autônomo” dessa crise, em que vê manifesto os efeitos da autodestruição da razão, ao tornar-se um ego encolhido prestes a evaporar. A substância da própria individualidade, à qual estava ligada a ideia de autonomia, não sobreviveu ao processo de industrialização. “O pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou não é adequado aos negócios de qualquer indústria não tem lugar, é considerado inútil ou supérfluo”.³⁶⁸ A razão degenerou porque ela era a projeção ideológica de uma falsa universalidade, o que mostra que a autonomia do sujeito foi uma ilusão.

A ideologia da racionalidade tecnológica traz como paradigma a razão subjetiva ou instrumental e se expressa na ciência positivista e na técnica que, desde o século passado, segundo Marx, já contribuíram para a substituição de mão-de-obra viva pelas máquinas. O que rege essa ideologia é a lógica formal, que abstrai de diversos particulares os seus elementos comuns. Para o indivíduo regido por esse meio, a realidade é tida como o referente último, não se pergunta pela sua gênese; portanto, suas potencialidades de transformá-la encontram-se eclipsadas.

Lohmann³⁶⁹ ilustra bem esse momento, ao retratar que o declínio do indivíduo autônomo em Horkheimer se desenvolve com a perda de suas capacidades historicamente desenvolvidas para resistir e criticar demandas sociais, como também de certas capacidades autorreferenciais, tais como as habilidades de experimentar algo novo e, através de tais experiências, superar-se e expandir seus horizontes. O indivíduo se fecha à possibilidade de sonhos de um mundo basicamente diferente daquele em que vive. Trata-se de um mundo em que pressões sociais reforçadas para repetir e imitar coagem o indivíduo a esquemas oferecidos pela sociedade.

A queda da experiência traz consigo uma perda da consciência de que a autorrealização foi empobrecida, como também o significado do sofrimento. Adaptação servil, pobreza de experiência, impenetrabilidade ao qualitativamente novo e uma inabilidade para sofrer são as marcas de uma alienação tornada total. A autorrealização

³⁶⁷ Idem, *ibidem*.

³⁶⁸ Horkheimer, “Eclipse da razão”, p. 144.

³⁶⁹ Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p.399.

dos indivíduos perde o caráter de ser um fim em si mesmo e, ao invés disso, “os indivíduos tornam-se uma aglomeração de instrumentos sem um propósito próprio”.³⁷⁰

Crochick³⁷¹ observa que a percepção do mundo de forma sistemática, técnica, visando à eficiência é, em certa medida, o contraponto do desvio da atenção por parte do indivíduo do mundo para si mesmo. Essa sistematização possibilita a hipótese de que a visão tecnológica da realidade pretende evitar a percepção do sofrimento, gerado constantemente pela nossa cultura, tal como descreveu Freud em *Mal estar na civilização*. Se por um lado os avanços tecnológicos têm possibilitado, cada vez mais, as condições da libertação humana do reino da necessidade, por outro eles mantêm as condições que geram a injustiça social. Defender o desenvolvimento como um fim em si mesmo só contribui para a perpetuação das contradições sociais. São essas contradições que precisam tornar-se objeto de uma séria reflexão.

A crítica horkheimeriana, ao mostrar a realidade como ela é, revela o impedimento do indivíduo em se tornar suficientemente consciente dos objetivos de sua autorrealização e conseqüente alienação. Contudo, o autor não acredita que o estado de ilusão torne-se total. Há claros momentos de esperança, no decorrer de suas reflexões, que podem ser vislumbradas quando:

- Atrela sua esperança ao sofrimento histórico real ao retratar que os “verdadeiros indivíduos de nosso tempo são os mártires que atravessaram os infernos do sofrimento e da degradação em sua resistência à conquista e à opressão. [...] A tarefa da filosofia é traduzir o que eles fizeram numa linguagem que será ouvida [...]”³⁷². A reflexão filosófica que o autor provoca torna clara que a compreensão do sofrimento vincula-se a uma disposição deliberada para respeitar seres capazes de sofrer, uma atitude que depende de interpretações específicas da condição humana.

- Atrela sua esperança ao próprio indivíduo, na aposta de uma tomada de consciência, na força de sua teoria, como possibilidade de se tornar a mola propulsora para a sua autonomia. Acredita na própria razão que, ao se recompor, alimenta as tentativas de combater os obstáculos que devem ser enfrentados e que, por não serem visíveis, continuam a ser alimentados.

³⁷⁰ “Instead, as Horkheimer concludes, individuals become ‘an agglomeration of instruments without a purpose of their own’. (Cf. Lohmann, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*”, p.400. Tradução minha).

³⁷¹ Crochick, José Leon, “Teoria crítica da sociedade e estudos sobre o preconceito”, p. 93.

³⁷² Horkheimer, “Ascensão e declínio do indivíduo”, p. 162.

“A própria teoria filosófica não pode determinar se deve predominar no futuro a tendência barbarizante ou a visão humanística. [...] A filosofia pode funcionar como um corretivo da História, [...] para lançar alguma luz sobre o rumo atual da humanidade”, diz Horkheimer³⁷³, na década de quarenta. Portanto, dar ao indivíduo possibilidade de se recompor é a única aposta viável que dá um significado à vida e à própria teoria crítica, que sempre buscou, desde seu nascimento, um mundo mais justo. As contradições existentes não são do pensamento, mas da realidade, e como tais devem ser entendidas.

³⁷³ Horkheimer, “Sobre o conceito de filosofia”, p. 185-6.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras do autor:

HORKHEIMER, Marx. **Origens da filosofia burguesa**. Tradução Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

_____. “A presente situação da Filosofia Social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais” (1931). Tradução Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Loureiro, tomando por base a tradução feita por Daniela Falavigna da versão italiana. In: **Revista Praga: estudos marxistas**. São Paulo, Hucitec, n. 7, p.121 – 132, 1999.

_____. “Observações sobre ciência e crise” (1932). In: _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 7 – 12. (Coleção Estudos n.77).

_____. “Materialismo e Moral” (1933). In: _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 59 – 88. (Coleção Estudos n.77).

_____. “Do problema da previsão nas ciências sociais” (1933). In: _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 89 – 94. (Coleção Estudos n.77).

_____. “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934). In: _____. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 95 – 137. (Coleção Estudos n.77).

_____. **Ocaso** (1934). Tradução José M. Ortega. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986. [Sob o pseudônimo de Heinrich Regius].

_____. “Egoísmo y Movimiento Liberador” (1936). In: _____. **Teoria Crítica**. Tradução Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 151 – 222.

_____. “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937). In: _____. **Textos escolhidos**. Tradução Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 117 - 154. (Coleção os Pensadores).

HORKHEIMER, Max; MARCUSE, Herbert. “Filosofia e teoria crítica” (1937). In: _____. **Textos escolhidos**. Tradução Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 155 - 161. (Coleção os Pensadores)

HORKHEIMER, Max. “The end of reason” (1941). In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike. **The essencial Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1982, p. 26 -48.

_____. „El Estado autoritario“ (1942) . In: _____. **Sociedad em Transición:** estúdios de filosofia social. Tradução Joan Godo Costa. Barcelona: Ediciones Peninsola, 1976, p. 97 - 123.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento** (1947). Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão** (1947). Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. “Meios e fins” (1947). In: _____. **Eclipse da razão.** Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 13-64.

_____. “Panacéias em conflito” (1947). In: _____. **Eclipse da razão.** Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 65 – 96.

_____. “Ascensão e declínio do indivíduo” (1947). In: _____. **Eclipse da razão.** Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 131 – 162.

_____. “Sobre o conceito de filosofia” (1947). In: _____. **Eclipse da razão.** Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 163 – 187.

HORKHEIMER, Max; ADORNO Theodor (org). **Temas básicos da sociologia** (1956). Tradução Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Ed. USP, 1973.

HORKHEIMER, Max. “La teoria crítica, ayer y hoy” (1970). In: _____. **Sociedad em transición:** estudios de filosofía social. Tradução Joan Godo Costa. Barcelona: Ediciones Península, 1976, p. 55 - 70.

_____. “Prólogo” (1971). In: **Imaginação Dialética.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Apuntes:** 1950 – 1969 (1974). Tradução León Mames. Venezuela: Monte Avila Editores, 1976.

_____. Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft In: **Gesellschaft im Übergang.** Tradução Mauricio Garcia Chiarello. Fischer, Frankfurt, 1981, p. 144-151.

Obras complementares:

ALBINATI, Ana Selva C. B. **As determinações da moralidade na obra de Karl Marx.** 2007. 274f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

APOLINÁRIO, José Antonio F. “A Práxis no Pensamento Utópico de Ernst Bloch” In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 13, 2/2008, p. 43-56. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp13/apolinario.pdf>> Acesso em 24 jun. 2011.

ARON, Raymond. **O marxismo de Marx.** 2º ed. Tradução Jorge Bastos. São Paulo: ARX, 2005.

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. Tradução Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991. (Série Fundamentos n. 76).

ASSOUN, Paul-Laurent; RAULET Gérard. **Marxismo e Teoria Crítica**. Tradução Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Zaahar Editores, 1981.

AVINERI, Shlomo. **O pensamento político e social de Karl Marx**. Tradução Agostinho Leite de Almeida. Portugal: Coimbra 1978.

BENHABIB, Seyla. “A crítica da razão instrumental”. Tradução Vera Ribeiro. In: ŽIŽEK, Slavoj (org). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 71 – 96.

BENHABIB, S.; Bonss, W. e McCOLE, J. (ed). **On Max Horkheimer: new perspectives**. Cambridge, London: The MIT Press, 1993.

BIORDI, D. L.; NICHOLSON, R.N. Social Isolation. In: LARSEN, P.D.; LUBKIN, I.M. **Chronic illness: impact and intervention**. 7 ed. Ontário: Ed. Jones and Bartlett Published, 2009. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=3MHK5cjX3Q4C&printsec=frontcover&dq=> Acesso em 03 abr. 2011.

BOTO, Carlota. **Diálogo, amizade e ética no mundo antigo: algumas anotações**. Disponível em: <http://www.paideuma.net/carlota2005.htm>. Acesso em 06 mar. 2011.

BOTTOMORE T.B; RUBEL, M. **Sociologia e Filosofia Social de Karl Marx: textos escolhidos**. Tradução Geir Campos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. (Biblioteca de Ciências Sociais).

CARDOSO, Luís Antônio. “O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambigüidade e a dualidade” In: **Teoria & Sociedade**, v.1, n.16, p. 256-275, jan-jun, 2008.

CHIARELLO, Maurício G. **Das lágrimas das coisas: um estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer**. Capinas:Unicamp; São Paulo: Fapesp, 2001.

CHIARELLO, Maurício; CALDANA, Regina H.L. “O perverso fim de uma ilusão: Max Horkheimer e a terapêutica psicanalítica” In: **Pulsional Revista de psicanálise**. São Paulo. n. 176, Ano XVI, p. 10 – 24, dez 2003. Disponível em: <http://www.pulsional.com.br>. Acesso em 03 abr. 2011.

CROCHICK, José Leon. “A personalidade narcisista segundo a escola de Frankfurt e a ideologia da racionalidade tecnológica” In: **Revista Psicologia USP**. São Paulo, v. 2, n.1, p. 141 – 194, 1990,.

_____. “A resistência e o conformismo da mônada psicológica” In: **Revista psicologia & Sociedade – ABRAPSO**. Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 18 – 33, jul/dez 2001.

_____. “T. W. Adorno e a psicologia social” In: **Revista psicologia & Sociedade – ABRAPSO**. Florianópolis, v. 2, n. 20, p. 297 – 305, jul/dez 2008.

_____. “Teoria crítica da sociedade e estudos sobre o preconceito” In: **Revista psicologia política**. Disponível em <bibliotecasocialvirtual.wordpress.com/.../crochik-teoria-critica-da-sociedade-e -estudos-sobre-o-preconceito, p. 67-99> Acesso em 23 jun. 2011.

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. Tradução Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

DUARTE DE LIMA, Cintia. **Sobre o conceito de sacrifício na Dialética do Esclarecimento**. 1992. 176f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

DUBIEL, D. Theory and Politics. apud PUZONE, W. F. **Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Marx Horkheimer**. 2008. 198f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. (Coleção L&PM Pocket, v. 849).

_____. **O mal-estar na cultura**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010. (Coleção L&PM Pocket, v. 850).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamim” In: **Revista Perspectivas**, São Paulo, n. 16, p.67 – 86, 1993.

_____. “Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica” In: **Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO**. Florianópolis, v.13, n. 2, p. 49 – 57, jul/dez 2001.

_____. “Do conceito de razão em Adorno” In: _____. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GALBRAITH, John K. **The New Industrial State**. New York: New American Library. 1971.

GIANNOTTI, José Arthur. **Origens da dialética do trabalho: Estudo sobre a lógica do jovem Marx**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

HELLER, Agnes. **O homem do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HONNETH, Axel. “Teoria Crítica” In: GIDDENS A.; Turner, J. (org). **Teoria Social Hoje**. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

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

KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

LARA DE MORAES, Alexandre. **Indivíduo e resistência**: sobre a anulação da individualidade e a possibilidade de resistência do indivíduo em Adorno e Horkheimer. 2004. 115f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Conhecimento e Razão Instrumental” In: **Revista Psicologia USP**. São Paulo, v.8, n. 1, p. 11-31,1997.

_____. “O vazio do pensamento” In: NOVAES, Adauto (org). **Programa Vida, Vício e Virtude**. Realização Casa do Saber, Casa Fiat de Cultura e Artepensamento, p. 11-12.

LOHMANN, Georg. “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s Eclipse of Reason” In: Benhabib, S.; Bonss, W. e McCole, J. (ed). **On Max Horkheimer: new perspectives**. Cambridge, London: The MIT Press, 1993, p. 387–412.

MAYO, Henry. **Introdução à teoria marxista**. Tradução Equipe da Livraria Freitas Bastos. São Paulo; Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1966.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**: e outros textos escolhidos. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 9 – 54. (Coleção os Pensadores). (MEF1)

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. (MEF2)

_____. **Teses contra Feuerbach**. Tradução José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 57-59. (Coleção os Pensadores).

MARX, Karl e ENGELS, Freidrich. **A ideologia alemã**. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1984.

_____. **A Sagrada Família**. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MICELI, Sérgio. “Alienação nos Manuscritos de 1844” In: **Revista Administração de Empresas**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 13, p. 95 – 98, abr/jun, 1973.

MORUS, Thomas. **Utopia**. Edição especial para distribuição gratuita pela Internet, através da Virtualbooks, com autorização de Nélon Jahr Garcia. Disponível em: <http://www.4shared.com/get/u-MH_2PR/Utopia_Thomas_Morus.html> Acesso em 02 abr. 2011.

MUSIL, Robert, **O homem sem qualidades**. Tradução Dr. Mário Braga. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d. (Coleção dois mundos).

MUSSE, Ricardo. **De socialismo científico a teoria crítica**. 1997. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

_____. “Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?” In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria D.L. **Lukács: um galileu no século XX**. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 1996.

_____. “Kautsky e a Revolução de 1905” In: **Revista Crítica Marxista**. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/critica21-A-musse.pdf>> Acesso em 29 dez. 2010.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A genealogia da moral**. Tradução A. A. Rocha. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.

NOBRE, Marcos. “Introdução” In: _____. **Curso Livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 9–20.

_____. “Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio” In: _____. **Curso Livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 35 – 52.

ORTIZ, Renato. “A Escola de Frankfurt e a questão da cultura” In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.1, n. 1, p. 43-65, jun-1986.

POLLOCK, Friedrich. “State Capitalism: its possibilities and limitations” In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike. **The essential Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1982, p. 71 – 94.

POSTONE, M; BRICK, B. “Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism” In: **Theory and Society**, v. 11. N. 5, sep., 1982, p. 617-658.

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

RANIERI, Jesus. **Alienação e estranhamento: a atualidade de Marx na crítica contemporânea do capital**. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/if/marx/documentos/22/Alienacao%20e%20estranhamento....pdf>> Acesso em 6 mar. 2011.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “A cultura ou a sublime guerra entre Amor e Morte” In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: LPM, 2010, p.21 – 38. (Coleção L&PM Pocket, v. 850).

_____. “Mal estar na cultura: corpo e animalidade em Kafka, Freud e Coetzee” **Evento da UFRGS**. Módulo 2. p. 01 – 17. Disponível em <<http://www.difusaocultural.ufrgs.br>>

/adminmalestar/documentos/arquivo/MarcioSeligmannSilva.pdf> Acesso em 6 mar. 2011.

SLATER, Phil. **Origem e significado da Escola de Frankfurt**. Tradução Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

SOBRAL, Fábio Maia. **A concepção circular de homem em Marx**; um estudo a partir dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. São Paulo: Editora Najosa, 2005.

THERBORN, Göran. “A Escola de Frankfurt: contribuição à Teoria Crítica”. Tradução de Antonio Roberto Bertelli. In: **Revista Novos Rumos**, n. 39, ano 18, p. 1-22, 2003.

TÜRCKE, Christoph. “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa” In: ZUIN, A et all (org). **Ensaio frankfurtianos**. São Paulo: Cortez, 2004, p. 41-59.

VALVERDE, Antônio J. R. **Ideal de homem do Renascimento**. São Paulo: EAESP/FGV/NPP. Relatório de Pesquisa nº 04/2000. Disponível em: <<http://eaesp.fgvsp.br/node/544>> Acesso em 25 jun 2011.

VERNANT, Jean Pierre. “A morte heróica entre os gregos”. Tradução Renata Cardoso Belebony e Revisão de Pedro Paulo Funari. In: **Textos didáticos: repensando o mundo antigo**. IFCH/Unicamp. n. 47, p. 73-86, fev. 2005.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução Lilyane Deroche-Gurgel. 2.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

Dicionários/Enciclopédias:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BOTTOMORE, Tom. (Ed.) **Dicionário do Pensamento Marxista**. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

Encyclopedie Philosophique Universelle. **Les Notions Philosophiques**. V. II, Tome 2. Paris: Presses Universitaires de France.

RITTER, Joachim. **The Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)**. Basil: Schwabe, 1972, v.2.