

DIVINO JOSE' DA SILVA

Inoc. 604/95 Ed

12/03/00

Filosofia, Ética e Educação
no
Pensamento de Horkheimer

Universidade Estadual Paulista
Marília - 1999



DIVINO JOSÉ DA SILVA

FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE
HORKHEIMER

FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE
HORKHEIMER

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do título de Doutor em Educação
(área: Educação e Filosofia) oferecido pelo
Curso de Pós-Graduação em Educação da
Universidade Estadual Paulista - Campus
de Marília, sob a orientação do Prof. Dr.
Cristiano A. G. Di Giorgi



1410001073



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Marília - 1999

1999



DIVINO JOSÉ DA SILVA

AGRADECIMENTOS



Nº cham. 370
2222
Nº Tombo 1.078
Aquisição 5
Preço 2,00
Data 1/1/99
Proced. Auta

Aos professores Dr. Bruno Pucci e Dr. Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória, pelas contribuições na qualificação;

Ao professor Dr. Cristiano A. G. Di Giorgi, por ter aceitado me orientar;

Ao professor Dr. Pedro Angelo Pagni, pelo apoio, pelas sugestões e pela amizade;

Ao professor Dr. Newton Ramos de Oliveira;

FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE HORKHEIMER

Aos professores suplentes Dr. Antônio Zuan, Drª. Gislene Aparecida dos Santos e Drª. Maria Suzana de Stefano Menin;

A amiga Neucl, que, com o seu bom humor, tornou o fim deste trabalho mais leve;

A Sônia, minha companheira, pela paciência, pelo estímulo e presença constantes;

Ao CNPq, pelos dois anos de apoio financeiro.

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação (área: Educação e Filosofia) oferecido pelo Curso de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista – Campus de Marília, sob a orientação do Prof. Dr. Cristiano A. G. Di Giorgi



1410001078



Marília
1999

2. 1078

AGRADECIMENTOS

RESUMO

Aos professores Dr. Bruno Pucci e Dr. Luiz Antônio Calmon Nabuco Lastória, pelas contribuições na qualificação;

Ao professor Dr. Cristiano A. G. Di Giorgi, por ter aceitado me orientar;

Ao professor Dr. Pedro Angelo Pagni, pelo apoio, pelas sugestões e pela amizade;

Ao professor Dr. Newton Ramos de Oliveira;

Aos professores suplentes Dr. Antônio Álvaro Soares Zuin, Dr^a. Gislene Aparecida dos Santos e Dr^a. Maria Suzana de Stefano Menin;

À amiga Neuci, que, com o seu bom humor, tornou o fim deste trabalho mais leve;

À Sônia, minha companheira, pela paciência, pelo estímulo e presença constantes;

Ao CNPq, pelos dois anos de apoio financeiro,

Muito obrigado.



RESUMO

Introdução 6

Esta tese tem como objeto a crítica de Horkheimer à racionalidade instrumental e os elementos decorrentes desta crítica, para se pensar uma educação para a sensibilidade que se contraponha à apatia, à frieza e à crueldade que, em grande medida, caracterizam o comportamento dos indivíduos na sociedade contemporânea. Para isso foi analisado, a partir de Horkheimer, o sentido da crise ética em nossa sociedade regida pela lógica do mercado, onde se constatou que os valores morais construídos ao longo do processo civilizatório já não podem mais determinar as ações dos indivíduos. Neste contexto, os ideais de liberdade e felicidade, enquanto direito de todos, foram desprezados, e os princípios éticos desmobilizados e tratados como ideais piedosos, exercendo pouco ou quase nenhum efeito sobre a vida dos indivíduos. Diante destas constatações buscou-se pensar, a partir da filosofia de Horkheimer, a relação entre ética e educação. A educação compreendida enquanto processo formativo amplo deveria possibilitar aos indivíduos o acesso à "experiência" dos valores morais num mundo em que a esfera dos valores, portanto da cultura, foi submetida pela racionalidade técnica aos interesses da produção.

Considerações Finais 158

Referências Bibliográficas 163

SUMÁRIO

Introdução	6
Capítulo 1 <i>A Racionalidade Moderna e a Instrumentalização da razão:</i> <i>Da Perda de Sentido à Perda de Liberdade.....</i>	17
Capítulo 2 <i>Iluminismo, Insensibilidade e Compaixão</i>	36
Capítulo 3 <i>Horkheimer e a Releitura do Materialismo</i>	74
Capítulo 4 <i>Sobre o Conceito de Filosofia em Horkheimer</i>	106
Capítulo 5 <i>Ética e a Educação para a Sensibilidade em Horkheimer</i>	124
<i>Considerações Finais</i>	158
<i>Referências Bibliográficas</i>	163

INTRODUÇÃO

As esperanças da espécie humana parecem hoje distantes de serem realizadas do que mesmo nas épocas ainda tateantes em que primeiro foram formuladas pelos humanistas. Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser seu próprio objetivo: a idéia de homem.

O trecho acima é parte do prefácio que Horkheimer escreve ao seu livro *Eclipse da Razão*, em 1946, sob os efeitos do que havia sido a Segunda Guerra Mundial e os horrores de Auschwitz. O que de imediato salta à vista nesta epígrafe é a constatação de que o projeto da razão iluminista que embalou por vários séculos os sonhos da filosofia e da ciência em livrar o homem do medo da morte, da destruição e do sofrimento, teria conduzido a um processo de desumanização. Horkheimer admite que, se por um lado houve a expansão do conhecimento científico que permitiu ampliar o domínio técnico sobre a natureza, por outro lado a tentativa de estender esse domínio às várias instâncias do vivido produziu uma “totalidade” que tudo “administra”. No âmbito da “sociedade administrada” por essa totalidade, a autonomia dos indivíduos e a capacidade dos mesmos em opor resistência aos mecanismos da dominação, mediante o uso independente dos seus juízos, se encontrariam reduzidas.

Na realidade, esse argumento de Horkheimer, que será amplamente discutido em seu livro *Eclipse da Razão*, dá atualidade a um tema clássico na História da Filosofia e Filosofia da Educação que trata da relação entre particular e universal, singularidade e totalidade, indivíduo e totalidade social, nos colocando, portanto, no campo da discussão moral ao mesmo tempo em que nos remete ao estreito vínculo entre educação e moral.

Horkheimer, na companhia de Adorno, vai identificar na modernidade, particularmente no programa cartesiano do domínio da razão sobre os sentidos, os elementos que conduziriam os indivíduos à “feliz apatia” e à “frieza burguesa”, cujo modelo seria o sujeito moral kantiano. Horkheimer e Adorno descrevem as consequências do pensamento iluminista a partir das novelas sadeanas, as quais funcionam como uma espécie de crônica sobre o que teria acontecido com as pretensões da moral iluminista, que expulsou do campo da ação os sentimentos, os instintos e a paixão, culminando no “dever da feliz apatia” eleita em nossos dias como a virtude moral por excelência.

Esse processo de formalização da razão, representado pelo comportamento dos personagens de Sade, onde a dominação adquire um fim em si mesma, acabou encontrando mecanismos objetivos que irão sustentá-lo, identificado nos interesses postos pelas relações de mercado no “capitalismo tardio”¹ e garantidos pela “sociedade administrada”², os quais orientam o sentido ético dos processos formativos e educacionais.

¹ Adorno utiliza a expressão *capitalismo tardio* em detrimento da expressão *sociedade industrial*, ao tratar das profundas mudanças econômicas e sociais ocorridas nos países capitalistas centrais, identificados com o *Welfare State*. No contexto da Sociedade do Bem-Estar, Adorno e Horkheimer põem em dúvida a possibilidade da construção de uma sociedade cuja meta fosse a emancipação dos indivíduos. No texto *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial*, Adorno aponta, a partir de uma releitura de Marx, para uma nova realidade no âmbito do capitalismo. Primeiramente ele trata da dificuldade em se pensar numa consciência proletária nos moldes postulados por Marx, pois no contexto do *Welfare State* o proletariado se viu integrado aos interesses do capitalismo, embora nota Adorno que isso não refutaria a existência de classes na sociedade capitalista. Segundo Adorno, nesta nova fase do capitalismo, diferentemente do período da Revolução Industrial, a dominação ocorre de forma anônima, tornando real a fórmula nietzschiana: “nenhum pastor e um rebanho”. Diz o frankfurtiano: “... a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente sobre os homens. A tão deplorada falta de maturidade das massas é apenas o reflexo do fato de que os homens continuam não sendo senhores autônomos de sua vida; tal como no mito sua vida lhes ocorre como destino” (Adorno, 1986a, p. 67). De maneira resumida podemos dizer que, para Adorno, no *capitalismo tardio*, a dominação atinge o espírito e a opinião pública em que a luta de classes, os conflitos sociais aparecem neutralizados, e os sujeitos estão cada vez mais integrados, confirmando, portanto, a existência de uma *sociedade administrada*. Nesta sociedade há o predomínio da indústria cultural e da técnica que dominam todas as dimensões da vida e dirigem as necessidades dos indivíduos em função do mercado. A conclusão de Adorno é a de que a expectativa de Marx, segundo a qual as forças produtivas romperiam as relações de produção, não se confirmou. O que se verifica é a preponderância das relações de produção sobre as forças produtivas (cf. Adorno, 1986a, pp. 63-71).

² Adorno, Horkheimer e Marcuse se utilizam do termo “sociedade administrada” e de seu correspondente “mundo administrado”, ao tratarem dos novos processos de dominação instaurados com o chamado “capitalismo tardio”, baseado não mais na força e na violência física, mas na opressão anônima exercida no âmbito da subjetividade. Marcuse, em *Ideologia da Sociedade Industrial* (1964), toma o capitalismo americano como modelo da sociedade industrial avançada – “Sociedade Administrada” – onde “o aparato produtivo tende a tornar-se totalitário no quanto determina não apenas as oscilações, habilidades e aspirações individuais. Oblitera, assim, a oposição entre existência privada e pública, entre necessidades individuais e sociais. A tecnologia serve para instituir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle social e coesão social”. Na sequência, afirma Marcuse que a ideologia da sociedade industrial molda “o universo da palavra e da ação, a cultura intelectual e material”. Nesse ambiente em que há o predomínio da tecnologia, continua o autor, “a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas” (Marcuse, 1967, pp. 18-19). Adorno e Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento* (1947), texto anterior ao de Marcuse, analisam “o processo de transição para o “mundo

Daí decorreria a crise desses processos formativos que, submetidos à dinâmica da melhor performance produtiva, inviabilizam a possibilidade dos indivíduos realizarem experiências formativas. Neste contexto, os processos educacionais e formativos se vêem dissolvidos nas exigências imediatas da apropriação de instrumentos e técnicas recomendados para uma maior eficiência e produtividade, obliterando, portanto, a interação com a cultura organizada ao longo da tradição, indispensável ao processo da autoformação. Aqui, vale ressaltar, não se trata de uma mera reedição do passado, mas da necessidade de estudá-lo, e, se necessário, reintegrá-lo ao presente, mediante a reformulação de questões há muito postas à humanidade.

A crítica frankfurtiana ao caráter instrumental da razão e aos desatinos por ela produzidos na sociedade atual nos conduz à identificação de um dilema ético descrito de várias maneiras por autores contemporâneos. Isso tem significado reconhecer que os valores morais construídos ao longo da tradição já não têm mais força para determinar as ações dos indivíduos. Ou, o que é mais dramático, estamos situados no bojo de uma crise ética, pois além da impossibilidade dos valores éticos determinarem nossas vidas, não conseguimos propor novos ideais que, de alguma maneira, se articulem à tradição. Mesmo que esses ideais ainda sejam apregoados como “objetivos e fins”, dirá Horkheimer (1976a, p.31) “...não há mais uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva”. Diante disso, garantir os mínimos direitos individuais tornou-se uma tarefa quase impossível, pois os “interesses privados” foram postos acima dos “interesses gerais”. Vivemos assim a reedição do lema hobbesiano do “homem lobo do homem”, que

administrado”. Fazem isto evidenciando de que maneira o “esclarecimento” transmutou-se em conhecimento técnico-científico que, ao invés de conduzir os indivíduos à emancipação, acabou submetendo-os à dominação, e a razão foi transformada em mero instrumento para o cálculo. Ainda nessa mesma obra, os autores ao tratarem da produção cultural a define como “indústria cultural”, onde o potencial emancipador inerente à obra de arte foi substituído pelos interesses do mercado, que “confere a tudo um ar de semelhança”. Neste contexto, segundo os dois frankfurtianos: “o individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo... . A pseudo individualidade é o pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade” (Adorno & Horkheimer, 1985, pp. 144-45). O termo “sociedade administrada” ou “mundo administrado” congrega em torno de si fatores econômicos, culturais e sociais, os quais conduziram, de modo planejado ou automático, ao monopólio da consciência e opinião dos indivíduos, impondo sérios obstáculos à capacidade dos mesmos em imaginar um mundo diferente daquele no qual estão inseridos. Essa temática é vastamente desenvolvida por Adorno e Horkheimer em suas obras escritas, a partir da década de 1940. Além da obra *Dialética do Esclarecimento*, ver também *Eclipse da Razão*, de autoria de Horkheimer, o capítulo intitulado “Ascensão e declínio do indivíduo”. Neste livro, assim como no *Dialética do Esclarecimento*, há uma influência das análises desenvolvidas por Weber, sobre a racionalidade que impregna os sistemas administrativos na sociedade capitalista avançada, em que os interesses dos indivíduos são submetidos à lógica da organização burocrática. Para Adorno e Horkheimer, o conceito de racionalidade formal desenvolvido por Weber para explicar o funcionamento da empresa capitalista, *mutatis mutandis*, pode ser estendido aos processos econômicos, sociais, políticos e culturais da sociedade contemporânea.

ganhou atualmente com a mídia ares espetaculares onde a vida, a dor e o sofrimento do outro são banalizados e consumidos como produtos no supermercado. Os ideais de liberdade e felicidade, enquanto direito de todos, são desprezados e os princípios éticos são desmobilizados e tratados como ideais piedosos ou, no máximo, como conselhos edificantes. O que prevalece diante dos valores tradicionais é a “ideologia do bem-estar”, compreendida em nossos dias como o mais legítimo produto da indústria cultural, que exerce o domínio sobre os mais íntimos desejos dos indivíduos.

A crise ética é facilmente constatada na sociedade regida pelos interesses da indústria cultural que desobriga os indivíduos de fazerem escolhas e de se responsabilizarem por seus atos; portanto, de se tornarem sujeitos morais. Aquilo que em outros tempos nos colocaria diante de um problema ético é resolvido e justificado, hoje, em nome do sucesso, critério último para se definir o que é ético. O ético, aqui, é definido a partir daquilo que a maioria concebe como bom e desejável.

O sucesso tem como sua grande promotora a publicidade, por meio da qual ele é construído e divulgado como sintoma de auto-realização, e sua linguagem como instrumento privilegiado na condução dos debates culturais. O que prevalece nesse mundo da publicidade não é a divulgação de valores e virtudes, mas a insistência em que se deve garantir o sucesso a todo custo, como único caminho que conduz à felicidade. Conforme Costa (1994, p. 46):

O espaço publicitário considera irrelevante as tradicionais divisões entre fatos e valores, público e privado. O virtuoso e o vicioso; o banal e o extraordinário; o sublime e o monstruoso; o simulacro e a realidade; o caricato e o autêntico, tudo é nivelado, no noticiário, pelo sucesso de vendas. Não se pede mais ao indivíduo que ‘excelencie’, pede-se que ‘apareça’, que ‘se mantenha em cartaz’. Não se pede mais que pense em qual é a melhor escolha moral para ele e para o outro, pede-se que calcule qual a melhor tática para ser ‘bem-sucedido’. A dignidade do sujeito moral perdeu sua função de fundamento da ética.

O que se observa, portanto, é a dissolução do sujeito nas regras impostas pela *moral do consumo*, em que a identidade pessoal é criada a partir do acesso a produtos divulgados pelo mercado como modelo seguro de individualização. Os limites desse modelo revela-se de imediato, pois o sentimento de identidade construído a partir do consumo de produtos elimina a autonomia dos indivíduos. Se antes éramos pensados como

indivíduos que podiam ser felizes ou infelizes, justos ou injustos, hoje somos classificados como úteis ou inúteis, produtivos ou improdutivos, por um mercado que transformou tudo em objeto de troca, inclusive o seu próprio artífice – o homem.

Observadas essas constatações, podemos retornar ao diagnóstico feito por Horkheimer e Adorno, no *Dialética do Esclarecimento*, segundo o qual a racionalidade produtivista do “capitalismo tardio” teria conduzido os indivíduos à “apatia” e à “frieza”, pois ao abrímos mão da idéia de sujeito moral e nos rendermos às “identidades parcializadas” produzidas pelo mercado, estaríamos mesmo pouco interessados com o que pudesse acontecer ao *outro*. Especialmente se esse *outro* não é alguém como nós; não pertence à nossa classe, grupo ou etnia; não possui as mesmas crenças morais que nós. Quando isso acontece, estamos a um passo de simpatizarmos com a prática de atos cruéis contra aqueles que consideramos diferentes de nós. Assim, atos como atear fogo em indigentes; o espancamento de menores de rua; a prostituição de menores; a discriminação de negros, homossexuais e mulheres, e tantos outros fatos alardeados com *frisson* pela mídia, parecem despertar nos indivíduos mais o gozo com a crueldade do que propriamente o sentimento de tolerância para com o diferente e o sentimento de solidariedade para com o sofrimento e dor do outro. Isso se deve, sobretudo, à abordagem mercantilista que a mídia dá aos fatos, em que a vida, a tragédia, o horror e o sofrimento humanos são banalizados, ao serem apresentados como mais um produto para o consumo. A isso Horkheimer e Adorno chamou de “estilização da barbárie”. Situações como essas só nos revelariam, segundo Adorno (1995b, p. 134), a nossa “incapacidade para a identificação” com o outro, o que tornaria possível a adesão dos indivíduos a práticas cruéis como aquelas ocorridas em Auschwitz. Caso estas condições persistam, alerta o autor, Auschwitz pode se repetir.

É a partir dessa breve descrição da crise ética vivida hoje que o pensamento de Horkheimer ganha atualidade e nos permite estabelecer o vínculo entre filosofia e educação. O vínculo, nesse caso, se dá pela relação entre ética e educação. Ou seja, a educação compreendida de maneira ampla deveria ajudar no processo de restabelecimento do sujeito moral. A educação, do modo como Horkheimer a compreende, deveria conduzir os indivíduos à “amplitude de experiência”, num mundo em que a esfera dos valores, portanto da cultura, foi submetida pela racionalidade técnica aos interesses da produção. A questão que Horkheimer nos coloca e com a qual nos ocupamos nessa tese é a de que, sem o acesso aos princípios ideais, não seria possível criticarmos “prático-teoricamente o real”. Conforme afirma Costa (1994, p. 76), referindo-se à articulação entre ética e cultura no

pensamento frankfurtiano: “A cultura ... é a morada da ética; nela habitam nossas mais elevadas aspirações morais”.

Um outro ponto que certamente confere atualidade ao pensamento horkheimiano, e que de certa maneira aparece aqui como pano de fundo, trata dos aspectos assumidos pela “sociedade administrada” na era da globalização que, como afirma Giacóia (1999a, p. 01), “opera metódica e sistematicamente a liquidação do indivíduo e de toda singularidade, por meio de sua integração sem resíduos na anônima generalidade dos grupos coletivos de interesses e nas categorias sociais de identificação”. Do ponto de vista da educação, temos nos deparado, cada vez mais, com a exigência de que os processos educacionais devem se adequar às imposições do mercado. Portanto, a educação pensada enquanto um processo formativo que possibilitaria o indivíduo estabelecer uma experiência profunda com a cultura, tende a ficar reduzida ao desenvolvimento de técnicas, esquemas de ação e estratégias que possam tornar os indivíduos mais aptos para disputar uma vaga no tão concorrido mercado de trabalho.

É a partir dessa relação entre ética e cultura, compreendida no contexto do “capitalismo tardio”, onde os conflitos entre forças produtivas e relações de produção se viram neutralizados, que buscamos ao longo desse trabalho explicitar de que maneira Horkheimer articula internamente à sua filosofia, ética e educação. Essa relação entre ética e educação não se refere apenas à formação da consciência a partir de princípios e normas ideais internalizados subjetivamente, mas seria pensada a partir da experiência objetiva no contexto das relações sociais. Aqui, segundo Maar (1995, p. 16): “Da questão colocada por Kant – ‘o que devo fazer’ – se transitaria agora à questão do objeto – a sociedade produzida e reproduzida nos termos do trabalho social – que se ‘apresenta’ enquanto experiência em que se articulam objetividade e subjetividade.” Vale também, nesse caso, aquela recomendação de Horkheimer (1976b, p. 62), expressa numa frase retirada do Antigo Testamento: “não debes fazer para si nenhuma imagem de Deus”. Com isso ele quer nos alertar que não podemos pronunciar a última palavra sobre a realidade ou dizer o que é o “Bem Absoluto”, mas podemos assinalar o que é o mal. A questão do “dever ser” ou do imperativo moral, vista a partir desse conselho de Horkheimer, adquire um sentido histórico, no âmbito do qual ética e educação se articulam em função da práxis. É por esta via que o tema da educação, aparentemente periférico na filosofia de Horkheimer, passa a ganhar destaque. A educação tomada em sentido amplo funcionaria como o espaço da mediação e de acesso à “experiência” dos valores morais.

Para o desenvolvimento desta tese optamos por trabalhar com parte dos textos de Horkheimer situados entre meados da década de 1940 e final da década de 1960. Essa opção se justifica por dois motivos: primeiro, por se tratar do período em que o autor, sobretudo no livro *Eclipse da Razão*, faz uma crítica à racionalidade instrumental, apontando para a crise da razão na modernidade, donde decorreria a crise ética da nossa sociedade; segundo, por ser o período em que o autor, passada a maré pessimista do *Eclipse da Razão* e *Dialética do Esclarecimento*, escreve uma série de artigos onde a temática educacional está muito presente, em que há, nitidamente, uma preocupação com a intervenção. Para Horkheimer e Adorno, vale lembrar, a teoria é uma forma de ação. As questões que o autor sempre se põe, mais em tom de desafio do que qualquer outra coisa, são as seguintes: como educar contra a barbárie em um mundo em que ela predomina? Como evitar a identificação dos indivíduos com a prática da crueldade? É a partir destas questões que os problemas filosóficos e educacionais vão se convergir, ganhando visibilidade no pensamento de Horkheimer. Estas duas questões poderiam ser sintetizadas numa só: como educar para a sensibilidade indivíduos profundamente marcados pela “frieza” e pela “apatia”?

Esses artigos, nos quais identificamos uma preocupação educacional, estão publicados em dois livros: *Sociológica*, em que há também artigos de Adorno; e *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, contendo apenas artigos de Horkheimer. São textos oriundos de conferências e palestras proferidas por Horkheimer, nos quais o filósofo trata, de maneira didática, de problemas educacionais a partir de questões postas pela filosofia, inclusive dissipando um pouco aquela imagem de que o pensamento frankfurtiano seria complexo e difícil. Nem por isso estes textos de Horkheimer perdem em profundidade. São sempre introduzidos a partir de longas digressões sobre questões postas pela história da filosofia. Na realidade, são textos que traduzem questões filosóficas desenvolvidas em textos acadêmicos, escritos sobretudo no período do exílio nos EUA, que ganham agora uma nova dimensão ao serem postos a serviço da discussão de temáticas educacionais.

Horkheimer é, ao lado de Adorno, Marcuse e Benjamin, um dos expoentes da Escola de Frankfurt, a qual congregou em torno de si um sem número de intelectuais com temáticas e problemas variados. Embora Horkheimer seja um autor bastante conhecido nosso e de grande relevância na consolidação da chamada Teoria Crítica, o mesmo não tem sido pesquisado, pelo menos entre nós, tanto quanto os seus companheiros. As pesquisas desenvolvidas no Brasil sobre Teoria Crítica e Educação, a maioria delas

estão centradas no pensamento de Adorno. Obviamente não vamos nos ater aqui em investigar os motivos por que Adorno é mais pesquisado que Horkheimer, mas de qualquer forma esse “esquecimento” de Horkheimer em nossas pesquisas constitui mais uma das razões pelas quais optamos por esse estudo.

As pesquisas sobre Escola de Frankfurt e Educação começaram a ser desenvolvidas no Brasil de maneira sistemática a partir da década de 1990. Talvez o pouco tempo de investigação sobre a Teoria Crítica entre nós justifique o “esquecimento” de Horkheimer. Nesse campo vale destacar aqui as pesquisas desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos, sob a coordenação do professor Bruno Pucci que, sem dúvida, têm estimulado os estudos sobre os vínculos entre Educação e Teoria Crítica no Brasil, inclusive promovendo uma interlocução bastante salutar e desejada entre as discussões da Filosofia e aquelas desenvolvidas no campo da Filosofia da Educação, quebrando aquele preconceito velado, segundo o qual os filósofos não entendem de educação e os filósofos da educação não entendem de filosofia. Essa preocupação em implementar uma maior aproximação entre as discussões da filosofia e aquelas desenvolvidas em filosofia da educação no Brasil se evidencia também nos debates promovidos pelo GT de Filosofia da Educação da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação), cujas temáticas têm se voltado para o estudo de questões educacionais a partir de autores consagrados no campo da filosofia.

No rastro dessas observações podemos dizer que esse trabalho se situa no âmbito das pesquisas em Filosofia da Educação, as quais vêm sendo desenvolvidas no Brasil nos últimos anos, e que, conforme Pagni (1998, p. 13), têm tendido a investigar o pensamento filosófico contemporâneo, buscando nele elementos para se refletir sobre problemas educacionais na atualidade³. Nestas novas abordagens das pesquisas em

³ Nesta ocasião, Pagni nos chama a atenção para as produções em Filosofia da Educação que viriam confirmar uma nova tendência das pesquisas na área. Ele faz isto listando alguns dos trabalhos mais importantes em Filosofia da Educação, os quais matizariam esta nova tendência. Dentre esses trabalhos se destacaria uma série de artigos e livros que enfocam temas educacionais no pensamento de filósofos contemporâneos como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Michel Foucault, Richard Rorty e Jürgen Habermas, em que se busca “refletir sobre os limites da educação e da pedagogia atuais a partir desses autores”. Dentre os artigos e livros, ele destaca a coletânea de artigos organizada por Bruno Pucci, no livro *Teoria Crítica e Educação*, publicado em 1995. Destacaria também, aqui, o livro *A Educação Danificada: Contribuições à Teoria Crítica da Educação*, organizado por Bruno Pucci, Antônio Álvaro Zuin e Newton Ramos-de-Oliveira, em 1998. Pagni nos chama a atenção, ainda, para o número especial da revista *Contemporaneidade e Educação: atualidade da Escola de Frankfurt* (1996) e para os dois números da revista *Filosofia, Sociedade e Educação* (1997, 1998), em que podemos encontrar uma série de artigos e traduções sobre autores como Foucault, Adorno, Rorty e Habermas. Nestas pesquisas, como bem lembra Pagni, destacam-se não somente livros e artigos de pesquisadores na área de Filosofia da Educação, já bastante conhecidos nossos, tais como: Antônio Joaquim Severino, Paulo Ghiraldelli Júnior, Bruno Pucci, Nadjia Hermann Prestes, Silvio Galo, mas também artigos e livros produzidos por pesquisadores em história

Filosofia da Educação, se observaria, segundo o autor, uma tendência em se aproximar das temáticas e problemas próprios à filosofia contemporânea e à história da filosofia. Diferenciando-se, portanto, daquilo que teria sido as pesquisas na área em décadas anteriores, marcadas pelas discussões em torno de uma filosofia da educação de inspiração marxista, desenvolvidas sobretudo por Saviani. Afirma Pagni (1998, p. 13):

Tal enfoque retoma a relação entre educação e sociedade, não para destacar unicamente os seus vínculos políticos e ideológicos, mas, submetendo-as às questões propostas pela filosofia e teoria social contemporâneas e por temas ou problemas epistemológicos, políticos a serem enfrentados pela pedagogia e pela educação existentes no mundo contemporâneo.

Quanto à proposta de encadeamento desse trabalho, o mesmo encontra-se dividido em cinco capítulos. No primeiro capítulo, sob o título: "*A racionalidade moderna e a instrumentalização da razão: da perda de sentido à perda de liberdade*", nos propusemos a apresentar a crítica que Horkheimer tece à racionalidade instrumental, a partir da leitura de Weber e de Lukács. Para o desenvolvimento desse capítulo, utilizamos sobretudo a interpretação de Habermas sobre a leitura que Horkheimer faz dos autores mencionados. Tivemos como preocupação explicitar que, para Horkheimer, estaríamos situados num impasse ético, pois a dominação instaurada com a racionalidade contemporânea não permitiria aos indivíduos o exercício da autonomia. Na realidade, Horkheimer faz sérias objeções às noções de sujeito e subjetividade postos pela modernidade, que com os novos processos econômicos desencadeados pelo "capitalismo tardio" teria redundado na "administração da sociedade", donde decorreria o fim do sujeito.

No segundo capítulo, sob o título: "*Iluminismo, insensibilidade e compaixão*", o nosso intento foi explicitar o significado da tese da coisificação, mencionada no capítulo anterior, e seus desdobramentos do ponto de vista ético. Fizemos isto a partir da leitura do livro "Dialética do Esclarecimento", buscando expor de que maneira os autores pensam a relação mito e esclarecimento e a constituição do sujeito, ao

da filosofia e filosofia política, sobre autores contemporâneos, como Wolfgang Leo Maar, Jeane Marie Gagnebin, Olgária Matos, Willi Bolle, Renato Janine Ribeiro. Sem dúvida, conforme nota Pagni, esses dois conjuntos de artigos e autores deram, de fato, uma contribuição importantíssima para a "discussão de temas, problemas e conceitos comuns na história do pensamento à Filosofia e à Pedagogia ..." (Pagni, 1998, pp. 13-14).

longo do processo civilizatório. Nesse capítulo, depois de certificarmos, a partir dos autores, que o esclarecimento já estava presente no mito, passamos a elucidar os paradoxos da moral iluminista, os quais teriam revelado a presença, no âmbito da própria razão, dos elementos da insensibilidade que conduziriam na modernidade à “frieza burguesa” e à “feliz apatia”, as quais dão passagem à violência e à crueldade em nossa sociedade.

No terceiro capítulo, cujo título é: *“Horkheimer e a releitura do materialismo”*, intentamos apresentar a noção de sujeito na modernidade, a partir da interpretação que Heidegger nos dá da filosofia cartesiana. Feita esta descrição do sujeito moderno, apresentamos em seguida a crítica que Horkheimer tece à metafísica e ao empirismo, mediante uma releitura do materialismo. Nesse capítulo, insistimos em evidenciar que a preocupação ética na filosofia de Horkheimer tem como característica uma volta para o sofrimento e dor do indivíduo singular, sob pena de compactuarmos com as injustiças sociais. É por esse aspecto que Horkheimer alia ao seu materialismo o pessimismo e a ética schopenhauerianos. Contra a “apatia” e a “frieza” que marcam a nossa sociedade, Horkheimer busca pensar, a partir da reflexão moral desenvolvida por Schopenhauer, uma ética que tenha como móvel a compaixão. Nesse mesmo capítulo ainda, retomamos a leitura que Horkheimer realiza de Nietzsche, na tentativa de explicitarmos a crítica que o frankfurtiano faz aos dogmatismos, sobretudo ao dogmatismo da moral ocidental, a qual submeteu o corpo e os instintos à ordem da razão, mediante justificativas metafísicas, em que se transporta o homem para um além mundo. Nesse caso, a filosofia nietzschiana cumpre, ao lado da releitura que Horkheimer faz do materialismo, a função de trazer o homem a terra, denunciando os elementos repressivos imanentes à racionalidade ocidental. Para Nietzsche, a melhor maneira para se lidar com os instintos reprimidos é entrar em contato com eles. Horkheimer concordaria com esse argumento, dizendo que caberia à filosofia dar voz aos instintos reprimidos e esquecidos ao longo da civilização, os quais insistem em ganhar vigência. Somente assim poder-se-ia dominá-los. Embora Horkheimer reconheça a importância do pensamento nietzschiano para se pensar o domínio dos instintos, ele sabe também que, com o capitalismo industrial, reabilitar os instintos e o corpo tornou-se uma tarefa quase impossível, pois qualquer esforço no sentido de reorientá-los ou contê-los revela-se supérfluo diante das novas exigências postas pela sociedade atual.

Do ponto de vista ético a leitura que Horkheimer faz de Nietzsche torna-se importante, pois ela evitaria a racionalização e banalização do sofrimento e da dor ao, mesmo tempo em que nos instiga a conferir-lhes uma inteligibilidade.

No quarto capítulo, intitulado: “*Sobre o conceito de filosofia em Horkheimer*”, buscamos apresentar o papel que a filosofia desempenha para Horkheimer na atualidade, qual seja, o de ser crítica social. Primeiramente a filosofia deve funcionar como crítica imanente em que a mesma denuncia a distância entre a realidade e os conceitos. Num segundo momento, a filosofia deve insistir em encontrar a palavra para a experiência na atualidade, denunciando a incapacidade para a reflexão e a insensibilidade dela decorrente. A partir disso, ela deveria deter-se sobre os elementos que produzem esses efeitos na personalidade dos indivíduos, para em seguida pensar numa reeducação dos sentidos. É por esse aspecto que Horkheimer acredita restabelecer a “via crítica” da razão. Porém, sabe o frankfurtiano que, numa época em que há o predomínio da razão instrumental, portanto da reificação, torna-se extremamente difícil dar atualidade para a “via crítica” da razão, pois os indivíduos encontram-se, cada vez mais, identificados com a “frieza burguesa” e com a “feliz apatia”, portanto com a insensibilidade.

No quinto e último capítulo, denominado: “*Ética e a educação para a sensibilidade em Horkheimer*”, buscamos perseguir as pistas indicadas por Horkheimer para uma possível superação desta situação de insensibilidade e reorientação dos sentidos, a qual dar-se-ia mediante uma educação para a sensibilidade; educação pensada em sentido amplo, através da qual os indivíduos teriam o acesso à experiência dos valores e da cultura há muito suplantados pelo pragmatismo da racionalidade instrumental. É sob esta perspectiva que buscamos pensar, nesse último capítulo, de que maneira se articulam internamente, ao pensamento de Horkheimer, ética e educação. Podemos dizer que, para o autor, o acesso aos valores morais passaria pela educação enquanto espaço que deveria possibilitar a experiência ampla da cultura.

CAPÍTULO 1

A RACIONALIDADE MODERNA E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA RAZÃO: DA PERDA DE SENTIDO À PERDA DE LIBERDADE

A filosofia de Horkheimer é quase sempre identificada como uma crítica à racionalidade instrumental, que encontraria no cientificismo contemporâneo sua versão mais contundente. Diante de uma “sociedade administrada” por esta racionalidade, fundada na “troca de equivalentes” e na “racionalização do sacrifício”, em que os indivíduos perderam a autonomia e a capacidade de opor resistência aos mecanismos da dominação a eles impingidos, um inventário crítico sobre o estatuto da razão passa a ocupar lugar de destaque nas reflexões de Horkheimer. A partir da década de 40, o filósofo substitui o tema da luta de classes pela crítica à razão instrumental.

Para Horkheimer (1976a, p. 104), todos os níveis da cultura — e da vida — na sociedade contemporânea estariam perpassados pelo utilitarismo da racionalidade técnica, no qual as relações meios-fins seriam consideradas formalmente, sem que se pudesse perguntar a respeito do valor ético do fim e dos meios. Esta racionalidade, estendida às relações sociais, teria assumido a forma de dominação sobre a natureza e sobre os homens. Nesse sentido, o autor entende que a noção de indivíduo¹, nos termos

¹ Com a emergência do Movimento Iluminista, a noção de indivíduo consegue se desvencilhar das tramas metafísicas e passa a ser um constructo da própria razão (*lumen naturale*). O artigo de Kant, de 1783, *Resposta à Pergunta: O que é “Esclarecimento”?*, dá consolidação ao conceito de indivíduo que orientará a modernidade, através do qual são dadas as condições para que o homem possa pensar por si mesmo, construindo a sua própria identidade pelo *Sapere aude*. É neste sentido que, para Horkheimer, o termo indivíduo não faz referência apenas à existência particular de um membro da espécie humana, mas se refere também “a compreensão da sua própria individualidade como ser humano consciente, inclusive o reconhecimento da sua própria identidade”. Porém, salienta Horkheimer (1976a, p. 141) que, com o avanço do capitalismo e seu espírito empresarial, é cada vez mais difícil encontrar pessoas com uma individualidade desenvolvida numa sociedade regida pela lógica do lucro e do poder, pois neste contexto a relação dos indivíduos são mediadas pelas coisas e valor que elas adquirem no mercado: “...quanto mais intensa é a preocupação do indivíduo com o poder sobre as coisas, mais as coisas o dominarão, mais lhe faltarão os traços individuais genuínos, e mais a sua mente se transformará num autômato da razão formalizada”. Neste contexto, segundo Horkheimer (1976a, pp. 142-43), o indivíduo ou os resíduos de individualidade, pensados nos moldes da tradição iluminista, se encontrariam completamente integrados à totalidade. Conforme nos diz Giacóia (1999a, p. 08), no rastro da análise frankfurtiana: “como pessoas concretas, capturadas nos circuitos concorrenciais da produção mercantil, submetidos aos efeitos massivos e uniformizantes da indústria cultural, os indivíduos históricos não estão jamais à altura de fazer jus aos conteúdos éticos e ideais humanísticos insitos ao conceito burguês de individualidade”. É sob esta

postulados pelo iluminismo, particularmente àquela de origem kantiana, cujo fundamento se encontra na autonomia enquanto garantia da liberdade e da emancipação, já não se sustentaria mais. Ao tecer comentários sobre o sentido do desaparecimento do indivíduo na filosofia de Horkheimer, Matos (1998, p. 109) afirma que, para o frankfurtiano,

O indivíduo, cujos valores de liberdade, igualdade e fraternidade e o de autonomia, haviam sido considerados por Kant como resistência contra o mundo histórico, isto é, 'mal, temporal' está em processo de extinção, sem que os valores a ele associados tenham podido realizar-se.

Assim, os sintomas mais evidentes desta dominação são identificados pelo autor na perda da autonomia dos indivíduos, em que os mesmos são submetidos aos interesses do mercado. Ele reconhece que, no processo de formalização da razão, ocorrido em função da otimização do domínio sobre a realidade, a subjetividade foi coisificada e os indivíduos encontram-se emocionalmente enfraquecidos e incapazes de esboçarem qualquer resistência contra o poder identitário da cultura atual. Se antes a razão constituía, de fato, um instrumento a serviço do indivíduo, hoje se verificar-se-ia o contrário; o indivíduo, o eu, foram instrumentalizados pela razão. Este argumento será radicalizado pela tese horkheimiana, segundo a qual em tempos de autopreservação já não há mais um eu a ser preservado(cf. Horkheimer, 1976a, p. 139). Desse modo, para o frankfurtiano, a mesma indiferença com que a racionalidade instrumental submete a realidade, tendo como único critério de validação da prática a sua eficiência, teria atingido o indivíduo que se encontra cada vez mais dessensibilizado pela "racionalidade do sempre igual". O sujeito teria perdido a capacidade de vivenciar e narrar experiências. Nas palavras de Adorno, com o qual

perspectiva que, seguindo ainda Giacóia, podemos detectar no discurso sobre a individualidade, hoje, uma apologia da vida privada que transforma a singularidade no mais crasso individualismo, em que se dá "a domesticação completa do indivíduo por meio, por exemplo, da neutralização da alteridade, da cooptação mercantilizante da rebeldia, do enquadramento dos comportamentos desviantes ou contestatórios ... A integração total significa a completa manipulação da opinião pública pela indústria cultural, segundo o mote 'quanto menos indivíduo, tanto mais individualismo'" (Giacóia, 1999a, p. 08). Aqui se explicita o sentido do declínio do indivíduo e o do fim do sujeito, da maneira como Horkheimer o pensa na sociedade contemporânea. É preciso esclarecer ainda que, na modernidade este conceito de indivíduo (cidadão) vem associado a três outros conceitos: **Eu**, enquanto consciência de si reflexiva; **Pessoa**, compreendida como ser humano moral dotado de vontade livre e responsabilidade; **Sujeito do conhecimento**, como consciência reflexiva enquanto atividade sensível e intelectual com capacidade de análise, síntese e representação, que explica e descreve a realidade. Estes conceitos, conforme Chauí (1994, pp. 118-19), "constituem a consciência como subjetividade ativa, sede da razão e do pensamento, capaz de identidade consigo mesma, virtude, direitos e verdade."

concordava Horkheimer, “a capacidade de identificação com o sofrimento alheio é escassa em todas as pessoas, sem exceção”(Adorno, 1995a, p. 224). Diante da perda da alteridade, o indivíduo teria sucumbido à prática exigida pelo culto da performance do mundo atual, ao mesmo tempo em que todo esforço da reflexão teórica teria sido reduzido à elaboração de “esquemas e planos de ação”. Nisto consiste a constatação a qual chega Horkheimer (1976a, p.198) e que soará, como ele mesmo admite nas frases finais do seu livro *Eclipse da Razão*, como uma espécie de “...denúncia daquilo que atualmente se chama razão”. Este seria, conclui o autor, o maior serviço que a razão poderia prestar a si mesma.

Neste capítulo ocupar-nos-emos em apresentar o diagnóstico horkheimiano sobre a crise da razão na atualidade, em que a mesma encontra-se cindida. Será a partir da identificação desta crise que o autor fará, sob o impacto das teses weberianas: *a tese da perda de sentido e a tese da perda de liberdade*, a sua análise sobre o processo de racionalização ocorrido na sociedade moderna, o qual teria redundado, em última instância, no domínio da subjetividade.

Para o desenvolvimento desta discussão, recorreremos à leitura que Habermas faz da influência das teses weberianas sobre a análise levada a termo por Horkheimer. No final buscamos apresentar em que sentido Weber e Horkheimer se diferem, ao mesmo tempo em que vamos dar destaque para o conceito de coisificação de Lukács, o qual será radicalizado no diagnóstico que Horkheimer e também Adorno vão realizar sobre a dominação dos indivíduos na sociedade contemporânea. Estamos recorrendo à interpretação de Habermas, por considerá-la esclarecedora da dívida de Horkheimer para com Weber, no que tange a crítica à racionalidade instrumental. Durante a exposição vamos recorrer aos argumentos desenvolvidos por Horkheimer, particularmente àqueles presentes no livro *Eclipse da Razão*, os quais confirmariam a presença weberiana em suas teses.

1. O ECLIPSAMENTO DA RAZÃO

No prefácio ao livro *Eclipse da razão*, Horkheimer (1976a, p. 05) escreve que “seu objetivo é indagar desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura contemporânea, a fim de descobrir se seu conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso”. Este livro foi escrito no início da década de 40, nos

Estados Unidos, e publicado somente em 1946. Traz os traços inconfundíveis do período. A barbárie instaurada com o nazismo e com o stalinismo e o processo de integração da classe operária à ideologia capitalista marcam a pena do autor na redação deste texto. O eixo da reflexão volta-se para o tema da dominação nos moldes impostos pela “racionalidade produtivista”, presente na técnica e na ciência modernas. Assim, racionalidade e dominação encontrar-se-iam imbricadas na análise que Horkheimer faz do conceito de razão emancipadora, cujo ideal foi definido com o movimento iluminista.

Na análise desenvolvida no livro *Eclipse da razão*, Horkheimer deposita pouca esperança na realização dos ideais defendidos pela razão iluminista, e os vê cada vez mais distantes. Ele reconhece que, apesar de todo avanço técnico-científico, traduzido em importantes mudanças econômicas e sociais, do ponto de vista dos indivíduos teria ocorrido uma regressão da autonomia. Isto poderia ser identificado na incapacidade dos indivíduos hoje, em se contraporem à dominação instaurada com a racionalidade contemporânea, que manipula as consciências e reduz a imaginação e a capacidade dos mesmos para o exercício do pensar e do agir autônomo, tornando cada vez mais distante a realização do ideal kantiano de maioridade.

Horkheimer veria o avanço técnico-científico, sobre o qual se assenta a sociedade contemporânea, acompanhado por um processo de desumanização, o qual constitui uma ameaça ao ideal de homem livre e emancipado. Na realidade, o filósofo coloca sérias objeções às noções de sujeito e subjetividade inaugurados com a modernidade. Nesse sentido é que pareceria fundamental ao autor colocar no centro de sua reflexão o trabalho de crítica da própria razão. Conforme afirma Matos (1998, pp. 108-09), nesse momento Horkheimer e também Adorno vão se voltar para

...o problema da emergência do irracional nas relações entre o homem e a natureza, na separação entre o eu e o mundo e o projeto de índole cartesiana de dominação conceitual do homem sobre a natureza despojada de seus aspectos místicos, sagrados e proféticos, sendo então poder sobre uma natureza abstrata, formalizada, desencantada. O desencantamento do mundo, já analisado por Weber na racionalidade formalizadora, abre caminho à neutralização do real, à dessacralização da vida, à lei do mais forte, ao genocídio. Mundo desencantado, monótono, repetitivo, causal, é também mundo da “banalização do mal”, da “volatilização da culpa”.

Esta citação nos dá a medida do vínculo entre o tema da racionalização em Weber e a crítica que Horkheimer desenvolve contra a racionalidade instrumental. Habermas (1988, p.439) dirá mesmo que estes são temas convergentes, que aparecem de modo explícito no *Eclipse da razão* e no *Dialética do esclarecimento*². Assim como Weber, Horkheimer acredita que a “racionalidade formal”³ constitui a base da cultura industrial na atualidade. Entretanto esse processo de formalização da razão que caracteriza a modernidade é visto de modo distinto por Weber e Horkheimer. Enquanto o primeiro enfatiza em sua análise que o predomínio da racionalidade formal significou o incremento de uma nova racionalidade, para o segundo ela representou perda de racionalidade, pois os indivíduos passam a julgar e a justificar suas ações a partir de critérios eficientistas. Apesar de acenarem para perspectivas diferentes quanto aos efeitos da moderna racionalidade, Horkheimer lança mão das teses weberianas: *a tese da perda de sentido e a tese da perda de liberdade*, em sua análise da modernidade (cf. Habermas, 1988, p. 440).

1.1. A Tese da Perda de Sentido

² Nesse momento faz-se necessário matizar as diferentes concepções de razão que marcarão o pensamento de cada um dos autores. Conforme nos diz Rouanet, Horkheimer faz uma distinção entre razão objetiva e razão subjetiva com qual não partilhava Adorno. Em Horkheimer, continua Rouanet, “A razão objetiva, encarnada nas velhas metafísicas e nas filosofias da modernidade emergente, permitia escolher fins razoáveis, enquanto a subjetiva designa a faculdade do espírito de mobilizar os meios mais adequados para atingir esses fins, sem que esses fossem suscetíveis de uma avaliação racional. Para a razão subjetiva, os fins estão situados numa esfera de valores e preferências pessoais, que como tais escapam à jurisdição de toda teoria. Sua versão da dialética da modernização se baseia nessa antítese: ela é o processo pelo qual a razão objetiva foi sendo gradualmente destronada pela razão subjetiva, até seu triunfo completo na sociedade atual, que, tendo perdido a capacidade de pensar fins e valores, ficou entregue à mera empiria dos fatos brutos, transformados em sua própria norma”. Quanto a Adorno, Rouanet afirma que, sobretudo, a partir da *Dialética do Esclarecimento*, “não há vestígios da crença numa razão objetiva perdida, capaz de definir univocamente os valores. Não existe, para ele, um conflito entre uma boa razão e uma razão perversa, pois desde o início ela foi a mesma: uma faculdade voltada para a dominação da natureza, e através dela para a dominação sobre os homens, movimento ambivalente que pressupõe o sacrifício e a renúncia à felicidade”. Conclui o autor: “Se para Horkheimer o fim da transcendência é explicitado pela hegemonia da razão subjetiva, para Adorno ele resulta do desaparecimento dessa estrutura dilemática da razão iluminista.” Na sequência, Rouanet elucida o paradoxo no qual estaria metido os dois frankfurtianos. Adorno vai insistir em manter o pensamento dialético, mesmo sabendo que o fim da dialética tenha sido decretado. Horkheimer mantém a crítica da razão subjetiva a partir da razão objetiva, a qual ele considera extinta (Rouanet, 1987, pp. 332-33).

³ Conforme nos esclarece Habermas, Weber entende por racionalidade formal “as determinações que tornam possíveis a calculabilidade e previsibilidade das ações em dois aspectos. Sob o aspecto instrumental, a eficácia dos meios, sob o aspecto estratégico, a correta escolha de meios tendo em vista a prioridade dos fins”. O aspecto formal da razão, continua o autor, se refere aqui “à racionalidade eletiva, oposta à noção de valores ou preferências subjetivas. Ela significa também racionalidade com vista a fins. Esta se refere à estrutura das orientações da ação que vêm determinadas pela racionalidade cognitivo-instrumental, com abstração dos critérios de racionalidade prático-moral ou prático-estético” (Habermas 1988, pp. 433-34).

Na *tese da perda de sentido*, Weber (1968, pp. 41-42) afirma:

A impossibilidade de alguém se fazer campeão de convicções práticas “em nome da ciência” — exceto o caso único que se refere à discussão dos meios necessários para atingir fim previamente estabelecido — prende-se a razões muito mais profundas. Tal atitude é, em princípio, absurda, porque as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante. Sem pretender traçar o elogio da filosofia do velho Mill, impõe-se, não obstante, reconhecer, que quando se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo. A fórmula reveste-se de aspecto superficial e mesmo paradoxal, mas, apesar disso, encerra uma parcela de verdade. Se há uma coisa que atualmente não mais ignoramos é que uma coisa pode ser santa não apenas sem ser bela, mas porque e na medida em que não é bela — e a isso há referências no capítulo LIII do livro de Isaías e no Salmo 21. Semelhantemente, uma coisa pode ser bela não apenas sem ser boa. Nietzsche lembrou esse ponto, mas Baudelaire já o havia dito por meio das *Fleurs du Mal*, título que escolheu para sua obra poética verdadeira, conquanto não seja bela nem santa nem boa. Esses, porém, não passam dos casos mais elementares da luta que opõe os deuses das diferentes ordens e dos diferentes valores. Ignoro como poder-se-ia encontrar base para decidir “cientificamente” o problema do valor da cultura francesa face à cultura alemã; aí, também, diferentes deuses se combatem e, sem dúvida, por todo o sempre. Tudo passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós.

Sob a perspectiva desta primeira tese – *da perda de sentido* – Horkheimer, continua Habermas, identifica “razão instrumental” como “razão subjetiva”, contrapondo-a à “razão objetiva”. A questão que se debate aqui é o fracasso da metafísica e da ontologia representadas pelos grandes sistemas, “fundados na crença de que seja possível descobrir uma estrutura omnicomprensiva ou fundamental do ser, de onde deduzir-se-ia uma concepção de destino humano” (Habermas, 1988, p. 441). Entende Horkheimer (1976a, pp. 12-13) que durante séculos houve o predomínio da razão objetiva como força explicativa da

realidade, em uma alusão explícita aos grandes sistemas filosóficos desde Platão até, pelo menos, Hegel. Neste modelo, haveria uma relação harmoniosa entre a razão enquanto “força da mente individual” e a razão enquanto força que preside a totalidade do mundo. Deste modo, as relações e os interesses dos indivíduos e a natureza em suas diversas manifestações podiam ser compreendidas a partir de uma teoria da razão objetiva. Há uma racionalidade imanente à totalidade, a partir da qual a vida dos indivíduos adquire sentido. Aliás, as ações e propósitos dos indivíduos só poderiam ser julgados e avaliados a partir desta estrutura objetiva. Neste contexto, a razão objetiva funcionava como razão normativa, em que se dava maior atenção à pergunta pelos fins. Sem dúvida que aqui as questões éticas tinham precedência sobre as demais. Conforme reconhece Horkheimer (1976a, p. 13), as filosofias fundadas sobre este ideal de “racionalidade universal” tiveram como propósito “conciliar a ordem objetiva do ‘racional’...com a existência humana, incluindo o interesse por si mesmo e a autopreservação”. Todo o esforço da filosofia no âmbito dos grandes sistemas, como aponta o frankfurtiano, estava em vincular, pelo trabalho conceitual, as verdades universais ao destino dos indivíduos.

Durante vários séculos estas duas faces de uma mesma razão quase sempre se viram harmoniosamente articuladas, porém Horkheimer (1976a, p. 13) veria uma diferença fundamental entre elas na atualidade. Se antes a razão subjetiva teria se orientado em suas decisões a partir das prescrições fundadas em princípios da razão objetiva, hoje “a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e, desse modo, coordenar os meios corretos com um fim determinado.” Embora reconheça a importância deste trabalho de coordenação que a razão subjetiva tem no âmbito das ciências e no processo social de produção, ele nos chama a atenção para o caráter instrumental que a mesma assume na sociedade contemporânea, onde o paradigma da racionalidade vigente, para usar um termo cunhado por Thomas Khun, é o mesmo adotado pelas ciências naturais. Este é um problema anunciado por Horkheimer, em 1937, no ensaio “*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*”, e identificado por ele com o modelo cartesiano, o qual teria como fundamento os princípios das ciências matemáticas. Para ele,

O mesmo aparato conceitual (begrifflicher Apparat) empregado na determinação da natureza inerte serve também para classificar a natureza viva, podendo ser utilizado a qualquer momento por toda pessoa que tenha aprendido o seu manejo, isto é, as regras da dedução, o material signifi-
cificante, os métodos de

comparação de proposições deduzidas com constatação de fatos (Horkheimer, 1991, p. 31).

A “razão”, na perspectiva subjetivista, é sempre entendida enquanto capacidade dos indivíduos em relacionar o objeto ou o conceito a propósitos definidos, pouco lhe interessando o significado inerente ao objeto e ao conceito. Não se discute a racionalidade de um propósito em si mesmo e muito menos se pergunta pela superioridade racional de um objetivo em relação a outro. Essa pergunta só adquiriria sentido do ponto de vista da razão subjetiva, se os objetivos e propósitos em jogo pudessem ser utilizados eficazmente como meios na consecução de interesses mais elevados (cf. Horkheimer, 1976a, p. 14).

Ao abordar a atual relação entre razão objetiva e razão subjetiva, Horkheimer o faz em termos da predominância de uma sobre a outra e não somente em termos de uma oposição. É nesta relação entre aspectos distintos de uma mesma razão que ele irá identificar a sua crise na atualidade. Dirá que “a crise 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” (Horkheimer, 1976a, p. 15). Esta crise se confirmaria com o processo de formalização ao qual a razão foi submetida, em que, embora possamos anunciar os conceitos, eles têm pouco efeito sobre a vida dos homens, existindo apenas como “invólucros formais”. Esta constatação talvez seja um indício do quanto os discursos que buscassem sensibilizar as pessoas, lançando contra elas apelos emocionados e que lembrassem valores universais, seriam pouco produtivos e, quem sabe mesmo, inúteis. Em tempos de razão formalizada, como reconhece Adorno (1995b, p. 134), qualquer esforço nesse sentido corre o risco de soar piegas, porque já não diz mais nada às pessoas.

O processo de formalização da razão traria sérias implicações tanto do ponto de vista teórico quanto prático. Se confirmado o caráter subjetivista da razão, “o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável” (Horkheimer, 1976a, p. 16). Daqui decorreria implicações para a ética e para a política, pois já não haveria critérios plausíveis que pudessem nos orientar na ação, tendo em vista que não cabe mais à razão reconhecê-los, mas dependeriam de outros fatores externos à própria razão, envolvendo mais a escolha e a predileção, não havendo, portanto, nenhum sentido referir-se à verdade em nossas decisões práticas, morais ou estéticas.

Horkheimer percebe, no ataque que a filosofia iluminista desfere contra a religião em defesa dos interesses da razão, que o mesmo teria sepultado de vez o conceito de razão objetiva. Ele parece nos dizer, assim, que a crítica à verdade objetiva da teologia fere de morte a própria razão objetiva, ou seja, a crítica à metafísica religiosa teria colocado problemas a toda a metafísica.

A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada como obsoleta. Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição. Podemos dizer que a história da razão ou do iluminismo, desde os seus primórdios na Grécia até os dias atuais, conduziu a um estado de coisas em que até mesmo a palavra razão é suspeita de conotar alguma entidade mitológica. A razão se liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral e religiosa. (Horkheimer, 1976a, p. 26)

Há que se retornar aqui à *tese da perda de sentido* postulada por Weber, a qual, como podemos observar, Horkheimer segue de perto. Um primeiro ponto que nos chama atenção nesta afinidade entre os autores refere-se ao próprio enunciado da tese weberiana quanto à impossibilidade de conferir a esse mundo um sentido, em função do rompimento das imagens e dos conceitos metafísicos de mundo. Ao comentar esta tese, Haddad (1998, p. 123) nos alerta para os seus desdobramentos:

Os princípios supremos em que se fundavam essas imagens racionalizadas mantinham a unidade dos três aspectos sob os quais o mundo poderia ser acessível – o cognitivo, o normativo e o expressivo. Contudo, com a diferenciação das esferas de valor, cada qual seguindo uma lógica própria de desenvolvimento, ‘a razão se dissocia, destruindo sua própria universalidade’. O que se vê, no seu lugar, é a inevitabilidade de conflitos derivados do fato dessas distintas esferas penetrarem simultaneamente um mesmo âmbito institucional.

É a partir desta divisão de esferas que podemos entender o relativismo da razão instrumental do qual nos fala Horkheimer (1976a, p. 27): “...esta divisão do reino da cultura é um corolário da substituição da verdade objetiva pela razão formalizada, essencialmente relativista”. Assim, seguindo aqui as indicações de Habermas, podemos

dizer que, com o processo de subjetivação da razão, a moral e a arte foram relegadas ao campo do irracional. Não é sem motivo que Horkheimer e Adorno, no livro *Dialética do Esclarecimento*, irão se ocupar com as conseqüências desta dissociação entre razão e os campos da estética e da moral, já realizada por alguns autores no bojo do próprio movimento iluminista.

Com o processo de formalização da razão, o critério para avaliá-la vai depender de seu valor operacional no domínio sobre a sociedade e sobre a natureza. Neste caso, dizer que algo é mais ou menos racional faz referência apenas ao critério de eficiência e da adequação de meios a fins. A razão ou o mais racional é visto em termos da melhor performance; portanto, do melhor desempenho. Posto isto, vai dizer o autor que com o predomínio da racionalidade instrumental, teria ocorrido uma “aerodinamização” dos conceitos, em que os mesmos foram reduzidos à função de organizar, classificar e sumarizar dados. Qualquer uso dos conceitos para além deste registro, render-lhe-ia a pecha de superstição. Neste contexto, a linguagem teria sido reduzida a um mero instrumento operacional. As sentenças adquirem significado mediante a função que elas possam desempenhar na prática (Horkheimer, 1976a, p. 30).

As conseqüências oriundas deste processo de formalização da razão na sociedade contemporânea podem ser identificadas na despoticização dos conceitos. Conceitos tais como justiça, igualdade, liberdade, tolerância, felicidade, que antes emanavam da razão, perderam suas origens, e parecem já não nos dizer muita coisa. Ainda que sejam enunciados para postular objetivos e fins, não haveria mais “uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva” (Horkheimer, 1976a, p. 31). Pergunta Horkheimer (1976a, p. 31-32): “Quem pode dizer que qualquer um desses ideais é mais estritamente relacionado com a verdade do que seu oposto?”. Modernamente, continua o autor, o intelectual médio diria que somente à ciência caberia responder a esta questão. Isto significaria dizer que, do ponto de vista científico, a afirmação: “a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão”, soaria completamente desprovida de sentido, por não ser passível de verificação.

Horkheimer insiste em nos advertir que, com a subjetivização da razão, já não há mais sentido perguntar se uma teoria, por exemplo, é melhor e mais verdadeira do que outra. Do mesmo modo que teria pouca relevância perguntar se um sistema econômico ou político é menos racional do que outro.

Segundo a razão formalizada, o despotismo, a crueldade e a opressão não são maus em si mesmos; nenhuma operação racional endossaria um veredito contra a ditadura se os responsáveis por tal operação pudessem dela tirar algum proveito. (Horkheimer, 1976a, pp. 40-41)

Assim, na perspectiva posta pela razão subjetiva, seria praticamente impossível descrever a natureza do mal.

Habermas (1988, pp. 445-46) resume em quatro pontos a coincidência do diagnóstico que Weber e Horkheimer realizaram sobre a atualidade, que confirmaria a *tese da perda de sentido*, a qual procuramos até o momento elucidar. Um primeiro ponto refere-se à argumentação desenvolvida tanto por Weber quanto por Horkheimer de que a credibilidade das imagens religiosas e metafísicas de mundo foram “vítimas do próprio processo de racionalização, ao qual estas imagens deviam seu nascimento”⁴. Um segundo aspecto trata das conseqüências advindas da superação do mito pela consciência moderna, em que as diferentes “esferas culturais de valor segue cada uma sua própria lógica interna”. Daí decorreria a subjetivação da fé e do saber e a separação da arte e da moral de qualquer pretensão de verdade. No terceiro ponto, o autor ressalta que, com a subjetivação da razão, a mesma passou a funcionar como um instrumento exclusivo de autopreservação; neste processo, os indivíduos se orientam a partir de convicções subjetivas e particularistas, sem que esta razão possa fundar um sentido para a ação, o que colocaria em risco a sobrevivência da própria sociedade. No último ponto, Habermas (1988, p. 446) nos chama a atenção para a advertência de Weber, e principalmente de Horkheimer, de que a força integradora que possuíam as imagens metafísicas e religiosas de mundo, e o quanto elas determinaram a solidariedade social, não podem ser consideradas sem mais como

⁴ Ao explicar esse processo de racionalização em Weber, Fernando Haddad nos diz o seguinte: “Esse processo caracteriza-se pela disposição do homem, motivado pelas necessidades metafísicas do espírito, a compreender o mundo como um cosmos com sentido. Esse movimento, comum a todas as religiões universais, teria o grau de racionalização medido, segundo Weber, pela distância que cada uma delas toma do pensamento mágico. Enquanto a magia procura acalmar a ira de um deus ou exorcizar um demônio que faz sofrer o crente, a religião, em geral, busca uma explicação para esse sofrimento, caracterizado por uma distribuição desigual de bens terrenos e soteriológicos, e traça os caminhos da salvação. Como essa busca exige a progressiva satisfação das exigências do pensamento operacional-formal, o processo de racionalização acaba por apontar, em todos os casos, para a mesma direção de uma visão desencantada do mundo” (Haddad 1998, pp. 122-23). Do mesmo modo entende Horkheimer que a crítica iluminista à teologia teria aprofundado o fosso entre fé e razão, colaborando de modo decisivo para o sepultamento da razão objetiva, portanto com o processo de formalização da razão (Horkheimer, 1976a, p. 26).

irracionais, como quer a ciência. Além disso, a separação entre as esferas culturais não deve ser considerada racional, ainda que seja fruto da própria razão.

1.2. A Tese da Perda de Liberdade

Se para a formulação da *tese da perda de sentido* há uma volta para o processo de racionalização cultural, ao fundamentar a *tese da perda da liberdade*, Weber recorre aos processos de racionalização social, desenvolvidos sobretudo na sociedade capitalista. Esta tese é formulada por Weber (1987, pp. 198-200) na longa citação que se segue:

... um dos elementos constitutivos do moderno espírito capitalista (e não somente deste, senão de toda a cultura moderna), a saber, a condução racional da vida sobre a base da idéia de profissão, teve sua origem no capitalismo da ascese cristã ... Pois ao transferir-se a ascese das celas monacais à vida profissional e começar seu domínio sobre a moral intramundana, contribuiu para a construção deste poderoso cosmos da ordem econômica moderna que, ligado às condições técnicas e econômicas da produção mecânico-maquínista, determina hoje, com força irresistível, o estilo de vida de todos os que nascem dentro de suas engrenagens (não só dos que participam diretamente na atividade econômica), e lhe seguirá determinando quiçá até que acabe por consumir a última tonelada de combustível fóssil. A preocupação pelos bens exteriores, dizia Baxter, só devia pesar sobre o ombro de seus santos como “um leve manto do qual se pode despojar a qualquer instante”. O destino converteu esse leve manto em um invólucro férreo. O ascetismo se propôs a tarefa de atuar no mundo e transformá-lo; com isso, os bens exteriores deste mundo alcançaram um poder crescente e ao fim irresistível sobre os homens, um poder que não houve semelhante na história. Hoje seu espírito deslizou para fora desse invólucro, quem sabe definitivamente. O capitalismo vitorioso, descansando como descansa em um fundamento mecânico, já não necessita, em todo caso, de seu apoio... Ninguém sabe, todavia, quem habitará no futuro este invólucro vazio, ninguém sabe se ao fim desse prodigioso desenvolvimento sugerão novos profetas ou renascerão com força antigas crenças e ideais, ou se, à falta disso, não se perpetuará a petrificação mecanizada guarnecida de um tipo de convulsivo sentir-se importante. Neste caso, os “últimos homens” desta cultura farão verdade aquela frase:

'especialistas sem espírito, hedonistas sem coração', essas nulidades se imaginam ter alcançado um estágio da humanidade superior a todos os anteriores.

Ao tecer comentários sobre a influência desta tese da *perda da liberdade* no pensamento de Horkheimer, Habermas nos chama a atenção para alguns aspectos que são convergentes com a teoria weberiana. Um primeiro ponto de convergência entre os autores refere-se ao ascetismo religioso, o qual teria fortalecido a interiorização e potencialização da individualidade, ao mesmo tempo em que teria garantido a harmonia entre os interesses do indivíduo e da coletividade, no âmbito das relações sociais e econômicas no liberalismo. Ao descrever esse conceito de indivíduo cristão e sua influência sobre a nossa cultura, diz Horkheimer (1976a, pp. 148-49) que:

Pela própria negação da vontade de autopreservação da alma eterna, o cristianismo afirmou o valor infinito de cada homem, idéia que penetrou até nos sistemas não-cristãos ou anticristãos do mundo ocidental. Na verdade, o preço disso foi a repressão dos instintos vitais, e — desde que tal repressão nunca é bem sucedida — a insinceridade impregna toda a nossa cultura. Negando-se a si mesmo, pela imitação do sacrifício do Cristo, o indivíduo adquire simultaneamente uma nova dimensão e um novo ideal pelo qual modelar a sua vida sobre a Terra.

Há nesta passagem uma menção, ainda que vaga, à tese weberiana, em que se vincula o ascetismo religioso ao sucesso dos empreendimentos do empresariado no mundo capitalista. Horkheimer, da mesma maneira que Weber, associa o desenvolvimento inicial do capitalismo a um modo de vida cuja racionalidade tem como força unificadora o ascetismo da ética religiosa.

Com a emergência do capitalismo e da livre empresa, a idéia de individualidade, aos poucos, se desvencilha das tramas metafísicas e passa a sintetizar os divergentes interesses materiais dos indivíduos. O individualismo torna-se o cerne do debate teórico e da prática liberal burguesa, que acredita que o progresso da sociedade se dá mediante a integração destes interesses no livre mercado. Nesse contexto do liberalismo emergente, o indivíduo só pode manter seus interesses postergando para um tempo longínquo a satisfação dos mesmos. Este adiamento é garantido através de pequenas e

efêmeras gratificações. É a partir deste aspecto que Horkheimer (1976a, pp. 149-50) irá ressaltar a importância do ascetismo cristão na manutenção deste adiamento:

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.

É sob esta perspectiva que o liberalismo submeteu os indivíduos ao conformismo, ao colocar como princípio mediador dos interesses dos indivíduos as relações de troca e o comércio. O liberalismo, em defesa de seus ideais, conduziu a sociedade ao conformismo. Segundo Horkheimer, o conformismo foi elevado ao status de ideal, conferindo a todas as coisas um ar de semelhança. Um exemplo claro deste fenômeno pode ser encontrado na indústria cultural.

Se Horkheimer insiste, à semelhança de Weber, em estabelecer o vínculo entre a emergência do indivíduo moderno e os interesses econômicos que estão em jogo, ele o faz para logo em seguida evidenciar o declínio deste mesmo indivíduo, no âmbito do espírito empresarial inaugurado com o liberalismo. Ele faz isso recorrendo, mais uma vez, à tese weberiana, anunciada anteriormente, na qual a liberdade e autonomia do indivíduo são ameaçadas pela crescente burocratização da empresa e do Estado capitalistas, que se remodelam em função das novas exigências impostas pelas relações econômicas.

Habermas (1988, p. 448), ao se interrogar sobre o significado da *perda da liberdade* em Weber e Horkheimer, nos diz que em Weber ela se articula ao processo de burocratização ocorrido na economia e nos sistemas de administração. No interior deste processo, a racionalidade dos fins passa a ser definida e assegurada pela crescente independência com relação aos juízos de valor que os indivíduos possam emitir sobre as instituições. Esta separação entre subjetividade e as determinações da racionalidade prático-moral, apareceria refletida, segundo Habermas, na expressão weberiana: “especialistas sem espírito, hedonistas sem coração”, a qual refletiria a dura e fria disciplina que penetra todas as instâncias da vida social. Conforme esclarece Habermas, Weber entenderia que esta é a forma moderna na qual a racionalidade burocrática se opor-se-ia à força do carisma. Aqui ele recorre, ainda, a Weber (apud Habermas, 1988, p. 448), que nos diz o seguinte:

Com a racionalização dos meios de satisfação das necessidades políticas e econômicas, a propagação da disciplina se faz incontrolável como fenômeno universal, restringindo crescentemente o significado do carisma e da ação individual diferenciada.

Horkheimer, nos dirá Habermas, concebe de modo semelhante a *perda da liberdade*, embora ele esteja mais interessado em abordá-la numa perspectiva psicanalítica do que propriamente em termos de uma teoria da ação. Na visão de Horkheimer, continua Habermas (1988, p. 448):

...o controle do comportamento passa tendencialmente da instância da consciência dos indivíduos socializados às instâncias planificadoras das organizações sociais. Os sujeitos sentem cada vez menos necessidade de orientar-se conforme seu superego e cada vez mais necessidade de acomodar-se aos imperativos à sua volta.

Horkheimer irá tratar desta *perda da liberdade* em termos de um ajustamento, que embora tenha existido ao longo de todo o processo civilizatório, somente com o moderno industrialismo adquiriu novas características, tornando-se mais deliberado e eficiente. Sob tais condições, a vida do indivíduo foi, cada vez mais, “submetida à racionalização e ao planejamento”. Seus desejos mais íntimos, antes considerados de seu domínio privado, foram devassados e submetidos às exigências da autopreservação, a qual só pode ser garantida mediante o ajustamento ao sistema. Essa racionalização, atualmente, dependeria da ação planejada e consciente de *experts*. Aliás, para que isto se cumpra, os sujeitos devem dedicar todo o esforço para se ajustarem à realidade. Devem canalizar todas as forças para estarem “dentro e a partir do movimento da coisa” (Horkheimer, 1976a, pp. 106-07).

Se antes, a realidade, os fatos eram confrontados com os conceitos regulados por algum ideal, hoje, inversamente a isto, a realidade na sua mais crua dureza é elevada ao “status de ideal”. Os conceitos foram reduzidos a meras ideologias, o que teria dificultado, ainda mais, estabelecer qualquer tensão entre realidade e uma suposta verdade sobre ela mesma, impossibilitando o exercício da crítica. A conclusão de Horkheimer (1976a, p. 107)

é a de que, neste caso, “...o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento”.

Horkheimer chama a atenção, ainda, para o fato de que, se o homem encontra-se hoje mais livre e independente dos “padrões absolutos de conduta”, por outro lado aumentou sua passividade.

Por arguto que se tenham tornado os cálculos do homem em relação aos seus meios, a sua escolha de fins, que era anteriormente correlacionada com a crença numa verdade objetiva, tornou-se insensata: o indivíduo, purificado de todos os resíduos das mitologias, inclusive a mitologia da razão objetiva, reage automaticamente, de acordo com os padrões gerais de adaptação. As forças econômicas e sociais adquiriram o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de poder se preservar a si mesmo, deve dominar ajustando-se a eles. Como resultado final do processo, temos de um lado o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto de sua tentativa de transformar tudo no céu e na Terra em meios para a preservação, e do outro lado uma natureza esvaziada e degradada a ser um simples material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito do que esse de sua própria dominação. (Horkheimer, 1976a, p. 108)

Assim, este suposto acréscimo de liberdade nos transformou numa espécie de autômatos, sujeitos às regras e normas impostas pela sociedade de mercado, em que nossas emoções e espontaneidade cedem lugar às exigências impessoais. O mais grave de tudo isso, afirma o autor, é que os indivíduos se submetem a estas exigências não de modo ingênuo, mas como alguém que desiste da sua individualidade. É como se invertêssemos aqui o *Sapere aude!* kantiano, e desistíssemos da nossa maioridade. Esta inversão parece se confirmar através de duas imagens utilizadas por Horkheimer (1976a, p. 111), as quais reproduzimos a seguir: “...a humanidade moderna se submete a esse processo não como uma criança que tem uma confiança natural na autoridade, mas como um adulto que desiste da individualidade já adquirida”. A primeira imagem é a da criança, a qual nos remete à menoridade e à incapacidade de decisão, de onde adviria a necessidade da presença de tutores. A segunda imagem é a do adulto, que supostamente emancipado e livre desiste desta sua condição, entregando-se ao poder das forças impessoais, arregimentadas pelo

mercado. Estas imagens nos colocam, assim, novamente diante da exortação kantiana, ao mesmo tempo em que parece confirmar a sua não realização.

Desta tese da *perda da liberdade* decorreria para Horkheimer a pergunta pelo fim do indivíduo, pelo fim do sujeito. Se o autor não responde positivamente a estas questões, pelo menos ele aponta para as dificuldades em mantermos estas noções de indivíduo e sujeito, nos moldes kantianos. Esta tese confirmaria a condição a qual teria sido reduzido o sujeito na atualidade.

A total transformação de todos os domínios do ser à condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los. Isso dá à moderna sociedade industrializada o seu aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, também o condena. (Horkheimer, 1976a, p. 104)

Esta aproximação de Horkheimer e também Adorno das análises weberianas sobre o processo de racionalização social se dá em função dos interesses destes autores em compreenderem as mudanças ocorridas no âmbito da vida tradicional, ao mesmo tempo em que procuram pensar sobre o destino do indivíduo na sociedade atual. Ou se quisermos, para seguirmos as indicações de Habermas (1988, p. 451), eles estão interessados em refletir o significado do “atrofiamento da individualidade” na sociedade contemporânea.

Esta preocupação ganha forma, sobretudo, a partir do momento em que as várias esferas da vida, que antes gozavam de uma certa autonomia, foram progressivamente integradas pela “racionalidade cognitivo-instrumental”. Este fenômeno ganha força a partir da década de 30, em que o Estado, a economia e a cultura se vêem imbricados, produzindo, portanto, um “*mundo unidimensional*”, do qual teria emergido acontecimentos como o nazismo e a indústria cultural. Habermas (1988, p. 451) refere-se à integração destas várias esferas e o que dela decorre, nos seguintes termos:

Quanto mais se transformam a economia e o Estado em encarnação da racionalidade cognitivo-instrumental e submetem também a seus imperativos outros âmbitos da vida, quanto maior é a força com que lançam às margens aquilo em que puderam materializar-se a racionalidade prático-moral e prático-estética, tanto menos apoio encontram os processos de individuação no âmbito de uma produção cultural relegada ao âmbito do irracional ou reduzida por inteiro ao pragmático.

Ora, esta indicação nos aproxima do significado que o conceito de “mundo administrado” tem para Horkheimer e Adorno. Conforme nos afirma Haddad (1998, p. 128), os autores explicitam com este conceito

...o processo de fusão do aparato estatal com a grande empresa capitalista que acaba por dar origem a uma monstruosidade que tudo administra. Assim, esposam a tese weberiana da perda de liberdade, segundo a qual os bens exteriores, sob o capitalismo, alcançam um poder irresistível sobre os homens, transformando-se num invólucro férreo que descansa sobre um fundamento mecânico.

É também sob esta perspectiva que podemos entender a proximidade entre o conceito de “mundo administrado”, adotado por Adorno e Horkheimer, e aquela metáfora do mundo como uma “gaiola dura como aço”, usada por Weber ao referir-se ao tipo de sociedade produzida por esta racionalização. Ela só viria confirmar outra metáfora weberiana, a de que finalmente nos tornaríamos mesmo em um mundo que carece de sentido e liberdade, em “especialistas sem espírito” e em “hedonistas sem coração”. Neste mundo, em que as consciências são submetidas à manipulação e intimadas a observarem as regras fundadas na melhor performance, nos tornamos duros e insensíveis. Neste caso, se confirmaria a influência que a volúpia do sujeito moderno, de origem cartesiana, exerce sobre as forças instintivas ao submetê-las ao seu controle. Para Horkheimer (1976a, p. 118), é sob esta perspectiva que o sujeito cartesiano está atrelado à idéia de dominação, pois o ego cartesiano, como uma espécie de pequeno espírito, emite de sua cidadela ordens para todo o corpo. Dirá, ainda, Horkheimer (1976a) que este

Ego é indulgente às emoções agradáveis e benéficas, mas severo em relação a qualquer coisa que conduza à tristeza. Sua preocupação central é resguardar as emoções de juízos oblíquos. A matemática, clara como cristal, imperturbável e auto-suficiente, o instrumento clássico da razão formalizada, é o que melhor exemplifica o funcionamento dessa severa influência.

Este ego cartesiano transformou-se numa espécie de entidade lógica, que conforme nos diz Subirats (apud Matos, 1998, p. 41): “Não tem carne nem sangue, nem desejos, nem sentidos, não tem dor a mitigar nem esperanças a realizar”.

A releitura que Horkheimer realiza das teses weberianas da *perda de sentido* e da *perda de liberdade*, no livro *Eclipse da razão*, será retomada no *Dialética do esclarecimento*. Segundo Habermas (1988, pp. 474-75), sob o impacto destas duas teses, Horkheimer e Adorno vão dar uma nova dimensão para a teoria da coisificação de Lukács, radicalizando-a em termos de uma psicologia social. Os autores fazem isso sem abandonar o enfoque sobre o fetichismo da mercadoria, na tentativa de explicar o modo como o capitalismo incrementa a produção e mantém as forças subjetivas sob seu controle. As evidências apontadas pelos autores contradizem o prognóstico lukacsiano, pois o seu conceito de coisificação, entenderia os dois frankfurtianos, já não consegue mais dar conta dos novos fenômenos produzidos pelo capitalismo nos países desenvolvidos, a partir do final da primeira metade do século XX. Contrariamente às expectativas de Lukács, eles consideram que a “racionalização integral do mundo” não é apenas um fenômeno aparente.

No capítulo seguinte ocupar-nos-emos com esta tese da coisificação e com seus desdobramentos do ponto de vista ético. Aqui reside uma das questões fundamentais interna às discussões destes autores, que passou mesmo a constituir um desafio: o que pode a filosofia contra o caráter “administrado da sociedade”, se ela mesma se insere no programa do Iluminismo, o qual constitui a base cultural desta sociedade?

No presente capítulo, vamos nos ater, neste primeiro momento, em explicitar a releitura do conceito de coisificação que os dois frankfurtianos realizam no *Dialética do Esclarecimento*, para em seguida nos ocuparmos com seus desdobramentos para a compreensão do processo de construção de subjetividades identificadas com uma totalidade. Para isso, buscamos apresentar alguns aspectos da descrição que os autores fazem da dialética iluminista, inerente à racionalidade ocidental, a qual traz em seu bojo “civilizatório e o anticivilizatório”. Nesta descrição da dialética iluminista, Adorno & Horkheimer estariam mais propensos a reconhecer que, nessa história, os elementos do anticivilizatório parecem predominar em nossa sociedade. Por esse motivo, buscamos evidenciar que a persistente busca do autodomínio do eu, ao longo do processo

CAPÍTULO 2

ILUMINISMO, INSENSIBILIDADE E COMPAIXÃO

*“Mas, serenamente,
Imita o Olimpo
No teu coração:
Os deuses são deuses
Porque não se pensam”.*
(Fernando Pessoa)

1. MITO E ESCLARECIMENTO: “SABER QUE É PODER”

Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno & Horkheimer buscam entender por que as expectativas de uma sociedade livre e emancipada não se cumpriram. A não efetivação dessas promessas se confirmaria atualmente pela imersão da humanidade numa nova barbárie. Este novo estágio da barbárie é identificado por eles com a destruição do esclarecimento. Em decorrência disso o que se pode observar é o cerceamento da liberdade dos indivíduos, que impossibilitados de exercerem a reflexão sobre as formas históricas assumidas pela sociedade contemporânea, acabaram se identificando com seus elementos regressivos e desumanos. É a partir desta constatação que os autores vão retomar o conceito de coisificação de Lukács e estendê-lo a todo “processo civilizatório”.

No presente capítulo, vamos nos ater, num primeiro momento, em explicitar a releitura do conceito de coisificação que os dois frankfurtianos realizam na *Dialética do Esclarecimento*, para em seguida nos ocuparmos com seus desdobramentos para a compreensão do processo de construção de subjetividades identificadas com uma totalidade. Para isso, buscamos apresentar alguns aspectos da descrição que os autores fazem da dialética iluminista, imanente à racionalidade ocidental, a qual traz em seu bojo o “civilizatório e o anticivilizatório”. Nesta descrição da dialética iluminista, Adorno & Horkheimer estariam mais propensos a reconhecer que, nesse binômio, os elementos do anticivilizatório parecem predominar em nossa sociedade. Por esse motivo, buscamos evidenciar que a persistente busca do autodomínio do eu, ao longo do processo

civilizatório, teria redundado, como mostra os frankfurtianos, a partir dos personagens de Sade, na expulsão dos sentimentos do campo da ação moral, conduzindo, portanto, à “frieza” e à “feliz apatia” burguesas – numa palavra – à insensibilidade.

Partimos, nessa análise, da interpretação que Habermas nos fornece da releitura que Adorno & Horkheimer fazem do conceito lukacsiano de coisificação. O uso que fazemos de Habermas, aqui, se limita à explicitação da tese que os dois autores vão desenvolver no livro *Dialética do Esclarecimento*. Se, no capítulo anterior, o nosso esforço foi envidado no sentido de identificar a crise da razão e sua instrumentalização, no presente capítulo a preocupação será compreender o processo de constituição desta instrumentalização e seus reflexos na vida prática dos indivíduos. Portanto, não é nosso objetivo, neste capítulo pontuar as críticas de Habermas à teoria crítica desenvolvida por Adorno & Horkheimer, o que seria, sem dúvida, objeto de estudo para uma outra tese.

Segundo Habermas (1988, p. 482), os autores começam generalizando a categoria de coisificação herdada de Lukács, em três passos. O primeiro refere-se à diferença entre ambos quanto às raízes do processo de coisificação. Se para Lukács ela faz referência às relações de trabalho inauguradas com a sociedade capitalista, regidas pela forma mercadoria, Adorno & Horkheimer veriam na forma mercadoria apenas um desdobramento histórico do “pensamento identifiante”, que teria se universalizado com a sociedade capitalista; portanto, os autores não deduziriam dela a identidade entre sujeito e objeto.

O segundo aspecto presente na diferenciação da categoria coisificação entre os autores mencionados refere-se à maneira como Adorno & Horkheimer entendem a relação homem e natureza. Para eles, a forma do “pensamento identifiante” tem suas origens também,

...no enfrentamento do sujeito que atua teleologicamente sobre a natureza externa. Este enfrentamento aparece sob a idéia de autoconservação do sujeito; o pensamento serve à capacidade de controle técnico sobre a natureza externa objetivada no círculo de funções da ação instrumental. É, pois, ‘razão instrumental’ o que subjaz às estruturas da consciência coisificada. (Habermas, pp. 482-83)

Desse modo, conclui Habermas (1988, p. 483) que os dois frankfurtianos buscam fundamentar os mecanismos que produzem “a coisificação da consciência nos

próprios fundamentos antropológicos da história da espécie que tem que se reproduzir por meio do trabalho”. Este argumento, na visão de Habermas, atenuaria o caráter abstrato do primeiro postulado, posto que o pensamento não aparece desligado da reprodução. Além disso, a razão instrumental é definida a partir da relação sujeito-objeto.

O último ponto sobre o qual os autores se distanciam de Lukács refere-se ao conceito de dominação, através do qual eles definem o controle que o homem exerce sobre a natureza externa e interna, de onde decorreria também o domínio sobre os homens. Nesse sentido, o “pensamento identifiante” teria transformado a dominação em um fim absoluto, que acabou sendo convertido no “motor de uma auto-afirmação selvagem” (Habermas, 1988, p. 484).

Segundo Habermas (1988, p. 484), através do conceito de coisificação Lukács buscou explicitar os elementos da coação que produzem a assimilação das relações humanas e da própria subjetividade ao mundo das coisas. Esse processo de coação acontece quando os valores, normas e o entendimento lingüístico perdem força na coordenação das ações sociais e passam a ser mediados pelo valor de troca. Adorno & Horkheimer, conforme já salientamos, pensam o conceito de coisificação para além do contexto histórico do capitalismo nascente, e o toma enquanto dimensão inerente às relações humanas e o generalizam quanto ao tempo que compreende toda a história da espécie. Quanto ao conteúdo desse conceito, o mesmo é pensado e articulado à lógica do conhecimento posto a serviço da dominação, da autopreservação e repressão dos instintos. Conforme Habermas (1988, p. 484),

Esta dupla generalização do conceito de reificação conduz a um conceito de razão instrumental que coloca a pré-história da subjetividade e o processo de formação da identidade do eu em uma perspectiva global articulada em termos de filosofia da história.

A formação do eu, que se dá através da luta contra os poderes da natureza externa, é produto, conforme nota Habermas (1988, p. 484), dos êxitos obtidos no processo de auto-afirmação, resultantes das operações efetuadas pela razão instrumental. Essa atuação da razão instrumental Habermas a toma em dois aspectos: o primeiro trata da ação do sujeito que submete a natureza ao seu domínio, mediante um processo contínuo de esclarecimento, representado na incessante renovação técnica e tecnológica ao longo da

história que redundou no “desencantamento do mundo”; o segundo aspecto trata da disciplina, do domínio que o sujeito adquire sobre si mesmo, sobre sua própria natureza, reprimindo-a. Desta maneira, a vitória sobre a natureza externa é garantida pela derrota da interna. Essa constitui a dialética da racionalização pela qual os frankfurtianos explicam a estrutura da razão, que é instrumentalizada em função da autoconservação. É por esse prisma que eles vão demonstrar, na *Dialética do Esclarecimento*, de que modo ao longo da história da subjetividade essa razão instrumental tem gerado processos irracionais.

Adorno & Horkheimer vão desenvolver seus argumentos sobre este processo de objetificação da natureza interna e externa a partir de duas teses complementares, anunciadas do seguinte modo no prefácio do livro *Dialética do Esclarecimento*: “O mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 15). Estas teses já foram relidas e interpretadas por vários comentadores¹; vamos aqui retomá-las em função do nosso propósito inicial, cujo objetivo é explicitar de que modo esta racionalidade, na qual mito e esclarecimento são convergentes, tem produzido, cada vez mais, indivíduos insensíveis, portanto propensos a se identificarem com a crueldade. O nosso intuito neste capítulo é o de trazer à tona os problemas éticos que supomos decorrerem desta racionalidade instrumental.

Na filosofia experimental de Bacon, Adorno & Horkheimer identificam o paradigma sob o qual se realiza a figura do mundo verdadeiramente esclarecido. A filosofia baconiana, ao propor a ruptura com a tradição baseada no “fetichismo verbal” e em nome de um outro tipo de saber, fundado agora no conhecimento técnico-científico, inaugura um novo ideal de ciência em que se realiza “o casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 20). O empenho baconiano, no seu *Novum Organum*, se encaminha no sentido da construção de um conjunto de regras úteis ao processo de investigação que proporcionasse um maior controle instrumental sobre os fatos investigados. Este controle far-se-ia necessário em função da submissão das forças da natureza aos mecanismos que favorecessem o seu processo de transformação. É neste sentido, como nos lembram Adorno & Horkheimer, que o entendimento vence a superstição e desencanta a natureza, confirmando a tese weberiana do “desencantamento do mundo”. Contra o pensamento predominante, cujo interesse se voltava para a contemplação, afirma Bacon (1984, p. 13) que “ciência e poder do homem coincidem”. Deste modo, caberia ao

¹ Sobre esta temática ver os seguintes autores: Habermas (1998, pp. 109-129); Matos (1989); Matos (1993); Gagnebin (1997) e Ghiraldelli Jr (1996).

pensamento identificar a racionalidade intrínseca aos fenômenos analisados, o que iria conferir ao homem o poder de controlar suas formas de manifestação. Aqui, revela-se o sentido do deixar-se guiar pela natureza. Conforme nos diz Bacon (1984, p. 88): “A natureza não se domina, senão obedecendo-lhe.”

É sob esta perspectiva que os autores tomam a epígrafe baconiana, com a qual abrem o ensaio: *O conceito de esclarecimento*, como ponto de partida para a crítica que irão desenvolver sobre a modernidade esclarecida, evidenciando de que modo no âmbito deste novo saber se dá a relação entre poder e conhecimento.

Os autores sabem o quanto este “saber” que é “poder”, protagonizado pela filosofia de Bacon, tem pouco de idílico. É um saber que em sua incomplicância não encontra barreiras. Está sempre a serviço do poder econômico, não importando o uso que os homens venham a fazer dele. Como forte aliado do capital, interessa-lhe a descoberta de técnicas que viabilizem a implementação de novos métodos mais eficientes na exploração do trabalho e que, conseqüentemente, reverta em maior produtividade.

O progressista mote baconiano: “ciência e poder do homem coincidem”, que com o positivismo foi reduzido à fórmula “saber é poder”, conferiu, na visão dos autores, um poder incomensurável ao homem. Esse mote teria se transformado atualmente no imperativo racional: “tu deves dominar”, que em sua essência nos remeteria ao saber técnico. Para este saber, o mundo, as coisas e os homens são vistos como meros instrumentos na consecução de fins previamente estabelecidos, em função do melhor domínio sobre a natureza e a sociedade.

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens ... O que importa não é aquela satisfação que para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘operation’, o procedimento eficaz. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 20)

É a partir desta constatação, em que conhecimento, poder e dominação são coincidentes, que os autores veriam um elemento de violência inerente ao pensamento esclarecido. “Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 20). Aqui se anuncia o caráter repressivo que o pensamento racional impõe à vida, aos instintos. Esta aporia frankfurtiana nos remete ao método cartesiano e à disciplina dos instintos por ele advogada. De outro

modo nos invoca também Nietzsche que, como nos lembrará Gagnebin (1997, p. 112), encontra-se “... presente na hipótese epistemológica maior da *Dialética do Esclarecimento*, a saber, na redução genealógica da racionalidade iluminista a uma dinâmica do poder.” A esse aspecto se liga a discussão que Adorno & Horkheimer vão fazer sobre o tema da autonomia da razão, transformado na análise por eles desenvolvida no tema do autodomínio e da auto-repressão da razão sobre si mesma.²

Desse modo, vamos encontrar na *Dialética do Esclarecimento* a presença dos motivos nietzschianos representados pelas idéias de sacrifício, renúncia, cálculo racional, autodomínio e ascetismo, a partir das quais os autores buscam elucidar a constituição da subjetividade ao longo da história da racionalidade ocidental. Dirá Habermas (1998, p. 122) que, à semelhança de Nietzsche, Adorno e Horkheimer veriam que

...por trás dos ideais ascéticos e das exigências de verdade do positivismo, por trás dos ideais de objetividade e das exigências de justeza da moral universalista, ocultam-se imperativos de autopreservação e dominação.

É neste sentido que os dois frankfurtianos vão entender que há no projeto delineado com *Aufklärung* elementos de violência, os quais buscaremos explicitar.

Para Adorno & Horkheimer, o progresso do pensamento que vai do mito ao esclarecimento, em função de livrar os homens do medo frente as potências míticas, teria no final redundado ele mesmo em uma nova mitologia. As estratégias forjadas para escapar ao medo acabaram adquirindo as feições de uma nova dominação. O saber oriundo deste embate entre o eu e as forças obscuras conferiu aos homens o status de “senhores”. Para os nossos autores, esse processo inicia-se com o próprio mito, pois nele está presente a tentativa de dominar os acontecimentos e a angústia que eles infligem ao homem, mediante a observação dos ritos, cujo objetivo é conter a fúria dos deuses. Diante das forças naturais que aterrorizam e ameaçam a vida, os homens criam imagens fantasiosas, cuja função é

² Na esteira do pensamento de Horkheimer e Habermas, afirma Gagnebin que “o conceito 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. Esse tema é profundamente nietzschiano, pois afirma que os conceitos não têm um outro valor de verdade, senão o de ser, exclusivamente, instrumentos arbitrários que permitem se apoderar da realidade (“arbitrários” no sentido igualmente nietzschiano de que eles servem mais ou menos bem aos interesses daqueles que os usam, não no sentido clássico de que representariam esquemas de apreensão mais ou menos fiéis ao real)” (Gagnebin, 1997, pp. 112-13).

aplaçar o medo. O que se revela nesta atitude é a condição de “sujeito” que o homem, ainda que inconscientemente, assume. Segundo Adorno & Horkheimer (1985, p. 23), o pensamento esclarecido compreende o mito como uma “projeção do sujeito na natureza”; daí poderem afirmar que “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento”. Mais do que isso, notam os dois frankfurtianos que ao opor resistência às potências ameaçadoras, o mito adota “o princípio da racionalidade corrosiva”, própria do esclarecimento. Assim, quando Édipo desvenda o enigma da esfinge, dizendo: “É o homem”, ele nada mais fez do que antecipar a resposta invariável que a razão esclarecida daria aos fatos (cf. Adorno & Horkheimer, 1985, p. 22).

Esse emergir do sujeito, salientam Adorno & Horkheimer (1985, p. 24), *“...tem por preço o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações.”* (grifos meus). Assim, a separação entre Deus e o homem já estava há muito anunciada. O poder do criador é nivelado ao poder do espírito que tudo ordena. Aqui se confirma, em forma de paródia, a figura bíblica do homem imagem e semelhança de Deus, que exerce soberanamente seu poder sobre o mundo. É sob este aspecto que o mito torna-se esclarecimento e vice-versa, e a natureza é vista como objeto a ser dominado. Neste processo, segundo Adorno & Horkheimer (1985, p. 24),

O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder ... O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna *para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. Assim como a unidade do sujeito, ela tampouco constitui um pressuposto da conjuração da mágica.

A prática mágica difere neste aspecto do esclarecimento. Nela o homem não se declara à imagem e semelhança da natureza, pois ainda não há a unidade do eu. No esclarecimento, a identidade do eu não pode se perder na identificação com o outro. Ao postar-se assim, como eu que reconhece na natureza uma unidade, ele a desmitifica e a transforma em matéria caótica, que urge ser classificada em função de se adquirir um sentido. Se no mito há a substituição da vítima pelo animal sacrificial, na ciência não há esta substituição, pois tudo se torna passível de ser conhecido e manipulado. Por outro lado, se na magia os objetos e acontecimentos sempre aparecem interligados, há sempre vestígios e

sinais de alguma outra coisa, com a ciência a múltipla afinidade entre os entes é recalcada pelo sujeito doador de sentido aos objetos que carecem de sentido. Dessa maneira se a magia recorre à mimese para atingir seus objetivos, a ciência o faz pelo seu distanciamento do objeto (cf. Adorno & Horkheimer, 1985, p. 25).

Embora Adorno & Horkheimer (1985, p. 26) reconheçam essas diferenças entre mito e esclarecimento, fazem estas distinções para confirmar o entrelaçamento de ambos, expresso na tese central do ensaio, dizendo: *“Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia”* (grifos meus). Esta tese se confirmaria pelos aspectos assumidos pela ciência atualmente, em que a teoria foi reduzida a uma espécie de crença. Um outro elemento que confirmaria este entrelaçamento está no caráter animista da ciência. Se no mito havia a sentença oracular, que antecipava as desgraças futuras dando, inclusive, o sentido de seu desencadeamento lógico, este mesmo esquema se reproduziria no formalismo da razão, o qual garante sempre o domínio do mesmo conteúdo, visto que

...quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica é o princípio do próprio mito. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 29)

A ciência nesse sentido se assemelha ao mito na medida em que ela tem como princípio orientador a previsibilidade. Assim como o oráculo, ela antecipa no plano das leis o que acontecerá, e neste caso cabem aos homens a adaptação aos fatos em função da autoconservação.

Entendem os autores que a ciência, ao pretender eliminar o incomensurável, as qualidades do mundo são dissolvidas nas leis do pensamento, e a consequência disso é a redução dos indivíduos à identificação imediata com a realidade, conformando-se com ela. A força esclarecedora da razão transformou-se em força onipotente, em que “nada pode ficar de fora, porque a simples idéia do fora é a verdadeira fonte da angústia” (Adorno & Horkheimer, p. 1985, p. 29). O preço a pagar por esta luta obsessiva contra o medo é a submissão à realidade. Se na mitologia o homem se submete ao caráter inexorável do

destino, na ciência o castigo pelo mistério desvendado é pago pela submissão às leis da natureza agora apreendidas pela abstração conceitual. Somente assim, acreditam os homens estarem livres do desconhecido.

Esta conclusão à qual chegaram o dois frankfurtianos se confirmaria pela maneira como se dá a relação entre sujeito e objeto no âmbito da filosofia iluminista, através da qual,

A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação. Sob o domínio nivelador do abstrato, que transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível, e da indústria, para a qual esse domínio do abstrato prepara o reproduzível... (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 27)

Esta distância entre sujeito e objeto garantida pela abstração é o que permite a dominação sobre o mundo. Ulisses pode dormir tranquilo “depois de ver de seu palácio a terra iluminada por mil fogueiras”. Desse modo, confirma que a relação intrínseca entre “a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real”. Ulisses, neste caso, é a prefiguração do cálculo moderno na produção e na divisão do trabalho. Confirma-se, mais uma vez, o entrelaçamento entre mito e esclarecimento. De outra maneira, sublinha-se também o sentido do “desencantamento do mundo” em que os elementos da herança mágica são substituídos pelo conceito, significando um novo modo de pensar e organizar a vida, a partir do pensamento ordenador identificado com a verdade. Ulisses é o símbolo do burguês moderno que comanda do seu escritório as atividades de produção. O pensamento que ordena e comanda não precisa se imiscuir, misturar-se com seu objeto, mas faz isso impessoalmente, antecipando no plano dos conceitos o que deve ser realizado na prática. É a mais clara divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual que irá prevalecer na produção moderna (cf. Adorno & Horkheimer, 1985, p. 28).

Suplantada a mitologia e derrotados os deuses, o esclarecimento fundado no trabalho efetivo do conceito se encarrega de conferir significado ao mundo. Se o esclarecimento buscou garantir ao homem a emancipação, libertando-o de todas as forças subjugadoras, os aspectos assumidos pelo processo emancipatório no “capitalismo tardio” repôs em ação, embora sob outra fisionomia, a dominação. Agora sob a dependência da

realidade social e da divisão do trabalho. O novo caráter social assumido pelas diversas formas do pensamento na sociedade contemporânea não corresponderia em nada à solidariedade advogada por Durkheim; o que se observa é um processo inverso baseado na dominação.

A dominação confere maior consistência e força ao todo social no qual se estabelece. A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado ... Desta maneira, porém, o todo enquanto todo, a ativação da razão a ele imanente, converte-se necessariamente na execução do particular ... Aquilo que acontece a todos por obra e graça de poucos realiza-se sempre como a subjugação dos indivíduos por muitos: a opressão da sociedade tem sempre o caráter da opressão por uma coletividade. (Adorno & Horkheimer, 1985, pp. 34-35)

O que se verifica é um forte poder de coerção social, em nome de uma fictícia coletividade.

Se podemos dizer que nesta explicação frankfurtiana há uma aproximação entre as formas de pensamento e dominação exercidas sobre a natureza, sob um pano de fundo nietzschiano, por outro lado encontramos também aqui a presença viva de Marx, em que as relações sociais aparecem mediadas pelo trabalho. A dominação pelo trabalho, que é a princípio vista como positiva no pensamento de Marx, será criticada por Adorno & Horkheimer, como um momento de violência. É sob essa perspectiva que Marx é situado pelos autores no bojo da racionalidade iluminista. Mas é sob este mesmo ponto que eles se distanciam de Nietzsche, concordando com Marx que a violência exercida sobre a realidade não advém somente da condição transcendental do conhecimento humano, mas ela adquire outros aspectos, a partir das práticas humanas no mercado (cf. Gagnebin, 1997, p. 115). É neste sentido que Adorno & Horkheimer retomam de Marx o conceito de mercadoria, para explicar que na sociedade regida pela troca de equivalentes a perda da individualidade é o preço que as pessoas pagam ao frequentar o mercado.

A relação entre dominação e trabalho na modernidade é esclarecida através da interpretação do duodécimo canto da Odisseia em que relata o encontro de Ulisses com as Sereias. Ulisses representa metaforicamente a história da constituição do eu e da subjetividade ao longo da civilização:

A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico e viril do homem ... O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases e a tentação de perdê-lo deixou de acompanhar a determinação de conservá-lo. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 44)

Ulisses, assim como a humanidade, vive constantemente este impasse, o de perder-se no seu passado, rendendo-se aos seus impulsos ou buscando submetê-los à disciplina do eu. Mas a história tem nos dado fartas amostras de que a luta pela preservação da identidade do eu, mediante os aspectos repressivos da cultura, parece ter “vencido” a batalha:

O medo de perder o eu e de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 45)

Assim Ulisses, para vencer a sedução das maravilhosas Sereias, adota duras medidas contra os seus próprios instintos, contra a sua felicidade em função de garantir a própria vida. Por isso exige que seus companheiros tapem os ouvidos com a cera, para não sofrerem nenhuma recaída, deixando-se absorver pelas forças instintivas: “Quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irreversível e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 45). Esta, como sabemos, foi uma preocupação inerente ao processo civilizatório que sempre soube regar os instintos.

Do mesmo modo que os trabalhadores modernos, os empregados de Ulisses já devem submeter os sentidos à mais austera disciplina. Eles devem remar olhando para a frente, não se deixando tomar pelo que possa atraí-los e dispersá-los. “A tendência que impele à distração eles têm que se encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 45). Ulisses, obviamente, não escapa também ao processo disciplinador. Mas como “raposa matreira”, que viveu inúmeras experiências, não dispensa

viver parte dos prazeres que o canto proporciona. Numa prefiguração do burguês moderno que submete seus empregados, Ulisses, amarrado ao mastro, ouve o canto enquanto seus trabalhadores remam. Mas como um disciplinado burguês, quanto mais seduzido se sente o nosso herói, mais fortemente ele se deixa amarrar. Mais uma vez Ulisses nos antecipa a imagem dos burgueses, "... que recusavam a si mesmos a felicidade com tanta maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 45).

Esta atitude de Ulisses é considerada por Adorno & Horkheimer (1985, p. 46) como uma antecipação alegórica da dialética do esclarecimento. As medidas tomadas pelo herói, em que ele se faz substituir, é a medida de toda dominação garantidora do progresso, mas como não poderia deixar de ser, elas trazem no bojo a regressão. Ulisses enquanto proprietário, se nega a trabalhar. Os seus empregados são coagidos a trabalharem e para isso têm "os sentidos fechados à força". Tanto os servos como o senhor perdem em experiência. Os primeiros, por serem subjugados "no corpo e na alma"; e o último, por se limitar a mandar. Entre ele e as coisas estão os servos. Conforme nos dizem os autores, com o progresso representado aqui por esta alegoria, há uma fixação dos instintos mediante a repressão; daí decorreria o atrofiamento da fantasia e da imaginação.

Os limites impostos à experiência sensível, em ambas as situações, afetam para os autores o próprio intelecto, que se distancia da experiência para unificá-la. É por esta via que o pensamento exerce o domínio sobre os sentidos e ambos se vêem limitados. O pensamento se vê limitado "à organização e à administração", enquanto que o empobrecimento dos sentidos tende a se intensificar, na medida em que torna-se mais complexo o sistema produtivo, ao qual o corpo deve se ajustar. Esta impossibilidade de experienciar o mundo é característica marcante dos indivíduos na sociedade contemporânea. Isto seria facilmente identificado no comportamento adotado pelas massas que, reprimidas pelos interesses da sociedade de mercado, são incapazes de "ouvir o imediato com os próprios ouvidos" e "tocar o intocável com as próprias mãos..." (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 47). Isto confirmaria para os dois frankfurtianos o poder de dominação que a sociedade exerce sobre as relações e emoções dos indivíduos transformados em seres genéricos e iguais, submetidos à força da coletividade. Além disso, podemos observar também o processo de reificação dos sentidos.

Fica, portanto, evidente que o esclarecimento inaugurado com a modernidade conduziu à obliteração da capacidade reflexiva do pensamento, pois no âmbito

deste projeto o pensar tornou-se uma atividade reificada, em que a exigência clássica da filosofia iluminista: “o pensar o pensamento” foi substituída pelos procedimentos do “pensamento identificante”, próprio das ciências matemáticas, onde sujeito e objeto tornam-se idênticos. É sob esta perspectiva que os autores vão falar de uma nova mimese, através da qual pensamento e mundo são iguais. Ela funciona como uma nova interdição imposta ao pensamento que se interesse por temas que transgridam a realidade factual. Nesse caso, transgredir a esfera do factual significaria submeter-se à autodestruição. Assim como o feiticeiro no mundo primitivo não podia transgredir os preceitos do círculo mágico, sob pena de ser sucumbido pela ira divina, com a moderna racionalidade, qualquer forma de pensar e agir que insinue um retorno ao não-idêntico e aos instintos recalcados ao longo da civilização devem ser eliminados. Com isso, reforça-se a lição kantiana da *Crítica da Razão Pura*, segundo a qual o juízo filosófico não alcança nada de novo além daquilo que a razão imputar ao objeto.

...a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse eu penso eternamente igual que tem que acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tomam-se ambos nulos. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 38)

2. ULISSES E A PROTO-HISTÓRIA DA SUBJETIVIDADE

No excurso intitulado “*Ulisses ou mito e esclarecimento*”, os autores buscam certificar-se, de modo detalhado, o entrelaçamento entre mito e esclarecimento, a partir da redescritção da *Odisséia* de Homero. Eles têm como ponto de partida neste estudo o pressuposto de que “... a *Odisséia* em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 53). Esta hipótese encontraria apoio no romantismo tardio alemão, o qual tem Nietzsche como seu mais aguerrido representante. Vão dizer que o autor de Zaratustra “conhecia como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento. Ele foi quem formulou sua relação contraditória com a dominação”.

O relato homérico figuraria como a descrição da história do eu, do sujeito, o qual se constrói no enfrentamento das forças míticas ao longo do processo civilizatório.

A oposição do ego sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito. A viagem errante de Tróia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face da natureza e que só vem a se formar na consciência de si. (Adorno & Horkheimer, 1985, pp. 55-56)

Podemos dizer, seguindo as várias interpretações desta passagem, que a viagem de Ulisses de Tróia a Ítaca representa a metáfora da “proto-história da subjetividade”, conforme já assinalamos no primeiro capítulo. As aventuras de Ulisses representam o seu esforço em subtrair-se às forças míticas, as quais constituem sérias ameaças à sua identidade e à sua própria vida. Diferentemente dos heróis de Homero na *Iliada*, que são guerreiros fortes e manejam suas armas com destreza em defesa da honra, Ulisses é astucioso e se faz herói pela astúcia. Diante das ameaças que o mundo da natureza lhe impinge, ele lança mão de meios adequados para atingir seus fins. O que move o herói é o medo da morte e da destruição. No enfrentamento destes riscos iminentes, o instinto de autopreservação é aguçado. Ao vencer os perigos, o eu sai fortalecido, pois os mesmos proporcionam o saber que emerge da experiência. Assim, “... o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça de morte, na qual se torna duro e forte para a vida” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 56). Este constitui o lema de Ulisses ao longo da viagem. O tornar-se “duro e forte para a vida”, esta é a condição para que o Herói possa vencer as adversidades e permanecer vivo. Para que isso se cumpra, o experiente Ulisses terá que pagar um alto preço, pois o eu que se lança na luta contra o domínio da natureza tem que se auto-renunciar, em função do seu próprio fortalecimento e consolidação. Esta é a experiência da consciência, da qual nos fala Hegel em sua *Fenomenologia*, onde o espírito, no final, sai mais fortalecido.

Os vários episódios da *Odisséia* nos colocam diante de perigos em que se exige do Herói a auto-renúncia. Neste processo, o eu aprende a dominar e vencer os perigos, ao mesmo tempo em que vai se consolidando sua identidade, passando a diferenciar-se da natureza circundante. O tornar-se “duro e forte para a vida” tem como suporte as estratégias adotadas por Ulisses ao longo da travessia. A estratégia de Ulisses é sempre a de entregar-se, perder-se, para, ao final, se fazer vitorioso: “Para alienar-se da natureza, ele se abandona à natureza” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 56).

homem sobre O comportamento de Ulisses representa, conforme notam Adorno & Horkheimer (1985, p. 57), “O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia”. É por este prisma que se deve entender os sacrifícios realizados por Ulisses. As ações sacrificiais por ele desempenhadas logram os deuses, ao submetê-los aos interesses e fins humanos. Nesse caso, o nosso Herói protagonista é, ao mesmo tempo, sacerdote e vítima, pois ele calcula seu próprio sacrifício. Ao proceder assim, ele nega a força à qual se destina o sacrifício. Mais do que pensar em termos de uma substituição que ocorreria no momento do sacrifício, deve-se levar em conta que neste processo há a divinização do sacrificado, ou seja, o herói embusteiro se iguala aos deuses, e, mais do que isso, ele toma consciência do logro inerente ao sacrifício. Aqui podemos dizer que o eu distingue-se da natureza, pois mediante a repetição do sacrifício organiza sua identidade. O auge do sacrifício de Ulisses pode ser representado, respectivamente, pelos episódios em que ele vence o lótus e as sereias. Ao se auto-sacrificar, ele desenvolve sua subjetividade (cf. Adorno & Horkheimer, 1985, p. 58).

Segundo Adorno & Horkheimer o princípio do sacrifício, o qual fortalece o eu ainda incipiente de Ulisses, perduraria pela racionalidade a ele imanente. Ele persistiria ao longo do “processo civilizatório”, transmutado sob novos arranjos culturais e novos valores, portanto não desapareceria. Se os sacrifícios de outrora representavam uma clara relação de troca, em que a fúria dos deuses era aplacada pelo holocausto da vítima animal, atualmente “a substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que fora o sacrifício” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 60). Nesse sentido é que se verificaria para os autores a perpetuação do sacrifício, pois o eu que emerge pela superação do antigo sacrifício se submete agora a um “ritual duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 60). Com a superação da mitologia e com a constituição do eu, um novo sacrifício se faz necessário e recai agora sobre o próprio eu, pois o domínio sobre a natureza exterior pressupõe o domínio da natureza interior. Nesta negação da natureza no homem, sob a qual se funda a racionalidade civilizatória, nela sobrevive a irracionalidade mítica. Aliás, é sob este aspecto que em Ulisses, iluminismo e mito são convergentes. Ao tomar consciência de si mesmo como natureza e ao negá-la, reconhecem Horkheimer e Adorno que todo e qualquer fim perde sentido. Não somente aqueles ligados ao domínio externo da natureza, mas inclusive aqueles ligados à própria vida. Neste caso, o domínio do

homem sobre seu próprio ser redundaria na destruição virtual do próprio sujeito obcecado pela autoconservação. A história da civilização se faz sob a égide deste sacrifício:

A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. 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. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 61)

Assim, podemos dizer que o sujeito civilizado é moldado por sucessivas renúncias e, neste caso, ele sempre dá mais do que deveria receber. A sociedade, por meio de seus mecanismos repressivos, usurpa o indivíduo, ao mesmo tempo em que justifica o logro em nome do sucesso e do bem-estar do coletivo. Na sociedade contemporânea a recompensa pelo sacrifício prestado parece não encontrar mais justificativas convincentes. Os indivíduos cada vez mais se rebelam contra a repressão a eles impingida em nome da totalidade. Ulisses representa as vítimas do sacrifício realizado ao longo da história. Ele representa também, nas palavras de Adorno & Horkheimer (1985, p. 61), "... o eu que está sempre a refrear e assim deixa escapar a vida que salvou e que só recorda como uma viagem de erros".

A transformação do sacrifício em subjetividade traz as marcas da astúcia ulissiana. Conforme acenam os dois frankfurtianos, a fraude presente na astúcia, portanto presente também no sacrifício, torna-se constitutivo do caráter. O homem moderno, assim como o herói da Odisseia, traz no corpo as marcas dos golpes desferidos contra si mesmo, cujo fim era a autopreservação. Ulisses, em todas as suas façanhas, é sempre fisicamente mais fraco do que as forças míticas contra as quais deve lutar, mas mesmo quando ele aparece em alguns episódios exibindo sua força física e habilidades atléticas, que aliás são as habilidades do *gentleman*, homem disciplinado que sabe exercer o controle dos seus instintos, ainda que por algum momento autoconservação e força física se encontram separadas, a força física logo se reverte em benefício da autoconservação. Ulisses luta contra o mendigo fraco e indisciplinado e contra aqueles que vivem no ócio. Ao proceder assim, ele inflige sobre os simbolicamente mais atrasados a dominação, dando provas da sua nobreza. Esta situação se inverte quando Ulisses se depara com forças míticas que persistem em sobreviver na civilização. Aqui ele tem que se submeter aos rituais cerimoniais. Mas o

faz de maneira racional e calculada. Ulisses torna-se assim o protótipo do burguês esclarecido; submete a natureza ao domínio, de maneira realista e sobriamente calculada. Mas para isso, o desejo deve ser controlado, pois o domínio da natureza por um sujeito ainda frágil requer deste uma maior consciência dos seus próprios limites. Ulisses não foge ao processo de adaptação, mas o faz agora de maneira consciente e calculada. Nesse ponto, ratio e mimese se identificam (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 62). Ao recalcar os elementos miméticos na natureza, a ratio transforma a si própria em mimese:

...mimese do que está morto. O espírito subjetivo que exclui a alma da natureza só domina essa natureza privada da alma imitando sua rigidez e excluindo-se a si mesmo como animista. A imitação se põe a serviço da dominação na medida em que até o homem se transforma em antropomorfismo para o homem. O esquema da astúcia ulissiana é a dominação da natureza mediante essa assimilação. (Adorno & Horkheimer 1985, p. 62)

Este é o esquema próprio do pensamento esclarecido, que antes de agir avalia e mede as forças que deverão ser derrotadas. O astucioso ou o Ulisses moderno — o sujeito moderno — sobrevive e alimenta o seu sonho pelo cálculo. Ao proceder assim, ele desencanta os poderes imanentes à natureza externa e desencanta a si mesmo. Mas tudo isso demanda, como já foi dito, uma renúncia constante de tudo aquilo que possa ameaçar o sonho da conquista. O desejo e o sonho com a felicidade completa devem ser submetidos e disciplinados, pois só assim o herói conquista dignidade. É por esse prisma que Adorno & Horkheimer (1985, p. 63) nos revelam o segredo da astúcia ulissiana: “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre”.

Ulisses é o protótipo do homem moderno que pelo cálculo exerce o domínio sobre sua natureza interna e externa e já não teme mais as forças da natureza, pois conhece todas as suas leis. Por isso mesmo rompe com o estatuto do mito, portanto com a inevitabilidade do destino. Deste modo chegamos à cidade moderna, em que Ulisses, à semelhança de Descartes, exerce pleno controle sobre seus desejos e vontade, em função de um domínio mais eficiente sobre a realidade. Mas, a propósito, o que diferencia a racionalidade nestes dois personagens modernos? Primeiramente em Ulisses razão e ardis se apresentam mesclados enquanto constitutivos da racionalidade. Ulisses não desfruta ainda

de uma racionalidade completa, por isso mesmo ele necessita recorrer a certas estratégias. Mas ao mesmo tempo não devemos imaginá-lo vítima de seus desejos e paixões, pois ele, ainda que percorrendo caminhos diferentes daqueles utilizados por um ser racional plenamente desenvolvido, atinge os mesmos objetivos. Ulisses tem consciência da fragilidade de sua vontade, por isso impõe a si mesmo regras disciplinadoras. Descartes, neste aspecto, só difere de Ulisses quanto às estratégias. Por estar ciente dos limites inerentes à razão, ele estabelece regras para torná-la auto-suficiente (cf. Matos, 1993, p. 157). No *Discurso do Método*, Descartes (1983, p. 43) delinea os caminhos a serem percorridos, para que a razão possa chegar à verdade, ao mesmo tempo em que chama a atenção para as sérias ameaças que os desejos constituem à supremacia da razão: “Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo”.

Desse modo chegamos à modernidade, e Ulisses se vê agora na companhia do *Aufklärer* Descartes. Conforme Matos (1998, pp. 39-40):

A filosofia cartesiana, pelo primado que confere à consciência, institucionaliza o conflito entre o eu e o mundo, induzindo o sujeito a perseguir sua realização recalcando em si as tendências naturais inatas, até suprimi-las. Opondo a própria consciência ao contexto natural, o sujeito se tolhe da possibilidade de dialogar com a história e desenvolver suas possibilidades latentes.

A partir de agora, passaremos a analisar esse conflito entre o eu e o mundo, no bojo do iluminismo oitocentista e quais suas consequências para pensarmos a insensibilidade e a compaixão na sociedade contemporânea.

3. ILUMINISMO, INSENSIBILIDADE E COMPAIXÃO

Se podemos encontrar em Bacon os aspectos pragmáticos do programa do iluminismo, em que conhecimento e domínio sobre o mundo são correlatos, no idealismo cartesiano vamos encontrar a cisão do indivíduo em sujeito do conhecimento e sujeito empírico, que marcará todo o desenvolvimento do pensamento posterior, cujo resultado

desembocou no predomínio do sujeito sobre o mundo exterior e sobre os seus próprios sentidos. O sujeito cartesiano, vai dizer Horkheimer (1976a, p. 118), como uma espécie de pequeno espírito que de sua cidadela emite ordens para todo o corpo, buscou sempre manter sobre seu domínio as emoções e juízos que pudessem desviá-lo de seus objetivos. Por isso mesmo, o que não pudesse ser reduzido a juízos claros e distintos à semelhança das verdades matemáticas não teria valor de conhecimento. Daí o modelo das ciências matemáticas constituir um instrumento eficaz e seguro no combate às ilusões produzidas pelos nossos sentidos, no domínio sobre a natureza. Portanto, em Descartes, o domínio sobre os sentidos e sobre o corpo é condição indispensável para a supressão das “tendências inatas” e a garantia da autopreservação.

Esse programa cartesiano do domínio da razão sobre os sentidos vai redundar na “feliz apatia” moderna, representada pelos personagens de Sade, cujo modelo se inspira no sujeito moral kantiano. É a partir desse aspecto que Adorno & Horkheimer ligam o projeto cartesiano com toda a modernidade, cuja preocupação sempre estivera em manter o controle dos instintos em nome do saber e da emancipação dos indivíduos. Com essa indicação nos aproximamos do significado que Kant confere ao esclarecimento, no século XVIII, ao pensar o indivíduo enquanto sujeito da emancipação. Se em Descartes vamos encontrar a noção de sujeito ainda aportada na idéia de Deus, em Kant esta noção adquire o sentido pleno que a modernidade irá lhe conferir, onde a idéia de sujeito vê-se livre de qualquer determinação. Nesse ponto, conforme nos afirma Vincenti (1994, p. 08),

...percebe-se que a liberdade é uma qualidade essencial do sujeito filosófico. É através da liberdade que o sujeito afirma-se totalmente independente; é graças à sua liberdade que o sujeito é conseqüentemente fundamento de sua existência.

Com Descartes e Kant, o Eu adquire a função de conferir aos fatos uma unidade. Com este último notam, Adorno & Horkheimer (1985, p. 87), “...o ego, a unidade sintética da apercepção” é definido como “o ponto supremo a que é preciso ligar a lógica inteira”. Este eu passa a ser o “produto e a condição da existência material”. O eu funciona como instância da previsibilidade, confirmando as pretensões baconianas. É enquanto instância calculadora que a razão coloca-se pretensamente acima dos interesses que estão em jogo. O que fará da razão um instrumento neutro tanto a favor da paz ou da guerra, da tolerância ou da repressão. Assim, a razão formalizada encontra-se à disposição de todo e

qualquer interesse: “A razão é o órgão do cálculo, do plano; ela é neutra com respeito a objetivos; seu elemento é a coordenação” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 87).

Esta razão calculadora, cujos pilares são representados na modernidade pelo modelo das matemáticas, como fizera o racionalismo cartesiano e pelo transcendentalismo kantiano, estabelece uma perfeita harmonia entre conhecimento e ação, conferindo à sociedade burguesa um caráter de funcionalidade, em que a vida em seus mínimos detalhes encontra-se racionalizada. É sob esta perspectiva que os dois frankfurtianos entendem que Descartes e Kant antecipam no plano do conceito o que Sade realizou em suas práticas. Em Sade esta funcionalidade encontraria seu modelo exato, como notam os autores, “... nos *teams* sexuais de Juliette, onde nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inativa” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 87). Assim, as conseqüências advindas desta autonomia, liberdade e independência do sujeito perante a vida, nos moldes postulados pela filosofia iluminista, são descritas pelos autores através dos personagens de Sade, em que os mesmos são compreendidos a partir do modelo moral do sujeito kantiano levado às últimas conseqüências. Na verdade, as novelas de Sade funcionam como uma espécie de crônica sobre o que aconteceu com as pretensões da moral iluminista, onde a “saída do homem da menoridade” está condicionada ao uso rigoroso que ele faça da razão.

É a partir destas indicações que Adorno & Horkheimer se ocuparão com os desdobramentos da ética iluminista, tomados sob dois aspectos:

... tanto na sua constituição em Kant como na sua autodestruição em Nietzsche e Sade. Como tinham mostrado que o esclarecimento já estava embutido no mito, Adorno e Horkheimer mostram agora que as insuficiências e os paradoxos da moral iluminista já se encontravam em sua origem no paradigma kantiano e se reproduzem na radicalidade oposta de Nietzsche e Sade. (Gagnebin, 1997, p. 109)

É sob esse registro que vamos buscar elucidar a seguir os paradoxos morais inerentes à racionalidade iluminista e suas conseqüências para se pensar a sensibilidade dos indivíduos na atualidade.

Para Adorno & Horkheimer (1985, p. 85), as doutrinas morais oriundas do iluminismo buscaram, em substituição aos princípios religiosos enfraquecidos, uma moral baseada em princípios racionais que pudessem garantir aos indivíduos a saída da

menoridade mediante o uso autônomo do seu próprio entendimento. Quando os interesses sociais já não podem mais ser mantidos por uma visão “metafísico-religiosa de mundo”, que em muitos casos redundou-se em doutrinas morais de cunho sentimentalista e apologético, Kant e seus sucessores iluministas buscam fundar uma moral em princípios universais, cujo paradigma encontra-se no “imperativo categórico” consumado no dever pelo dever e na ação desprovida de interesse.

Embora reconheçam os autores que o intento kantiano em fundar uma moral em princípios universais seja importante, pois ela sustentou os interesses da sociedade burguesa para além das disputas materiais e do jugo da força – aliás foi o que garantiu ao longo dos séculos o “processo civilizatório” – eles sabem o quanto este ideal moral tem de paradoxal. Um primeiro paradoxo pode ser identificado na discrepância entre a formalidade da lei moral kantiana e os interesses econômicos que regem as disputas burguesas no mercado, onde reina a desigualdade e as diferenças sociais. Observar os princípios kantianos nestas circunstâncias, dirão Adorno & Horkheimer, soaria no mínimo ridículo. Além deste aspecto, um outro paradoxo, e este é o que mais nos interessa aqui, estaria na base da crença kantiana em um agir moral racional, que persiste em se manter mesmo em situações nas quais o crime, a infâmia, o sofrimento têm boas chances de prosperarem. Neste sentido, entendem os autores que o rigor da moral kantiana acabaria antecipando os horrores que inspiraram a barbárie, expulsando do campo da ação os sentimentos, os instintos e a paixão. As forças éticas seriam tão neutras quanto a razão cientificista (cf. Adorno & Horkheimer, 1985, p. 85). Daí concluírem que “o esclarecimento expulsa da teoria a diferença. Ele considera as paixões ‘ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset’ (como se fosse uma questão de linhas, planos ou volumes).” Será sobre este ponto que a moral iluminista, em sua frieza, forneceria às práticas totalitárias o espírito da disciplina da moral kantiana. Continuam os autores:

A ordem totalitária levou isso muito a sério. ... o fascismo, que através de uma disciplina férrea poupa o povo dos sentimentos morais, não precisa mais observar disciplina alguma. Em oposição ao imperativo categórico e em harmonia tanto mais profunda com a razão pura, ele trata os homens como coisas, centros de comportamentos. (Adorno & Horkheimer, 1985, p.85)

pleno sobre Nesse caso, a ordem totalitária radicalizou o imperativo categórico, concedendo-lhe aspectos de cientificidade, o qual tem como princípio a “eficiência sanguinária”. O pensamento calculador se instala no âmbito da própria moral.

comportamen Adorno & Horkheimer veriam na “arquitetônica da razão pura” de Kant e no esquartejamento do corpo nas orgias de Sade o anúncio de uma vida integralmente organizada, em que os princípios sobre os quais fundavam os propósitos da razão iluminista foram funcionalizados pelos interesses econômicos na nova ordem burguesa. O que se verifica com esta nova ordem é a constituição de uma razão que se afasta cada vez mais do mundo da natureza, constituindo-se numa razão assepticizada, que afugenta para longe deuses e demônios, que de toda forma insistem em sobreviver. Se o propósito do esclarecimento era eliminar todo vestígio de mitologia, hoje, o que se vê são “... os antigos deuses desencantados erguerem-se dos seus túmulos sob a forma de potências impessoais para renovarem o inconciliável combate dos demônios” (Habermas, 1998, p. 113).

sobretudo em A razão protagonista do esclarecimento, que persegue obsessivamente as máximas da autoconservação, é denunciada pelos “escritores sombrios”, os chamados “porta-vozes do egoísmo do eu”, como portadora de um princípio destruidor, que acabaria por turvar as águas cristalinas da razão emancipadora, pois o autoconservar-se, na sociedade atual, tornou-se para os indivíduos submeter-se às injustiças.

O sistema e a Sade, como grande “aliado e adversário” da Ilustração, soa para os frankfurtianos como uma perfeita paródia dos ideais morais e científicos por ela propagados. Segundo Rouanet (1990, p. 180), o paradoxo moral inerente à filosofia iluminista, que tem em Kant seu mais alto representante, acaba desvelado pelo libertino que depois de matar Deus instala-se em seu lugar e acredita encontrar-se livre de qualquer freio. Dessa maneira, entendem Adorno & Horkheimer (1985, p. 93) que a moral kantiana que pretendeu resguardar o sujeito de toda heteronomia transformou os fatos da consciência numa espécie de fatos físicos ou a “um factum da razão”, como o próprio Kant denominou. Estes aspectos da sua moral serão radicalizados pelo racionalismo sadeano em que, conforme nos assinala Rouanet (1990, p. 190-91): “O utilitarismo das Luzes é redefinido sob a forma de um egoísmo radical, que exclui qualquer consideração que não seja a busca do próprio interesse.”

do governo, aquelas que se tornam as honras como se fosse uma festa Juliette, personagem de Sade, tira desta orientação moral as conseqüências que o iluminismo sempre acreditou poder evitar. Todas as suas energias devem ser direcionadas para a construção do sujeito absolutamente livre, o qual deve deter o controle

pleno sobre seus sentimentos. É a partir deste código, feito profissão de fé, que Juliette, afirma Adorno & Horkheimer (1985, p. 92), "...se dedica esclarecidamente, diligentemente, à faina do sacrilégio" e a cometer os seus atos criminosos. Todos os antigos comportamentos declarados tabus pela civilização, mas que sobreviveram como que numa "história subterrânea", ela os pratica como naturais. Os instintos e as paixões há muito reprimidos entrariam em vigência sob o domínio da racionalidade. Nesse caso,

Juliette... não encarna, em termos psicológicos, nem a libido não-sublimada, nem a libido regredida, mas o gosto intelectual pela regressão, amor *intellectualis diaboli*, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas. (Adorno & Horkheimer, 1985, pp. 92-93)

Aqui reside o significado da subversão que Sade realiza do iluminismo, sobretudo em seus aspectos morais, ao contrapor à razão esclarecida os seus próprios princípios, ao mesmo tempo em que todo aparato desenvolvido pelo esclarecimento volta-se contra a civilização. Sade anteciparia assim o uso que tem sido conferido à razão atualmente, em que a mesma ficou restrita aos aspectos de sua aplicabilidade ao cálculo e a previsibilidade, sem se interrogar pelas consequências do uso que dela se faça: "Juliette ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional" (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 93).

Se por um lado Sade atua como subversor do iluminismo, de outro ele se faz arauto da última boa nova da moral iluminista, ao levar às últimas consequências o autodomínio postulado pela moral kantiana. Ao mencionarem a noção de virtude em Kant, Adorno & Horkheimer (1985, p. 93) nos indicam o quanto esta se aproxima da de Sade:

A virtude na medida em que está fundada na liberdade interior, também contém para os homens um mandamento afirmativo, que é o de submeter todos os seus poderes e inclinações ao poder da (razão), por conseguinte o mandamento do domínio de si mesmo, que se acrescenta à proibição de deixar-se dominar por suas emoções e inclinações (o dever da apatia): porque, se a razão não toma em mãos as rédeas do governo, aquelas agem sobre os homens como se fossem seus amos.

Esse autodomínio da razão, definido por Kant como uma virtude moral de grande relevância na condução do nosso agir, oferece ao personagem de Sade a chave para as suas práticas. Ao descrever como deve ser a autodisciplina do criminoso, conforme indicação de Adorno & Horkheimer (1985, p. 93), Juliette recomenda o seguinte:

Primeiro, imagine seu plano com vários dias de antecedência, reflita sobre todas as conseqüências, examine com atenção o que poderá lhe ser útil... o que seria susceptível de traí-la, e pese essas coisas com o mesmo sangue-frio como se tivesse a certeza de ser descoberta.

Além disso, Juliette recomenda ao personagem que é preciso se certificar se na fisionomia do criminoso reina a calma. Diz Juliette:

...faça reinar nela a calma e a indiferença e trate de adquirir o maior sangue-frio possível nessa situação.... se você não tivesse a certeza de não ter nenhum remorso, e jamais a terá senão pelo hábito do crime, se, eu dizia, você não tivesse a inteira certeza disso, em vão trabalharia para se tornar senhora do jogo de sua fisionomia. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 93)

Nestas duas passagens, conforme ressaltam os autores, estaria a proximidade da autodisciplina em Kant e as proporções que ela assumirá no anti-iluminismo de Sade.

Nesse sentido, a liberdade moral tanto em Kant quanto em Sade significa o distanciamento de todo e qualquer sentimento. Seja ele de remorso, culpa, amor, ódio, etc. A melhor atitude a ser adotada contra eles é mesmo a prevenção, conforme recomenda Juliette. A práxis burguesa, nos dizem Adorno & Horkheimer (1985, p. 93), mediante a formalização da razão, busca conter estes sentimentos, tendo em vista o bom andamento dos negócios. Deste modo, como nos lembram ainda os autores, remetendo-nos novamente a Kant: "A apatia (considerada como fortaleza) é um pressuposto indispensável da virtude". O que se constata com esta "apatia moral" é o controle da insensibilidade, mantida pela calma e pela determinação nos propósitos; nisto residiria a força da virtude. A amiga de Juliette se regozija ao constatar que prefere a "feliz apatia" ao esmorecimento da alma diante dos acontecimentos. Somente uma alma dura poderia manter-se insensível. Para que se cumprisse esse imperativo, Juliette fez da ciência o seu credo.

O que se verifica em Sade – e isto é uma característica marcante do Iluminismo – é a naturalização das forças sociais em disputa. Em Nietzsche ela assume os aspectos da luta entre fracos e fortes. Qualquer dispositivo criado pelos homens para amenizar este conflito soaria aos iluministas sombrios como uma espécie de vício abominável. Apelar a sentimentos, sejam eles de que natureza fossem, estaria pervertendo as leis universais imanentes à natureza. É por esse prisma que para Sade e Nietzsche o sentimento da compaixão não passaria de uma criação dos fracos e doentes para vencer os fortes, ao mesmo tempo em que visa romper com a desigualdade prescrita pelas leis da natureza.

Se em Kant, conforme observam Adorno & Horkheimer (1985, p. 98), a compaixão é reduzida a “uma certa sentimentalidade”, a qual não teria status de virtude, em Sade há um combate ferrenho a todos os valores cultivados pelo Iluminismo, particularmente, afirma Borges (1999, p. 211), àqueles filiados ao “idealismo sentimental”, tais como: “...a virtude, a sensibilidade, a bela moralidade, a ‘boa natureza’ e todo ideário cristão de amor ao próximo como a solidariedade, a piedade, a identificação sentimental e o remorso...”. A esta valorização da sensibilidade presente no Século das Luzes, a qual conferia aos homens semelhança e os tornavam mais próximos, no universo libertino ela representaria uma força contrária à natureza, no lugar da qual deveria ser colocada a crueldade. Segundo Sade (1999, p. 81), “...a crueldade é o primeiro sentimento que a natureza nos imprime. ...não é outra coisa senão a energia do homem ainda não corrompida pela civilização; é uma virtude, portanto, e não um vício.” Por essa razão, o pensamento esclarecido deveria se ocupar em justificar o gozo e a crueldade, contra a sentimentalidade incensada pelos autores iluministas como é o caso de Rousseau, por exemplo. Conforme nos dirá Borges (1999, p. 224):

No século XVIII as duas correntes simétricas e opostas, a sentimental e a materialista, conheceriam seus representantes mais radicais em Rousseau e Sade. No primeiro, a alma não tem corpo, e seu fundamento é Deus, no segundo, o corpo não tem alma e deposita na natureza seu fundamento. O coração é o órgão dos sentimentos e da paixão, enquanto o espírito é o ‘órgão’ da razão. Ambas sintetizam o espírito do Século das Luzes.

³ Trata-se de uma comunicação pessoal (transcrita) feita pelo professor Osvaldo Garcia, sobre o Excursus II – “Juliette ou Esclarecimento e Moral”, que compõe o livro *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, junto ao Grupo de Pesquisa “Teoria Crítica e Educação” do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesp, em março de 1999.

Se por um lado Rousseau e Diderot, intelectuais sensíveis, vêem a sensibilidade como fundamental na construção de uma nova sociedade, Sade a vê como um grande inconveniente, pois ela impediria o homem de “ouvir a natureza”, que se manifesta em seus sentidos.

Nietzsche, por sua vez, reporta-se à crítica aristotélica, à compaixão, para dizer o quanto ela rouba dos indivíduos a “dureza” e o “rigor”. Por esse motivo ele põe na boca de Zaratustra o seguinte lamento: “vejo tanta bondade, tanta fraqueza. Tanta justiça e compaixão, tanta fraqueza” (apud Adorno & Horkheimer, 1985, p. 98). Podemos observar aqui uma distinção entre razão e sentimentos, uma herança que nos remete às bases da racionalidade ocidental. Se em Aristóteles a compaixão conduziria os heróis a se comportarem como mulheres em pranto, em Nietzsche ela adquire os aspectos de fraqueza, próprio das consciências ressentidas e fracas, que não podendo vencer os fortes, se refugiam nestes sentimentos, divulgando-os como nobres e verdadeiros.

A presença de Sade e Nietzsche funciona como elemento da forte denúncia que os frankfurtianos realizam dos aspectos pervertidos do iluminismo. Conforme nos chama a atenção Giacóia (1999b, p. 08), longe de Sade e Nietzsche compactuarem com a barbárie e a totalidade, os mesmos as denunciam evitando, de todos os modos, apresentar uma “visão edulcorada da natureza humana”. Há, portanto, nestes autores uma denúncia intransigente dos elementos da perversão e violência inerentes à crença otimista nas possibilidades da razão. Além disso, os “autores sombrios” revelariam o caráter perverso que há em toda tentativa de denegação da perversão. Salienta Giacóia (1999b, p. 08) que a crítica radical de Nietzsche e Sade ao iluminismo funciona, ainda, como um espelho, “contrastado com o qual a razão pode em última instância tomar consciência dos seus próprios perigos. Ela pode contemplar, sem a maquiagem, a perversão de que é capaz se tornada razão instrumental”³.

É a partir desses esclarecimentos que podemos entender a hostilidade de Sade e Nietzsche à compaixão enquanto comportamento de exceção contra a barbárie. Para eles, a atitude compassiva, em uma sociedade marcada pela injustiça e violência, soaria como uma farsa, que apenas confirmaria, de um outro modo, a barbárie. As emblemáticas

³ Trata-se de uma comunicação pessoal (transcrita) feita pelo professor Osvaldo Giacóia, sobre o Excurso II – “Juliette ou Esclarecimento e Moral”, que compõe o livro *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, junto ao Grupo de Pesquisa: “Teoria Crítica e Educação” do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unimep, em março de 1999.

palavras de Nietzsche, reproduzidas no final do segundo *Excurso*, parecem representar a imagem da sentinela do espírito que, sempre alerta, desconfia das boas intenções e sentimentos nobres. No final do *Excurso*, os autores vão concordar com a desconfiança alimentada pelos “autores sombrios” contra a compaixão burguesa:

Proclamando a identidade da dominação e da razão, as doutrinas sem compaixão são mais misericordiosas do que as doutrinas dos lacaios morais da burguesia. “Onde estão os piores perigos para ti?”, indagou Nietzsche. “Na compaixão”. Negando-a, ele salvou a confiança inabalável no homem, traída cada vez que se faz uma afirmação consoladora. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 112)

Ao insistirem em destacar internamente à razão iluminista o desprezo para com o sentimento da compaixão, inclusive identificado no pensamento do próprio Kant, os autores estão conscientes da inadequação existente entre compaixão e justiça, pois a primeira comportaria mesmo, em certo aspecto, a injustiça, que confirmaria, segundo Adorno & Horkheimer (1985, p. 99),

...a regra da desumanização através da exceção que ela pratica. Ao reservar aos azares do amor ao próximo a tarefa de superar a injustiça, a compaixão acata a lei da alienação universal, que ela queria abrandar, como algo inalterável.

Sob este aspecto dirão os autores que a compaixão se revelaria falaciosa pela sua fraqueza diante das injustiças. Portanto, o que a torna questionável não é a “sentimentalidade” que ela comporta, da qual foi acusada pelos iluministas, mas a sua insuficiência. Mas, por outro lado, contrariamente à “apatia estóica” que adentra os indivíduos à “frieza burguesa”, a compaixão funcionaria como uma espécie de denúncia confirmando a não realização dos ideais universais. A compaixão exercida socialmente nos remeteria ao não realizado e à injustiça que, de muitos modos, ainda persiste.

Mais do que os aspectos denunciistas que a compaixão certamente comporta, para os dois frankfurtianos interessa ressaltar que o desmascaramento da compaixão pelo esclarecimento revelou a presença, no âmbito da própria razão, dos elementos da insensibilidade. Isto se confirmaria, à maneira de uma metáfora, através dos personagens

imorais de Sade, os quais teriam levado às últimas consequências o processo de formalização da razão.

Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tomam-se uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como miragem, o caráter de necessidade e objetividade. A magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a expressão intelectual do modo de produção maquinal. O meio fetichizado ele absorve o prazer. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 100)

Com o processo de formalização da razão representado aqui pelo comportamento dos personagens de Sade, a dominação adquire um fim em si mesma orientada a partir dos interesses econômicos. Assim todo comportamento que represente o gozo desenfreado é visto como algo antiquado, porque “nele os homens se livram do pensamento, escapam à civilização” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.101). O gozo significou sempre, ao longo da civilização, uma volta à natureza, o abandono do indivíduo a uma outra coisa. Com o esclarecimento, o gozo, ainda que seja reconhecido como tributário da natureza, foi racionalizado e incorporado à cultura superior, ao mesmo tempo em que é dosado para os dominados. O que só confirmaria a administração e manipulação do gozo na cultura esclarecida. É a partir dessa orientação que o amor burguês seria visto por Juliette e seu círculo esclarecido. Por estar associado à divinização da outra pessoa, ele deve ser condenado. Segundo Adorno & Horkheimer (1985, p. 102), esse processo, digamos, de “racionalização do amor”, que tem sua raízes no casamento cristão, assumirá com a sociedade industrial os aspectos de um “amor faturado”. Com as profundas mudanças ocorridas nas relações econômicas no final do século XIX, as relações entre os indivíduos passaram a ser administradas pelos interesses do próprio mercado de trabalho. Vão dizer os autores que, neste contexto, “as pessoas assumem em face das outras aquela relação racional, calculadora, que há muito fora proclamada como uma antiga sabedoria no círculo esclarecido de Juliette” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 102).

Com esse processo de formalização da razão, teria ocorrido não só o desprezo à compaixão, mas teria posto fim também ao amor romântico, que soaria aos ouvidos dos iluministas sombrios como “uma falsa metafísica”, que buscaria disfarçar o efeito dos instintos físicos. Para eles, como nos alertam os dois frankfurtianos, “o amor é

um conceito não-científico”, por isso mesmo precisa ser criticado. Juliette pede que consideremos as recomendações de Lucrécio, ao analisarmos os “bastidores da vida”, lá vamos nos deparar com a verdade sobre o amor:

...e veremos que nem a exaltação do amante, nem o sentimento romântico resiste à análise... é o corpo apenas que amo e é o corpo apenas que lamento embora possa reencontrá-lo a qualquer instante. (apud Adorno & Horkheimer, 1985, 104)

Nesse caso, o amor foi atingido em seu núcleo:

Quando Juliette faz do louvor da sexualidade genital e perversa uma crítica do não-natural, do imaterial, o ilusório, a libertina já passou ela própria para o lado dessa normalidade que deprecia não somente o arrebatamento utópico do amor, mas também o gozo físico, não somente a felicidade mais celestial, mas também a mais terrena. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 104)

Ao proceder assim, Juliette cai, ela mesma, vítima da própria modernidade. Elege como guia a razão instrumental. Ao invés de transgredir a ordem estabelecida, ela apenas reproduz em suas práticas os cânones da modernidade.

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

O esclarecimento tem como objetivo eliminar qualquer vestígio de mitologia que possa constituir obstáculo aos fins da autoconservação. Estes vestígios podem ser encontrados em toda manifestação humana. Conforme ressaltam Adorno & Horkheimer

(1985, p. 41), a base de todo o processo civilizatório se assenta sobre o princípio da autoconservação. Para eles, a máxima spinosana, segundo a qual “o esforço para se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude”, decifra o sentido que a autoconservação assumiu ao longo da civilização ocidental. Sob esta máxima, os princípios que regem os interesses pela autoconservação são sinônimos de práticas virtuosas. Neste ponto, são diluídas as diferenças entre os princípios morais de ordem religiosa e aqueles defendidos pela filosofia burguesa.

Se nos termos da ética spinosana autoconservação sinonimiza virtude, Adorno & Horkheimer vão dizer, inspirados em Nietzsche e Freud, que ela significou forte repressão dos instintos ao longo da história, em que se deu a constituição do eu.

O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constitui sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão. A instância legisladora da ação. Segundo o juízo do esclarecimento, bem como o do protestantismo, quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 41)

Submeter-se aos instintos corresponderia a um retorno à mitologia. O progresso condena toda atitude do indivíduo que abandona-se ao pensamento e ao prazer. Na economia burguesa, as relações sociais estão mediadas pelo princípio do eu, que deve garantir, por um lado, a produtividade e o lucro; e por outro, manter-se vivo para continuar produzindo mais-valia. Somente um eu disciplinado poderia cumprir plenamente estas funções. A divisão do trabalho na sociedade burguesa assegura de maneira eficiente o processo de autoconservação ao produzir a auto-alienação dos indivíduos, “...que têm que se formar no corpo e na alma, segundo a aparelhagem técnica” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 41). Para os autores, o sujeito transcendental é substituído pelos mecanismos técnicos de controle. Assim, o pensamento livra-se das vozes míticas que o atormentavam, submetendo-se à rigidez dos procedimentos lógicos, em que a contradição deve ser eliminada em nome da autoconservação. Com esta prática, verifica-se a “expulsão do pensamento da lógica”, o que só confirmaria o processo de coisificação a que foi submetido

todos os âmbitos da existência humana. O ideal de ciência tornou-se o paradigma para toda teoria. O eu cai vitimado por esta pretensão:

Neste O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 42)

O embate no processo civilizatório sempre se deu contra os elementos regressivos a ele imanentes que pudessem conduzir o homem de volta ao estado natural e à vida vegetativa. O medo de que o eu pudesse reverter-se à natureza acompanhou sempre a civilização.

A propósito do princípio freudiano, segundo o qual a história da civilização é a história da repressão (cf. Marcuse 1966, p. 33), o mesmo se confirmaria pelo espírito dominante nos distintos períodos da história, onde a minoria detentora do poder submete a maioria a seu domínio, em nome da conservação e preservação do todo. Este espírito, segundo Adorno & Horkheimer (1985, p. 43), "... sempre desconfiou de qualquer outra estrela guia que não fosse a do mal menor". Em nome do mal menor, continuam os autores, e "sob a pressão do trabalho milenar", o prazer foi combatido e mutilado ao longo do processo civilizatório. Assim, o ódio por tudo aquilo que não é trabalho explicaria a condenação e proscrição do prazer da sociedade e junto com ele aquelas pessoas que pudessem de algum modo representá-lo. Por esse motivo, nos lembram Adorno & Horkheimer (1985, p. 43) que nos momentos históricos mais decisivos da civilização ocidental em que os elementos míticos ameaçam retornar, os mesmos são recalçados de maneira implacável e equiparados às "superstições animistas". Nestas ocasiões, continuam os autores, "... a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida". Isto só confirmaria a tese de que esclarecimento e dominação encontram-se imbricados:

Os homens sempre submetem a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito,

voltando a cair sob o seu influxo, levado pela dominação.(Adorno & Horkheimer, 1985, p. 45)

Neste ponto, acreditamos poder retornar à epígrafe que introduz o capítulo: “Mas, serenamente imita o Olimpo em teu coração...”, que agora em parte se vê realizada, neste retorno do esclarecimento ao mito. Se a metafísica e o positivismo, como notam os dois frankfurtianos, nos garantem um afastamento dos instintos e das paixões ao mesmo tempo que a fuga do medo e da angústia, na modernidade este projeto acaba encontrando mecanismos objetivos que irão sustentá-lo, identificado nos interesses postos pelas relações de mercado no “capitalismo tardio” e garantidos pela “sociedade administrada”.

Como podemos observar, o resultado final produzido por essa longa travessia do Mediterrâneo pelo Eu acabou redundando na mutilação do próprio sujeito, que submetido à mais austera disciplina, já não pode se lançar a novas experiências. Este pensamento que se fez duro para vencer as potências míticas e as tendências naturais só pode experimentar do mundo a mesmidade. É nesse sentido que Adorno & Horkheimer (1985, p. 169) vão falar de uma nova mimese, fundada agora na práxis racional. Se na antiga mimese havia uma relação familiar com a natureza, em que ocorria uma adaptação orgânica ao outro em função da sobrevivência, posteriormente, na fase histórica, as ações humanas foram submetidas ao planejamento “pela práxis racional”, orientada para o trabalho. Todo comportamento que pudesse transparecer sintomas de uma mimese incontrolada seria proscrito pela razão. A condição da civilização se assenta sobre a garantia de que não haja retorno a comportamentos miméticos, portanto o progresso teria se dado sob o preço da repressão da mimese e contra tudo aquilo que pudesse representar o não-trabalho. O exemplo disso pode ser encontrado na proscrição social dos ciganos e atores, inclusive até mesmo naquela “pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis”(Adorno & Horkheimer, 1985, p. 169).

Nessa nova mimese orientada para o trabalho, a educação dos indivíduos passa a reforçar comportamentos que garantam a disciplina e mantenham a harmonia nas relações de produção. Tudo aquilo que constitua de algum modo ameaça a esta disciplina, que represente um retorno aos instintos, deve ser duramente combatido: “Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo. Foi se enrijecendo contra isso que o ego se forjou. É através de sua constituição que se realiza a passagem da mimese refletora à reflexão controlada”(Adorno & Horkheimer, 1985, p. 169). É nesta passagem que vamos localizar

o processo de enrijecimento dos indivíduos, que cada vez mais têm que se adaptar às exigências da realidade social, a qual dá continuidade à repressão mimética. O não estar enquadrado às exigências do sistema social, o não se identificar com ele pode ser motivo de desprezo e hostilidade por parte dos integrados.

Neste aspecto, compreendem Adorno & Horkheimer (1985, p. 169) que a sociedade traz em seu bojo o prolongamento da natureza ameaçadora, supostamente dominada pelo processo civilizatório. Estes elementos que ameaçam a ordem social seriam identificados enquanto “compulsão duradoura”, que embora se manifeste de forma organizada no comportamento dos indivíduos e em nome da “autoconservação consequente”, na realidade são os efeitos desse domínio da sociedade sobre a totalidade da natureza identificado pelos autores com a mimese repressora, própria da racionalidade ocidental, a qual encontraria na ciência moderna e seus métodos um maior rigor e eficiência, produzindo uma nova mimese:

A ciência é repetição, aprimorada como regularidade observada e conservada em estereótipos. A fórmula matemática é uma regressão conscientemente manipulada, como já era o rito mágico; é a mais sublime modalidade do mimetismo. A técnica efetua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como antiga magia, através da imitação corporal da natureza externa, mas através da autonomização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos. Com seu triunfo, as manifestações humanas tornam-se ao mesmo tempo controláveis e compulsivas. Da assimilação à natureza resta apenas o enrijecimento contra ela. Hoje, a coloração destinada a proteger e a repelir é a dominação cega da natureza, que é idêntica à funcionalidade prognosticadora. (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 169)

O que se depreende desta constatação feita pelos autores é o retrocesso da ciência à mitologia. De modo calculado e conscientemente manipulado a técnica adapta os indivíduos ao mundo da natureza em nome da autoconservação, onde a atividade da razão fica restrita à produção de cálculos mecânicos em função da dominação mais eficiente da natureza. Desta busca desenfreada pelo domínio completo e eficiente sobre a natureza, o homem teria submetido não só a natureza externa, mas também a natureza interna aos esquemas de repressão, donde teria emergido aquilo que Horkheimer (1976a) chamou no

livro *Eclipse da razão* a “revolta da natureza”, que assumiu em nossos dias as faces da barbárie.

Com o avanço da modernidade e com o aumento da pressão do mercado sobre os indivíduos, a herança mimética foi lançada ao esquecimento. Em pleno mundo civilizado os homens só recordam os traços miméticos transformados por eles em tabus. Estes traços seriam identificados nos gestos e comportamentos dos outros como resíduos da antiga mimese, que insiste em sobreviver no mundo racionalizado. Estes resíduos rudimentares que se manifestam como comportamentos isolados na sociedade atual são considerados vergonhosos e produzem nos demais indivíduos a repulsa. Na verdade, nos lembram Adorno & Horkheimer (1985, p. 170), o que se repele aqui é o bastante familiar: “São os gestos contagiosos dos contatos diretos reprimidos pela civilização: tocar, aconchegar-se, aplacar, induzir”. Dar vazão a estes impulsos soaria, hoje, como algo fora do tempo, pois nos lembraria antigos instintos proscritos pela razão, que de qualquer modo persistem em se manifestar, o que representaria certamente algo de escandaloso.

Desse modo, tudo que possa representar uma ameaça à seriedade da vida, por se entregar a ela de maneira irrestrita, soa como algo inautêntico. Estes aspectos são encontrados no que insiste em vegetar, nos gestos do martirizado que agoniza, no grito da vítima, que retratam o que não se pode controlar. É por esta razão que o comportamento idiossincrático atrai o ódio e a repulsa, pois ele nos lembraria, no limite, aspectos sombrios reprimidos pela civilização, aos quais tememos retornar. É através desta idiossincrasia racionalizada que as práticas cruéis do anti-semitismo ameaçam retornar, sem que isto possa soar imoral e repugnante para os seus adeptos. Por esta razão, busca-se ressaltar na vítima gestos, palavras e comportamentos que venham reforçar o ódio contra ela, ao mesmo tempo em que possa aglutinar forças contra os renegados. As vítimas são sempre fabricadas a partir da justificativa racional, baseada nos elementos da idiossincrasia que, em algum aspecto, nos remeteria a comportamentos indesejados, por isso extintos pela civilização (cf. Adorno & Horkheimer, 1985, p. 171). Portanto, quando autores insistem em argumentar sobre os riscos de uma nova barbárie, eles o fazem sempre pensando nas possibilidades inerentes ao processo civilizatório que, a qualquer momento, pode eleger suas vítimas e submetê-las às práticas cruéis. Se ontem foram os judeus as vítimas desse mecanismo desumano, não temos nenhuma garantia de que hoje novas vítimas não sejam forjadas. Como notam os autores, elas podem ser crianças, velhos, homossexuais, negros, desempregados, etc. Assim, as práticas cruéis do anti-semitismo podem, a qualquer

momento, criar novas vítimas que atraíam sobre si toda fúria socialmente reprimida. A qualquer momento um novo “bode expiatório” pode ser criado (cf. Adorno & Horkheimer, 1985, p. 173).

No decorrer deste capítulo insistimos em descrever a maneira como Horkheimer & Adorno entendem e descrevem a dialética imanente ao processo do esclarecimento que teria conduzido, inexoravelmente, às práticas da dominação, da violência e da crueldade, consubstanciadas na mimese racional, oposta à mimese originária. Para os autores, há implícito ao desencadeamento do programa da racionalidade iluminista um desejo obsessivo em reprimir os comportamentos miméticos originários, que seriam vistos hoje como inadequados, por nos remeter aos elementos da natureza que ainda insistem em sobreviver.

Na realidade, o que os autores acabam pontuando são os próprios limites dos propósitos emancipatórios da razão iluminista. Isto confirmar-se-ia pela descrição do processo de constituição do sujeito e da subjetividade ao longo da história da racionalidade ocidental, feita nos textos fundamentais da *Dialética do Esclarecimento* e reforçado no apêndice acrescentado a este livro, intitulado *Elementos do Anti-semitismo: limites do Esclarecimento* que, conforme ressalta Gagnebin, fecha a leitura dos autores, indicando os limites que o esclarecimento não conseguiria transpor. Para a autora:

A loucura fascista representa, aos olhos de Adorno e Horkheimer, (...) o limite do esclarecimento no sentido de “fronteira”, aquilo que o projeto iluminista de liberdade não consegue vencer, mas também no sentido de “delimitação”, isto é, de determinação oculta, pois o núcleo secreto do esclarecimento jaz na sua interpretação profunda com a violência. (Gagnebin, 1997, p. 90)

É a partir deste ponto que os autores irão retomar o tema da mimese, a partir do qual vão insistir na crítica à racionalidade contemporânea, conforme mencionamos acima.

Aqui, acredito, podemos voltar às indicações postas no início deste capítulo, as quais foram verificadas. De fato, como já havíamos pontuado a partir de Habermas (1988, p. 483), para Adorno & Horkheimer as raízes do processo de coisificação, ou, se quisermos, de instrumentalização da razão, encontram-se “...nos próprios fundamentos antropológicos da história da espécie”, em que os mesmos são pensados a partir da relação

sujeito-objeto. Este processo, como podemos observar, acabou sendo convertido no “motor de uma auto-afirmação selvagem”, ameaçando, inclusive, a própria vida em sociedade.

Diante desta constatação, onde o processo de coisificação e de instrumentalização é compreendido como algo inerente à própria razão, Adorno & Horkheimer, conforme salienta Habermas (1988, p. 488), vão persistir na crítica aos grandes sistemas filosóficos, os quais teriam em Hegel seu desenvolvimento máximo. Para os dois frankfurtianos, a “grande filosofia” teria perdido força na realização de seus propósitos, e, em muitos casos, acabou mesmo justificando a dominação e o sofrimento em nome do universal. É por essa razão que eles insistem em continuar refletindo sobre o caráter administrado da sociedade atual, a partir da inversão do mote hegeliano, expresso agora na proposição “o todo é o não-verdadeiro”, ou, se quisermos, na expressão correspondente “o todo é falso”. Horkheimer & Adorno, comenta Habermas (1988, p. 481), veriam nesta inversão o lugar da rememoração do não-realizado, como “promessa de uma situação social verdadeiramente humana”. Será a partir desta perspectiva que os autores irão insistir, cada um a seu modo, em restabelecer a via crítica da razão, situados ainda no âmbito da tradição iluminista⁴.

Se Adorno opta pela Teoria Estética e pela dialética negativa, na tentativa de apontar alguma solução ou caminho para os problemas mencionados, buscando evidenciar um processo dialético interno à própria filosofia, em que a verdade desafia o curso da história ao invés de fundir-se com ela, Horkheimer, diferentemente dele, busca trazer à tona a brecha existente entre os ideais filosóficos burgueses e a realidade social. Por esse motivo,

⁴ Não vamos nos ocupar nesta tese com as críticas que Habermas tece a Horkheimer e Adorno, o que certamente implicaria o encaminhamento de uma outra discussão que, como foi dito, extrapola nossos objetivos. Acreditamos ser interessante mencionar, rapidamente, alguns pontos da argumentação de Habermas contra a teoria crítica desenvolvida por Adorno e Horkheimer. Na interpretação de Habermas (1988, p. 484), o conceito de razão instrumental a que chegam os dois frankfurtianos importaria limites à própria teoria. No entendimento de Habermas, o processo de racionalização inerente à história da subjetividade, conforme postulam Adorno e Horkheimer, teria se dado sob a orientação da razão, instrumentalizada para o fim da autoconservação que, de todos os modos, irracionaliza os processos por ela gerados. Haveria, conclui Habermas (1988, p. 487), neste argumento sobre a formação do eu e a história da subjetividade, desenvolvido pelos frankfurtianos, algo de inevitável, pois “a razão que se ativer à intenção de descobrir a verdade teria que ser além de instrumento de reconciliação, simultaneamente mais que instrumento”. É exatamente neste ponto que Habermas localiza um problema insolúvel na teoria crítica. Segundo Habermas, os dois frankfurtianos terão que se limitar a “sugerir este conceito de verdade”, o qual deveria estar fundado em uma razão anterior à razão que, por hipótese, é instrumental desde sua origem. Na realidade, para Habermas (1988, p. 488), Adorno e Horkheimer estariam mergulhados em um paradoxo, pois depois de terem feito duras críticas ao positivismo e à razão instrumental, os autores teriam persistido na crítica, ainda situados. “...a partir da perspectiva, ironicamente assumida de uma razão objetiva que consideram irrevogavelmente destruída”.

conforme ressalta Buck-Morss (1981, p. 145), ele confronta, na maioria de suas obras, os conceitos burgueses: justiça, razão e individualismo com a realidade da sociedade burguesa marcada pela injustiça e pela irracionalidade.

Ao prosseguir nesta diferenciação das temáticas próprias a cada um desses autores, dirá Buck-Morss (1981, p. 145-46) que Horkheimer não se ocupou, como fizera Adorno, com as controvérsias técnicas presentes no debate filosófico contemporâneo. Neste sentido, Buck-Morss vai dizer que Horkheimer mover-se-ia entre a filosofia, se interessando pela história da época burguesa, com o objetivo de trazer à luz sua função social e uma teoria da sociedade, buscando compreender a relação de correspondência entre consciência e realidade.⁵

Por fim – e é o que nos interessa ressaltar aqui – Adorno & Horkheimer circulam em terrenos diferentes para fundar a validade de seus juízos. Conforme assinala Buck-Morss (1981, p. 147-48), Horkheimer funda sua crítica sobre os princípios da “retidão moral”, desenvolvidos pela própria sociedade burguesa. Será a partir destes princípios que Horkheimer irá fazer a distinção entre o ser e o dever ser social, tendo como referência o “transcendentalismo moral”. O próprio Adorno reconhece que Horkheimer teve como orientação básica em seu pensamento a indignação diante da injustiça, o que indicaria para a autora o quanto ele estava marcado pela ética judaica e pelos princípios do iluminismo e do humanismo ético. Por outro lado, reconhece a autora que Adorno estivera desde o começo mais preocupado com o problema da verdade ou falsidade dos juízos, do que com o problema do bem e do mal, nos termos postulados por Horkheimer. Assim, ela conclui dizendo que Adorno teria sido um metafísico sem fé na metafísica e Horkheimer um moralista que não acreditava na providência divina.

Apresentar estas diferenças entre os dois frankfurtianos se fez necessário em função de priorizarmos, a partir de agora, a discussão sobre os aspectos morais da filosofia de Horkheimer, em que há uma preocupação do autor em tematizar o sofrimento e a dor

⁵ Se, a partir do final da década de 1950 e 1960, Horkheimer e Adorno se distanciam, conforme salienta Buck-Morss, em meados da década de 1940 houve uma nítida aproximação entre os referidos autores. Isto confirmar-se-ia pelo trabalho conjunto desenvolvido por eles, no exílio nos EUA, que resultou no livro *Dialética do Esclarecimento*, assinado pelos dois. Além desse trabalho conjunto, os livros *Eclipse da Razão*, de autoria de Horkheimer, e o *Minima Moralia*, de Adorno, foram textos escritos sob o impacto desta colaboração (Jay, 1973, pp. 411-13). Assim, podemos dizer que se há, por um lado, diferenças que marcam o pensamento de cada um dos autores, por outro lado há temáticas que lhes são comuns, como por exemplo a crítica que tecem à racionalidade e à sociedade ocidental, entre os anos de 1940 e 1950. Nos anos posteriores haverá novamente um distanciamento entre os autores, confirmando, portanto, as indicações de Buck-Morss.

enquanto expressões da negatividade e motor da contradição social. É por esta via que Horkheimer acredita desmistificar o caráter dissimulador da realidade social em que a mesma é sempre apresentada como harmoniosa. Mas o frankfurtiano sabe que esta é uma tarefa difícil em um mundo em que já não somos mais capazes de “ouvir o imediato com os próprios ouvidos” e nem “tocar o intocável com as próprias mãos” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 47). Por essa razão, a questão que se coloca a partir de agora é a de como pensar no âmbito da teoria crítica o processo de ressensualização dos sujeitos, em um mundo onde há o predomínio da racionalidade instrumental articulada à dominação, donde decorreria a violência e a crueldade, configurando-se uma nova barbárie. Por esse motivo, nosso objetivo no capítulo seguinte será identificar a crítica que Horkheimer tece à metafísica e ao positivismo a partir da releitura que ele realiza do materialismo, tendo em vista aliá-lo ao pessimismo e à compaixão em Schopenhauer e à crítica que Nietzsche tece à moral ocidental, como elementos importantes no restabelecimento da via crítica da filosofia.

Iniciamos esse capítulo, apresentando a noção de sujeito construída na modernidade, a partir da filosofia cartesiana. Para isso, estamos seguindo aqui as indicações de Heidegger (1979) e o modo como ele define este conceito de sujeito interno à filosofia de Descartes. Em seguida, apresentamos a crítica de Horkheimer a este conceito, ao mesmo tempo em que buscamos evidenciar que, para o autor, o sujeito cartesiano irá determinar em grande medida a maneira como a modernidade definirá a relação entre sujeito e objeto. Particularmente a crítica Horkheimiana se estenderá, como podemos observar, ao dogmatismo dos grandes sistemas filosóficos, dentre os quais se destacam o idealismo de Kant e Hegel e o empirismo. Para o filósofo, estes sistemas funcionarão como uma espécie de justificativa para os males que afligem a humanidade ao pensarem o mundo das relações sociais abstratamente, sem ter olhos para os detalhes, para o singular.

É nesse momento, então, que recorremos à leitura que Horkheimer faz da filosofia de Schopenhauer onde o pessimismo tem como função manter a lucidez de razão diante de um mundo em que a crueldade e o sofrimento tornaram-se acontecimentos corriqueiros. Contra “apatia” e a “frieza” que marcam a nossa sociedade, Horkheimer busca pensar, a partir da reflexão moral desenvolvida por Schopenhauer, uma ética que tenha como móvel a compaixão.

Além disso, ao contrapor aos grandes sistemas essa releitura do materialismo, Horkheimer pensa o ato cognitivo como uma atividade dos sentidos, atividade do corpo. Dirá o autor que, para se chegar à consciência dos sofrimentos e da dor

CAPÍTULO 3

HORKHEIMER E A RELEITURA DO MATERIALISMO

Nos capítulos anteriores tratamos de dois pontos os quais elegemos como importantes para o desenvolvimento do presente trabalho: o primeiro aborda a crítica à racionalidade instrumental feita por Horkheimer; o segundo se ocupa com os desdobramentos desta crítica para pensarmos uma ética contra a frieza e a insensibilidade. Neste terceiro capítulo ocupar-nos-emos em matizar a releitura que Horkheimer faz do materialismo, aliando-o ao pessimismo e à ética da compaixão em Schopenhauer, em função do desenvolvimento de sua crítica à metafísica e ao positivismo.

Iniciamos esse capítulo, apresentando a noção de sujeito construída na modernidade, a partir da filosofia cartesiana. Para isso, estamos seguindo aqui as indicações de Heidegger (1979) e o modo como ele define este conceito de sujeito interno à filosofia de Descartes. Em seguida, apresentamos a crítica de Horkheimer a este conceito, ao mesmo tempo em que buscamos evidenciar que, para o autor, o sujeito cartesiano irá determinar em grande medida a maneira como a modernidade definirá a relação entre sujeito e objeto. Particularmente a crítica Horkheimiana se estenderá, como podemos observar, ao dogmatismo dos grandes sistemas filosóficos, dentre os quais se destacam o idealismo de Kant e Hegel e o empirismo. Para o filósofo, esses sistemas funcionariam como uma espécie de justificativa para os males que afligem a humanidade ao pensarem o mundo das relações sociais abstratamente, sem ter olhos para os detalhes, para o singular.

É nesse momento, então, que recorreremos à leitura que Horkheimer faz da filosofia de Schopenhauer onde o pessimismo tem como função manter a lucidez da razão diante de um mundo em que a crueldade e o sofrimento tornaram-se acontecimentos corriqueiros. Contra “apatia” e a “frieza” que marcam a nossa sociedade, Horkheimer busca pensar, a partir da reflexão moral desenvolvida por Schopenhauer, uma ética que tenha como móvel a compaixão.

Além disso, ao contrapor aos grandes sistemas essa releitura do materialismo, Horkheimer pensa o ato cognitivo como uma atividade dos sentidos, atividade do corpo. Dirá o autor que, para se chegar à consciência dos sofrimentos e da dor

que caracterizam a sociedade contemporânea, evitando que os mesmos sejam banalizados, é preciso, antes de qualquer coisa, ressensibilizar os sentidos. Por esse motivo apresentamos, também neste capítulo, alguns aspectos da leitura que Horkheimer faz da filosofia de Nietzsche, em função da crítica que o autor de Zarathustra tece ao dualismo da filosofia cartesiana e ao ascetismo da racionalidade moderna, que mantiveram sempre os instintos sobre seu domínio.

Ao definir a modernidade, Heidegger (1979, p. 95) nos diz que a partir dela alterou-se a interpretação do que é o existente e a concepção do que é a verdade. Dirá que, com Descartes, pela primeira vez, há a substituição do existente como presença, pelo existente enquanto representação. A verdade antes entendida pelos gregos como *aletheia*, como desvelamento da realidade é substituída pela verdade como representação e certeza. Assim, para Heidegger, com a modernidade se inaugura um novo modo de pensar a verdade e o existente, os quais passariam a depender do homem como sujeito¹.

O fundamental nessa mudança, conforme observa Heidegger (1979, p. 81), está na transformação ocorrida na essência do próprio homem, onde o mesmo se converte em sujeito, que emerge como fundamento, substrato de todas as coisas. O homem passa a fundar todo o existente “à maneira de seu ser e de sua verdade... torna-se referência do existente como tal”. Desse modo, o ser do existente é aquilo que o sujeito pode dele representar. É sob esta perspectiva que o sujeito se põe, ao mesmo tempo, como palco e cena do próprio mundo, em que o existente deve se fazer (re)representar, tornar-se presente, fazendo-se imagem.

Vale a pena ressaltar um aspecto importante e talvez decisivo nessa representação do mundo pelo sujeito na modernidade, o qual confere um novo significado à postura do homem diante da realidade. Através dele o homem passa a ocupar, de maneira deliberada, uma posição que parece lhe assegurar o desenvolvimento e o progresso da humanidade. A partir deste momento, segundo Heidegger (1979, p. 82), o mundo passa a ser visto como um objeto a ser dominado pela potência humana, confirmando literalmente a máxima sofista do “homem medida de todas as coisas”.

¹ O termo sujeito é tomado aqui na acepção que Birchal lhe confere no artigo “Montaigne e a modernidade”. Diz ela, seguindo as indicações de Heidegger, que “o sujeito é sub-jectum, o que subjaz, o que está dado antes de qualquer outra coisa — sua condição ou o seu fundamento. Neste sentido, quando a filosofia cristã afirma um Sujeito, este é Deus; na filosofia grega, o fundamento pode ser encontrado na ordem do Todo; na modernidade, de forma completamente original, este lugar é dado ao homem, como consciência de si e do mundo; a subjetividade se torna sujeito, pois ela é aquele dado anterior a partir do qual tudo o mais se dispõe” (Birchal, 1992, p. 80).

Assim, Heidegger entende a modernidade como a época em que ocorre a “conquista do mundo como imagem”. Isto significaria dizer que a modernidade é a época em que várias visões de mundo vão estar em disputa, pois a construção desta imagem vai depender, neste contexto, daqueles que a representam. Certamente que as lutas entre as várias imagens de mundo não são disputas entre quaisquer visões, mas entre aquelas que revestem desta última postura senhoril do homem sobre o mundo, assentadas, portanto, sobre a noção de sujeito como fundamento último da verdade. Esta postura terá como paradigma a ciência moderna. Nas palavras de Heidegger (1979, p. 84),

Para esta luta de visões de mundo, e em conformidade com o sentido desta luta, o homem põe em jogo o irrestrito poder do cálculo, do planejamento e do cultivo de todas as coisas. A ciência como investigação é a forma indispensável desse instar-se no mundo, um dos caminhos pelos quais se precipitou a modernidade, com uma rápida aceitação de sua essência desconhecida pelos que participavam nessa luta...

Para os gregos a verdade é conhecida como presença do verdadeiro, quer do ponto de vista da cosmologia, em que a realidade é a *physis*, quer do ponto de vista da ontologia, em que o real é o ser. Em ambas correntes da filosofia antiga não se interroga pelas condições de possibilidade do homem conhecer a verdade. Este problema será levantado, em definitivo, pelos modernos; para quem dizer que algo é verdadeiro ou falso, depende da certeza subjetiva, ou seja, que os fundamentos últimos do conhecimento sejam encontrados no sujeito.

Na modernidade, pelo menos a partir de Descartes, conforme Heidegger, há uma metafísica do sujeito, cuja pretensão é dar um fundamento último para o existente que figure como certeza do próprio sujeito. O fundamento aqui, vale lembrar, é sempre entendido como autodeterminação do sujeito que descansa em si mesmo enquanto *subjectum*. Na filosofia cartesiana, a condição de possibilidade de se representar o existente está garantida pelo *cogito ergo sum*. Para essa filosofia, representar é conferir unidade aos objetos, a partir da estrutura lógica do sujeito — “o representar é *coagitatio*”². Nas

² Para Heidegger, é sob o sentido da *coagitatio* que se deve pensar a novidade do *cogito ergo sum*. O *cogitare* que tem como garantia o *subjectum* — consciência de si, funda ao mesmo tempo a certeza daquele que representa e a certeza do objeto representado. Esta relação pode ser descrita, segundo o autor, pela equação: *me cogitare = me esse*, a qual deve ser dada e representada em qualquer circunstância, como certeza fundamental. Se num primeiro momento a *cogitatio* aparece como o fundamento do sujeito e, por conseguinte, fundamento do objeto, em seguida Heidegger irá entendê-la como *co-agitatio*, numa referência

"*Meditações Metafísicas*", Descartes descreve a consciência do eu como fundamento da *cogitatio* e da subjetividade, em que o sujeito na modernidade figura como uma estrutura lógica universal, ou que se pretende universal, a partir da qual a realidade é descrita e interpretada. Não só a realidade entendida no plano dos objetos da natureza, mas também as esferas que envolvem a vida consciente: a política, a moral e a vida psíquica. Estabelece de vez, a partir desta noção de sujeito, "...a centralidade do homem como juiz e ordenador do real. O Absoluto deixa de ser assunto de fé para residir na razão" (Birchal, 1992, p. 89).

1. A RELEITURA DO MATERIALISMO E A CRÍTICA À FILOSOFIA DO SUJEITO

A filosofia do sujeito acima descrita, cujo paradigma está referendado no projeto cartesiano, teve como desagudouro a ciência, onde o homem e a natureza são vistos agora como objetos passíveis de manipulação, pois podem ser substituídos e contabilizados por regras e números. Este é o "mundo desencantado", do qual nos fala Weber. Neste mundo, conforme Horkheimer (1976a, p. 117), o "conhece-te a ti mesmo" socrático se avolumou e "a voz interior tomou o lugar dos senhores na emanção das ordens". Nele, o homem já não teme ser destruído pela forças naturais. Auxiliado pelas ciências matemáticas, tornou-se o artífice do próprio mundo, onde, conforme Matos (1996, p. 201),

Conhecer é construir, graças à engenhosidade técnica; Deus concede ao homem a missão de trabalhar à sua imagem, de construir o mundo em pensamento como um dia Deus o criou, dando-lhe leis. O matemático torna-se, junto ao engenheiro, o protótipo do cientista, o depositário do divino.

Para Horkheimer, assim como para Heidegger, o racionalismo moderno encontraria suas bases na filosofia de Descartes, cuja característica fundamental residiria na divisão entre corpo e alma, entre "*res cogitans*" e "*res extensas*". Todo o racionalismo posterior ao cartesianismo confirmar-se-á pela radicalização desta divisão, em que

explicita ao homem (sujeito) que "funda a si mesmo como medida para todas as medidas com as quais se mede (calcula) o que pode valer como certo, como verdadeiro, portanto como existente". Será sob este registro que o autor irá compreender a modernidade como a época em que há o "domínio planetário do homem tecnicamente organizado", que atingiu seu apogeu com o subjetivismo do homem contemporâneo. Este subjetivismo logo instalar-se-ia como instrumento seguro da dominação técnica sobre o mundo (Heidegger, 1979, pp. 94-97).

a substância pensante é vista como completamente independente do mundo físico, exercendo sobre ele sua tirania. Desse modo, no âmbito do racionalismo inaugurado com Descartes, o espírito, separado do mundo dos objetos, tem como única atividade o puro pensar. Como recomendara Descartes no início das suas *Meditações*, as experiências proporcionadas pelos sentidos não têm valor de conhecimento. O conhecimento verdadeiro só será alcançado mediante a reflexão que o sujeito realiza sobre si mesmo. Neste exercício é que ele descobre as proposições universalmente válidas.

É sob esta perspectiva que o tema da modernidade, portanto da razão, emerge da filosofia de Horkheimer. Ele compreende a modernidade como a época em que a razão, antes entendida como razão objetiva e que busca conferir um sentido à totalidade do ser, transformou-se em “razão formal certa de si mesma”, mais interessada em adequar meios a fins, sem se preocupar em analisar a razoabilidade de seus propósitos. Com a modernidade, se inaugura uma nova maneira de pensar a relação sujeito-objeto, em que se estabeleceu estruturas conceituais fixas a partir das quais os fenômenos naturais e sociais são pensados. Horkheimer (1990a, p. 97) aponta, assim, a filosofia cartesiana como a tendência que marcará, em grande medida, o pensamento moderno, identificado por ele com o racionalismo e empirismo, onde “a verdade deve emergir da introspecção do indivíduo racional”. A ação de cada indivíduo é consequência desta verdade, a qual se chegou pela reflexão.

Os ensaios escritos por Horkheimer, no início da década de 1930, têm como alvo a crítica à metafísica, por ele denominada “filosofia da consciência”, e o positivismo. Esta discussão será desenvolvida pelo autor, conforme Matos (1998, p. 107), “...no horizonte de uma ‘teoria do conhecimento’”, cujo interesse fundamental está em perguntar pelas “condições de possibilidade de uma ‘teoria materialista da história’”. O materialismo postulado pelo frankfurtiano, nesses ensaios, é pensado em oposição aos sistemas filosóficos da modernidade, em que sujeito e objeto são figuras idênticas. A crítica abrange o idealismo de Descartes e o de seus sucessores Kant e Hegel. Ao mesmo tempo em que não deixa incólume o positivismo.

Ainda que durante os anos de 1930 Horkheimer sustentasse a crença nas possibilidades da revolução e no proletariado enquanto sujeito revolucionário, o nosso interesse aqui é o de retomar aspectos da crítica de Horkheimer aos grandes sistemas, principalmente ao modo como ele vai pensar a presença dos sentidos e da sensibilidade no ato cognitivo. Segundo Ghiraldelli Jr (1996, p. 21), nesta “presença do corpóreo no ato cognitivo”, há elementos críticos que possibilitam “...colocar materialismo e metafísica em

tensão recíproca, colaborando com a atitude negativa diante da filosofia que se apresenta como sistema”.

De acordo com Horkheimer (1990b, p. 33), à medida em que nos distanciamos da possibilidade de se estruturar racionalmente a realidade, de modo a adequá-la às necessidades da maioria dos indivíduos, paralelamente a isso reduziu-se também a preocupação em matizar as diferenças entre os vários discursos sobre um mundo melhor. Se no cerne da filosofia iluminista estivera sempre presente a preocupação em articular conceito e realidade, superando o eventual abismo entre ambos, na atualidade a pergunta pela “essência racional do mundo empírico”, ou seja, a pergunta se algo é mais ou menos racional tornou-se insignificante. Para Horkheimer, esta indistinção epistemológica entre conceito e experiência, entre conceito e vida, teria criado uma espécie de abismo entre aquilo que constitui a realidade e os propósitos anunciados pela razão, ao mesmo tempo em que dificultou a articulação destas duas instâncias mediante o trabalho do conceito e da reflexão. Ao nivelar as diferentes teorias no processo de análise da realidade social, conferindo-lhes o mesmo estatuto epistemológico, entende Horkheimer que, ao proceder assim, a filosofia teria enfraquecido mais ainda a validade da teoria, redundando-se numa nova metafísica. Por esse motivo, Horkheimer (1990b, pp. 39-40) afirma que a contenda entre materialismo e metafísica, inclusive aquelas desenvolvidas pelo próprio materialismo, foram muitas vezes resolvidas no âmbito da disputa meramente metafísica. Além disso, insiste o autor na necessidade de se reabilitar, de algum modo, a tensão entre materialismo e metafísica, colocando no centro do debate os elementos que contradizem a verdade postulada pelos grandes sistemas.

Se a metafísica busca reconfortar o homem, remetendo-o a um *além mundo*, o materialismo do qual Horkheimer é partidário acredita que a melhor maneira de se evitar o esquecimento do sofrimento do indivíduo singular está em pensá-lo enquanto corporeidade (cf. Ghiraldelli Jr, 1996, p. 21). Só assim poderíamos opor ao caráter dogmático dos sistemas os fatos que na vida cotidiana contrariam qualquer justificativa sobre a realidade. Isto porque Horkheimer entende a metafísica como a atitude filosófica na qual está em jogo a busca de um absoluto, donde decorreria o sentido último para a totalidade do mundo e da vida. O metafísico acredita que do conhecimento do ser, do “em si”, seja possível deduzir normas definitivas para o agir humano. Espera-se dos indivíduos atitudes condizentes com este vislumbre do ser, sem se preocupar se esta adequação conduz “...à máxima atividade terrena, à indiferença ou à ascese” (Horkheimer, 1990b, p. 37). Aqui a metafísica se confunde com a teologia, da qual ela nunca se afastou

completamente. Se da verdade revelada emana para o crente imperativos para a ação, do mesmo modo, afirma Horkheimer (1990b, p. 38): "...o ser, ao qual os metafísicos deram 'o enfático nome de real', contém para eles também a regra da existência decisiva em si mesma".

Contrariamente à postura metafísica, a tese postulada pelo materialismo não nos permitiria retirar conclusões definitivas para a ação humana, pois conforme nos adverte Horkheimer (1990b, p. 38), "a matéria não tem sentido em si mesma, das suas qualidades não emerge qualquer norma para a estruturação da vida: nem no sentido de um mandamento, nem no de um protótipo". Desse modo, delineia-se a diferença fundamental entre as explicações que o materialismo nos fornece da realidade e àquelas postuladas pelo idealismo. As frases formuladas pelo materialista sempre fazem referência a situações específicas, nas quais os indivíduos encontram-se inseridos e delas não é possível a decorrência de leis gerais para a ação. De modo inverso, nas correntes metafísicas, a validade de uma teoria define-se pela sua aplicabilidade às mais variadas circunstâncias e pelo quanto ela pode prescrever regras que fundamente amplamente a vida (Horkheimer, 1990b, p. 38).

Se a metafísica foi sempre a tentativa do homem em tornar-se semelhante a Deus, como bem nos lembra Horkheimer (1990b, p. 38), reportando-se a Max Scheler, o materialismo, mediante a noção de experiência, resgata e valoriza o papel dos sentidos na relação do homem com o mundo, no processo do conhecimento. A metafísica nega ao homem sua condição de ser finito, contingente e mortal, e o transporta para uma realidade transcendente à semelhança do platonismo; o materialismo, a todo instante, remete-o a sua condição terrena. Para o materialismo, o melhor antídoto contra os males que afligem a humanidade deve ser encontrado na práxis histórica. Buscar fora do âmbito das experiências concretas soluções para combater a dor e o sofrimento humano soaria a ele como um grande engodo. Aqui reside para Horkheimer (1990b, p. 43) o caráter fraudulento de toda a metafísica, ao insistir em justificar a esperança no infundado mundo da transcendência. Esta atitude aguçaria ainda mais a crítica materialista, por secundarizar os problemas sociais, desviando o olhar para uma "ordem supostamente mais essencial". Assim o materialismo denuncia os postulados metafísicos como uma espécie de "pareceres abrangentes", pouco atentos aos detalhes, por estarem sempre distantes da realidade que os produziu³. Daí decorreria para Horkheimer (1990b, p. 41) o caráter conformista da

³ A leitura que Ghiraldelli faz desta crítica que Horkheimer desfere contra a metafísica nos revela o sentido do materialismo assumido pelo frankfurtiano. Diz o autor que o materialismo horkheimiano dá pouco valor

metafísica que ele identifica com o idealismo. Ao justificar toda situação de miséria, privação e sofrimento que marca a vida da maioria das pessoas, em nome de uma esperança numa ordem supraterrena, teria exaltado a racionalização e renúncia dos instintos, reprimindo a satisfação dos mesmos em nome da ordem e do bem comum⁴.

Lembrando que a metafísica aqui refere-se também ao idealismo de Kant e Hegel, não seria exagero dizermos que ao longo da tradição ocidental a explicação do mundo e dos problemas do homem sempre esteve condicionada às justificativas metafísicas. Para Horkheimer, na modernidade há uma desconfiança velada com relação a estas explicações, pois agora os grupos que são subjugados pelos poderes socialmente estabelecidos reconhecem que entre os princípios sobre os quais se fundam a dominação e a realidade concreta há uma enorme discrepância. A constatação dessa contradição traria à consciência dos indivíduos o caráter da unilateralidade da justiça burguesa, em que a liberdade seria negada. No momento em que esse conceito de justiça é reconhecido como um princípio que carece de correspondência na realidade e que fora interpretado historicamente como um dado eterno, embora estivesse sempre associado aos interesses da dominação de grupos específicos, ele perde seu caráter de sobrenaturalidade e passa a ser definido “positivamente como um projeto de sociedade racional”, que se vincula à teoria materialista. Sendo assim, as ações dos indivíduos seriam compreendidas no plano dos acontecimentos históricos, no âmbito dos fatos e contra todo argumento que busca justificar metafisicamente a ação. Só assim se poderia evitar a racionalização do sofrimento (cf. Horkheimer, 1990b, pp. 41-42). Com isso, o autor parece nos dizer que o ideal de felicidade só pode ser pensado negativamente, ou seja, pelo confronto entre o desejo de felicidade e o infortúnio que as circunstâncias impingem aos indivíduos: “Se o desejo de felicidade, frustrado pela vida real até a morte, somente nasce no fim a esperança, a mudança das circunstâncias que condicionam o infortúnio poderia tornar-se uma meta do pensamento materialista” (Horkheimer, 1990b, pp. 41-42).

Mesmo que o materialismo em geral tenha uma visão otimista com relação a vários aspectos da sociedade atual e reconheça o empenho dos indivíduos na construção de

aos princípios metafísicos, pois para o materialismo “a ação sempre depende de situações concretas do agente, irreduzíveis a uma explicação de ordem geral, de modo que o materialismo tem mais olhos para o detalhe, para as circunstâncias e afins” (Ghiraldelli Jr., 1996, p. 23).

⁴ Ao referir-se a este trecho do artigo “Materialismo e metafísica” de Horkheimer, Ghiraldelli nos chama a atenção para a importância que a discussão do corpo assume no materialismo horkheimiano, na crítica à metafísica. Ele vai dizer que “a alusão a uma tese geral, absoluta, seria vista com desconfiança pelo materialismo e, não raro, este a aliará a uma inspiração justificadora — uma racionalização, frequentemente convertida no enaltecimento da renúncia dos impulsos, a partir de algum tipo de obscurecimento do corpóreo — num mundo onde a maioria tem como regra básica a própria insatisfação” (Ghiraldelli Jr. 1996, p. 23).

uma sociedade mais feliz e solidária, o materialismo de Horkheimer traz consigo, como veremos, traços pessimistas, pois as injustiças e sofrimentos imputados aos indivíduos no passado e no presente não podem ser justificados nem remediados. Esse elemento pessimista presente na filosofia de Horkheimer faz do materialismo uma espécie de “...cunha crítica com relação à metafísica— principalmente tendo em vista a função social desta, função apoloética e justificadora” (Ghiraldelli Jr, 1996, p. 24).

É a partir dessa perspectiva que Horkheimer se opõe à metafísica, enquanto ela arroga para si a pretensão de dar uma explicação exhaustiva e justificadora sobre a totalidade. Neste caso, a metafísica anularia a tensão existente entre sujeito e objeto e tomaria a realidade como mero produto da razão. Horkheimer vê no idealismo alemão, particularmente naquele inaugurado com a filosofia kantiana, o predomínio desta concepção, em que a definição do objeto depende exclusivamente daquilo que o sujeito lhe imputar. Do mesmo modo critica também o empiriocriticismo e o inclui no espectro da metafísica, pela sua pretensão em esgotar todo o conhecimento da realidade a partir da absolutização dos dados fornecidos pelas sensações. Ambas as tendências promovem, segundo Horkheimer (1990b, p. 44), a identificação entre sujeito e objeto, pois o que existe do objeto é aquilo que o sujeito pode invariavelmente dele dizer. Quer através da dedução racional, quer através da apreensão dos fatos pelos sentidos.

Contra essa identificação entre sujeito e objeto, própria da metafísica e do positivismo, Horkheimer nos chama atenção para a permanente tensão entre conceito e objeto, ou se quisermos “entre conceito e existência”. O processo do conhecimento, na perspectiva materialista, não se definiria a partir de leis invariáveis, mas depende sempre da reciprocidade entre os vários elementos envolvidos num determinado contexto. Tanto elementos internos, inerentes ao sujeito, quanto elementos externos próprios ao objeto. Sendo assim, o sujeito não pode separar-se do objeto e nem se sobrepor, de modo absoluto a ele, como quer a metafísica. Por essa razão, Horkheimer (1990b, pp. 44-45) conclui que as atividades teóricas e práticas dos homens não resultam de um “conhecimento independente de um objeto fixo, mas é um produto da realidade em transformação”.

Mais do que descrever aqui os procedimentos da dialética materialista no processo de análise da realidade social, nos moldes propostos por Horkheimer, nos interessa destacar nesta crítica que o autor tece ao idealismo a maneira como ele pensa nesse contexto o materialismo. Se o seu esforço crítico se volta quase que completamente contra os aspectos desumanos da metafísica, onde pensamento e realidade não se distinguem, em que há o predomínio dos conceitos universais sobre o particular,

Horkheimer introduz nesta sua releitura do materialismo a importante consideração de que qualquer tentativa de explicação sobre a realidade social que não leve em conta a dor, o sofrimento do contingente, corre o sério risco de se transformar em justificativa da desumanidade à semelhança do que fizera a metafísica. Nesse sentido, Horkheimer vai se contrapor não só à metafísica, mas também ao materialismo, particularmente aquele de origem mecanicista, que em nome da práxis histórica teve poucos olhos para o indivíduo, para o singular. Se, nas suas obras dos anos de 1930, Horkheimer ainda “milita intelectualmente a favor da Revolução”, para usar uma expressão de Olgária Matos, a partir dos anos 40 há um claro prenúncio do rompimento com as teses do marxismo beligerante. Nesse momento há uma clara oposição a qualquer absoluto, a qualquer dogma, pois Horkheimer sabe o quanto os mesmos relegam a um plano secundário as condições existenciais dos homens. Contra eles escreve Horkheimer (1990a, p. 132): “Dissociados de toda miséria e esperança, os verdadeiros pensamentos dos homens não têm qualquer valor para eles”. Contra as pretensões da metafísica em buscar uma justificativa e um sentido último para os males sociais, afirma Horkheimer (1990a, p. 133) que:

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

Isto sugere mais um elemento do materialismo de Horkheimer que o difere do propósito marxista. Este elemento se refere à nítida recusa em pensar a história do ponto de vista teleológico. Não há um sentido imanente à história como queriam as teorias do absoluto e o próprio marxismo. Assim, o materialismo postulado por Horkheimer recusaria qualquer idéia que visasse fundamentar um conceito prévio de verdade, pois ele tem como postulado que todo resultado é sempre relativo e está condicionado ao andamento dos próprios fatos e à apreensão, sempre precária, que o sujeito venha fazer dos mesmos em tempo e lugar determinados.

Horkheimer (1990b, p. 55), no final do ensaio *Materialismo e Metafísica*, nos dá a medida do seu materialismo quando concorda com o positivismo que os

problemas do homem não podem ser resolvidos no plano meramente teórico. Ou seja, o positivismo reconheceria "...como verdadeiro somente aquilo que se evidencia por experiência sensorial". Sob este aspecto, Horkheimer (1990b, p.55) recorre ao sensualismo de Epicuro, segundo o qual "tudo que vemos no espírito tem seu desfecho nas percepções sensuais...". Complementa na sequência o autor, citando ainda Epicuro: "se rejeitares todas as percepções sensuais, então não terás mais nada a que poderias referir-te ao julgar aqueles que afirmas serem falsos".

Ao fazer a leitura desta relação entre o materialismo de Horkheimer e o sensualismo epicurista, Ghiraldelli Jr (1996, p. 26) entende que o frankfurtiano contrapõe à metafísica a "presença do corpóreo", há muito esquecida nas discussões ao longo da tradição ocidental. De fato, Horkheimer nos lembra que o sensualismo de Epicuro é utilizado pelo materialismo como instrumento crítico contra o dogmatismo dos conceitos metafísicos, que tem pretendido tornar o homem "semelhante a Deus". Com isso, nos deparamos com um outro aspecto fundamental da releitura que Horkheimer faz do materialismo contra a metafísica, que reside no reconhecimento de que toda afirmação sobre a realidade deveria encontrar sua confirmação na experiência sensual. Tal afirmação nos permite levantar a seguinte pergunta: que função cumpre o sensualismo para o materialismo horkheimiano? Primeiramente nos esclarece Horkheimer que o materialismo não absolutiza o sensualismo, pois a sensualidade que confirma ao homem sua corporiedade, ou por assim dizer, que dá legitimidade à existência é histórica, mutável. O autor considera, ainda, que os elementos que compõem a sensualidade não são idênticos à realidade do mundo. Feitas estas observações, ele irá nos dizer que as experiências sensuais atuam de maneira decisiva na formação dos nossos juízos sobre a existência. Nas palavras de Horkheimer (1990b, p. 56), "as experiências sensuais constituem a base do conhecimento, em toda parte dependemos delas", em seguida vem suas ressalvas: "mas a origem e as condições do conhecimento não são, ao mesmo tempo, origem e condições do mundo".

Sendo assim, a crítica que Horkheimer dirige à metafísica, a partir desta releitura do materialismo, coloca no centro da discussão os problemas gerados pela metafísica da subjetividade, que em muitos casos redundou-se na completa negação do homem e em sua resignação às formas conceituais abstratas. Horkheimer entenderia ter havido o abandono ou a expulsão do sofrimento e da dor do indivíduo singular do campo da inteligibilidade pela racionalização da metafísica. Conforme Matos (1989, p. 268), "...a dor, enquanto expressão da negatividade, é o verdadeiro motor da contradição social e da

dialética frankfurtiana”. Daí decorreria a insistência de Horkheimer e também de Adorno em se contraporem aos absolutos que funcionam como uma espécie de antídoto para todos os males que afligem o homem.

Ao promover essa releitura do materialismo, Horkheimer denuncia a filosofia, particularmente aquela que se identifica com a metafísica e que tem conduzido os indivíduos à resignação diante do absurdo que constituem a dor, o sofrimento e a morte. Por esta via, acredita Horkheimer seja possível devolver à filosofia e, por conseguinte, aos homens a capacidade de se estranharem e se espantarem diante de um mundo em que a crueldade é quase sempre a regra.

No tópico seguinte, ocupar-nos-emos com alguns aspectos da leitura que Horkheimer fará da filosofia de Schopenhauer, cujo objetivo está em aliar ao materialismo o pessimismo, donde se explicitaria os elementos para se pensar uma ética da compaixão que possa atuar contra a insensibilidade e não compactuar com a barbárie, portanto, com a crueldade.

2. HORKHEIMER E O PESSIMISMO SCHOPENHAUERIANO

A preocupação de Horkheimer, ao retomar a leitura de Schopenhauer, está em criticar o otimismo da filosofia hegeliana e a toda metafísica que, em nome de princípios racionais absolutos e do finalismo a eles inerentes, teriam submetido e justificado o sofrimento do singular em nome da realização do universal, que hoje encontraria seu argumento mais contundente nos avanços do progresso técnico-científico. Contra todo otimismo que confia na razão e na perfectibilidade humana e que repousa sobre a certeza de que estamos predestinados à felicidade, Horkheimer (1966a, p. 167) retoma da filosofia de Schopenhauer os elementos negativos, os quais anunciam mais “o desespero que a tranquilidade” diante do mundo. Assim, acredita o frankfurtiano que alguns elementos do pensamento de Schopenhauer desnudaria a dura realidade do existente, pois em seu pensamento “...o negativo se encontra tão pouco acobertado pela aparência do sentido que só muito dificilmente é capaz de conduzir à resignação e à incorporação” (Horkheimer, 1966a, p. 167).

É sob essa perspectiva que Horkheimer simpatiza com o pessimismo de Schopenhauer diante da história, pois o mesmo recusa pensá-la enquanto o reino da

felicidade. As forças impulsionadoras do desenvolvimento do pensamento e do progresso científico estão fundadas numa gama infinda de desejos consubstanciados na luta por mais poder e na guerra, o que tem feito da história um vale de lágrimas. Será por essa via que Schopenhauer, na interpretação de Horkheimer (1966a, p. 168), vai desmistificar “a fábula idealista do artilho da razão, graças a qual se justifica a crueldade do passado em nome de um final feliz, divulga a verdade de que o sangue e a miséria são inerentes ao triunfo da sociedade, e o resto é pura ideologia”. Para Schopenhauer, continua Horkheimer, a história é construída a partir das disputas econômicas travadas entre países e pela busca incessante pelo bem-estar. Esses elementos constituem o verdadeiro motor da história. Dele decorre a guerra, o horror e o sofrimento do homem. Diante destas constatações, Schopenhauer teria recusado a apresentar uma justificativa filosófica para o horror e a injustiça produzidos historicamente, manifestando o seu medo diante da história. Manifesta também sua aversão a qualquer tipo de fanatismo e nacionalismo, pois sabia o quanto os mesmos comportavam a violência. Estas preocupações de Schopenhauer ver-se-iam confirmadas no século XX, o que faria dele um “pessimista clarividente”. Nesse aspecto reside sua desconfiança com relação a história universal, ao denunciá-la como “o imutável e para sempre permanente – como o propriamente histórico”(Horkheimer, 1966a, p. 171).

O interesse de Horkheimer por Schopenhauer vem desde o início da década de 1920, quando recebeu de Pollock o livro *Aforismos sobre a sabedoria de vida*, de autoria de Schopenhauer. Nessa época, ainda estudante, conforme nota Jay (1974, p. 88), Horkheimer foi membro da *Schopenhauer Gesellschaft*, em Frankfurt, da qual participava também Lowenthal. Esse interesse pela filosofia de Schopenhauer persistirá ao longo de toda vida de Horkheimer e marcará profundamente sua visão da história. Afirma Horkheimer (1990d, p. 04) no Prefácio à Teoria Crítica I: “O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar desde sempre. À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia”. É sob o impacto desse primeiro encontro com a filosofia e com Schopenhauer que vamos buscar esclarecer de que maneira Horkheimer alia ao seu materialismo o pessimismo, o qual se contrapõe a qualquer filosofia da história que busque conferir ao mundo um sentido, em que as “vítimas não apareçam” e os “verdugos se escondam”. Diz Horkheimer (1966b, p. 158): “... por mais que a obra schopenhaueriana sustente como tese principal a inevitabilidade do padecer e da ação indigna e sobressaia a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra o que seja assim; a crueldade não se converte em um ídolo, e sua interpretação positiva lhe é abominável”. Assim, o pessimismo

schopenhaueriano possibilitaria a Horkheimer descerrar o véu do otimismo iluminista que parece ter ocultado a verdadeira face da história.

O “pessimismo metafísico” do qual Horkheimer (1966a, 176) se faz herdeiro filia-se à visão que Schopenhauer tem da história, na qual a mesma é pensada enquanto impulso cego da Vontade que nunca encontra satisfação. Do ponto de vista da Filosofia da História, Horkheimer concorda com Schopenhauer que a história é sofrimento e que não há um sentido que lhe seja imanente. Isso se confirma na tese central da Dialética do Esclarecimento, segundo a qual a história é feita de renúncia, portanto, de sofrimento e dor. Ulisses é o protótipo desse movimento civilizatório. Não há um bom telos para a história: “A vida não tem finalidade, a história é tecida por contra-sentidos e morte” (Matos, 1989, p. 255).

Segundo Horkheimer (1966a, p.178-80), é exatamente nesse ponto que Schopenhauer se distancia de Hegel, não reconhecendo a consistência do sistema cuja pretensão é abarcar a totalidade do mundo. Não há, portanto, nenhum consolo para o sofrimento imanente ao mundo. A positividade do Absoluto hegeliano, onde ver-se-ia apaziguada a dor do mundo, ela não se sustentaria diante da constatação empírica de que a vida do indivíduo traz as marcas do sofrimento. A recusa em reconciliar particular e universal vincula-se imediatamente à recusa da teleologia, portanto de qualquer justificativa que busque sustentar o mundo presente a partir de um “otimismo perverso”.

Feitas essas considerações sobre a simpatia de Horkheimer por Schopenhauer, uma questão emerge: sob que aspecto Horkheimer põe a serviço de seu materialismo a filosofia de Schopenhauer? Horkheimer, como já adiantamos acima, retoma de Schopenhauer a sua crítica contundente à metafísica, que na visão do frankfurtiano é a mais radical de todas as críticas, inclusive superando em teor a crítica dos iluministas. Na realidade, a filosofia que sempre buscou extrair “do ser eterno” um sentido para a vida, ao longo da tradição ocidental, não pode nos orientar na ação. Schopenhauer, conforme Horkheimer (1966a, p. 175), rompe com esta convicção da filosofia, ao argumentar contra os princípios abstratos sobre os quais se funda a moral, nos dizendo que “... da contemplação do Sumo Bem é impossível retirar princípios que oriente a ação”. Assim, da contemplação do infinito, do incondicionado, seria impossível retirar princípios que pudessem orientar convenientemente a ação moral. Em contraposição à metafísica e principalmente à moral kantiana, Schopenhauer recomenda que devemos nos orientar pelo o que é *em si mesmo*, pelo que é *mais real* (cf. Horkheimer, 1966a, pp. 175-76). Esse mais real é a coisa-em-si, a vontade enquanto essência verdadeira do mundo.

Horkheimer concorda com o procedimento adotado por Schopenhauer em sua interpretação da história. O ponto de partida schopenhaueriano é a teoria do conhecimento de Kant, a qual tem como pressuposto a clássica divisão entre fenômeno e noumeno, em que o primeiro refere-se à representação que o sujeito tem dos objetos apreendidos no tempo e no espaço, e o segundo aplica-se à idéia da “coisa em-si”. Esta última não poderia ser acessada pelo entendimento e pela razão. Esta divisão é vista, num primeiro momento, como positiva por Schopenhauer, constituindo, segundo ele, no grande mérito da filosofia kantiana. É a partir dela que ele vislumbra a possibilidade de demolição do dogmatismo. Reconhece Schopenhauer (1995, p. 19) que a crítica kantiana apresentada na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* havia perdido sua força no prefácio à segunda edição, pois Kant recai no dogmatismo ao afirmar a necessidade de “abandonar”, no campo da moral, “o saber para dar lugar à crença”⁵, o qual em seguida ver-se-ia confirmado em sua ética. Desse modo, conforme Cacciola (1994, p. 20), a razão, ao propor para si mesma a tarefa de buscar no incondicionado o fundamento moral, teria “esquecido” dos limites a ela impostos no plano teórico, havendo, portanto, uma hipóstase da razão teórica na razão prática, donde decorreria o dever moral absoluto, o imperativo categórico. Aqui, então, introduz-se o desafio schopenhaueriano, qual seja, o de se contrapor e sustentar a crítica ao dogmatismo que de todos os modos ainda persistiria na filosofia de Kant.

O problema que se impõe a Schopenhauer é o de como pensar a partir do dualismo kantiano – fenômeno e coisa-em-si – um novo fundamento para a moral, sem cair no dogmatismo. Schopenhauer preserva a distinção kantiana, mas com um sentido totalmente diverso. O fenômeno é entendido enquanto aparência, sonho, ilusão – “véu de Maia” – a coisa-em-si, a realidade oculta pela aparência. Diferentemente de Kant, esta realidade pode ser aqui acessada por um saber distinto do entendimento e da razão. Esse caminho de acesso à coisa-em-si é o próprio corpo compreendido como vontade, no qual se dá o entrelaçamento entre experiência externa e interna, possibilitando desvendar o sentido da experiência e o mistério do mundo. A coisa-em-si é pensada como vontade, como essência de todos os fenômenos. Schopenhauer, conforme Cacciola, ao pensar a vontade estendendo-a a todos os fenômenos, ele faz isso mediante analogia:

... o corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra... A base

⁵ Sigo neste ponto a tradução apresentada por Cacciola, 1994, p. 35.

para a analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei da causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer o corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, 'o que em nós chamamos de vontade'. (Cacciola, 1994, p. 50)

Essa vontade é força infinita e incoercível em constante mutação. É desejo de prazer e bem-estar que nasce de novo a cada realização. Segundo Horkheimer (1966a, pp. 175-76), Schopenhauer veria na razão, no intelecto, a arma da racionalização contra a natureza, cuja pretensão sempre foi regular moralmente as ações dos indivíduos, os interesses de grupos e povos, mantendo sob controle as forças (volens) que inflamam e determinam o conteúdo da história. É sob esse ponto que ele vai se distanciar de Kant.

Após feita a distinção entre fenômeno e coisa-em-si e redefinido o significado destes termos, Schopenhauer propõe um novo fundamento para a moral, a qual já não pode se sustentar mais no imperativo categórico, ou em qualquer outro incondicionado, mas deve buscar seu fundamento no âmbito da própria vontade compreendida enquanto coisa-em-si – Vontade livre. Aqui o conceito de liberdade já não pode ser fornecido por uma causa incondicionada, visto que esta busca do incondicionado teria sido vetada por estar circunscrita ao âmbito da representação fenomênica, que não possibilitaria o acesso à coisa-em-si. Kant não teria se dado conta desta impossibilidade ao propor buscar a "Idéia transcendente de liberdade pela via racional" situada, portanto, no campo da mera representação (cf. Cacciola, 1994, p. 147).

O que podemos verificar amplamente, no pensamento de Schopenhauer, é o deslocamento do fundamento da moral do domínio teórico, nos moldes postulados por Kant, para o domínio do sentimento localizado no âmbito da vontade. É a partir dessa perspectiva que o filósofo irá interrogar a possibilidade de se fundar a ação moral sobre princípios meramente intelectuais. Dito de outro modo, o que está posto em dúvida é o imperativo categórico enquanto móvel verdadeiro da ação moral. Contra o caráter abstrato do imperativo kantiano, Schopenhauer (1995, pp. 125-27) reivindica como móvel da ação algo que seja real e empírico e que possa exercer sobre o homem sua força. Esse móvel é inerente à própria natureza humana que obedece às leis da vontade como parte das leis que regem a totalidade da natureza. Dessa maneira, segundo Cacciola (cf. 1994, p. 149), a

coexistência entre liberdade e necessidade natural, para Schopenhauer, está fundada na clara recusa da determinação da vontade pela razão. Portanto, o conceito de liberdade não teria origem em uma causa transcendental ou no imperativo categórico, mas na “primazia da Vontade sobre o intelecto”. Ao destituir o imperativo categórico de fundamento, a inteligibilidade dos princípios que orientam as ações humanas e a noção de liberdade não podem ser uma decorrência lógica do enunciado moral. Diante disso, Schopenhauer lança mão da experiência interna que a atividade corporal nos proporciona, entendida enquanto vontade presente em cada um, a qual possibilita a afirmação da liberdade.

Para Schopenhauer (1995, p. 52), o imperativo categórico soa como “um fato hiperfísico que enunciado a partir de palavras oraculares”, diz o que deve acontecer. Nesse sentido, a ética schopenhaueriana se contrapõe à kantiana, pois a primeira busca, antes de mais nada, compreender e explicitar o que realmente acontece. Ainda contra o imperativo categórico kantiano, Schopenhauer (1995, pp. 64-65) argumenta que o mesmo comporta uma contradição. O postulado do dever absoluto, incondicionado, não sustentar-se-ia senão a partir da ameaça de castigo ou da promessa de recompensa. Assim, sobreviveria oculta às máximas da moral kantiana o caráter hipotético das suas leis, em que confirmar-se-ia a impossibilidade do princípio incondicionado mover a vontade. Isso aconteceria, na visão de Schopenhauer (1995, p. 67), porque no fundamento do imperativo categórico “... jaz tacitamente a condição de que a lei que se estabelece para o meu agir, já que eu a elevo à universal, também torna-se lei para o meu padecer, e eu, eventualmente como parte passiva, não posso simplesmente querer injustiça e falta de caridade”. Ao postular qualquer máxima, eu devo considerar-me enquanto parte ativa e passiva da ação. Ou seja, no momento em que as minhas ações podem se voltar contra mim, a consciência de que isto seja possível faz com que o meu egoísmo decida pela justiça. É nesse sentido que o imperativo categórico se transformar-se-ia secretamente em hipotético.

Em Schopenhauer, a noção de autonomia “... mostra-se incompatível com a forma prescritiva da moral. A obrigação e o dever têm como pressupostos a dependência do homem de uma outra Vontade que ordena e promete recompensas e ameaça com castigos” (Cacciola, 1994, p. 153). Daí concluir Schopenhauer (1995, p. 37) que a moral do dever é uma “moral de escravos”. No âmbito dessa moral, o indivíduo só é aparentemente autônomo, pois sua vontade se vê comandada pela Vontade de um outro. Isso só confirmaria o quanto a moral kantiana estaria baseada nos pressupostos da teologia, portanto, distante da vida. Daí a recomendação schopenhaueriana de que os éticos deveriam olhar mais para a vida (cf. Schopenhauer, 1995, pp. 101-102).

Fenomenico. A partir da crítica ao dogmatismo da filosofia kantiana, Schopenhauer irá buscar uma nova ética, não mais baseada na doutrina dos deveres e na prescrição de normas garantidas pelo imperativo categórico, como fundamento último. O móvel da ação moral deve ser procurado na experiência interna e externa do indivíduos. Antes de se interrogar pelo fundamento último da moral, deve-se perguntar a quais ações se deve atribuir “autêntico valor moral” (Schopenhauer, 1995, p. 113).

Depois de descrever as ações que têm como pressuposto o “interesse próprio”, portanto o egoísmo, e de excluí-las a partir de uma série de argumentos, Schopenhauer (1995, p. 115) busca estabelecer o critério fundamental para designar o valor moral de uma ação. Ele pergunta: como é possível que o interesse pelo bem-estar do outro mova minha vontade, como se fosse o meu próprio? Isso só pode acontecer, responde, quando o outro se torna “o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. ... Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu” (1995, pp. 128-29). Para que isso ocorra de fato, a diferença entre mim e o outro, origem de todo egoísmo, tem que ser, em certa medida, eliminada. Como não posso me transformar no outro em carne e osso, é pela via da representação, portanto, do conhecimento que tenho desse outro, é que posso exercitar a alteridade me identificando com ele. Ainda que esse processo seja, aqui, produto da dedução, o mesmo “não é sonhado ou apanhado no ar”, mas pode ser confirmado no fenômeno da compaixão cotidiana, em que a participação no sofrimento do outro constitui o verdadeiro fundamento da justiça e do amor ao próximo, pois a diferença entre os indivíduos, sobre a qual se baseia todo o egoísmo, deixa de ser absoluta. Portanto, para Schopenhauer, o fundamento da moral reside no fenômeno da compaixão, enquanto um fato facilmente deduzido das várias experiências que os indivíduos realizam cotidianamente, encontrando seu fundamento último na própria natureza humana (cf. Schopenhauer, 1995, pp. 128-129). Assim, conforme Cacciola (1994, p. 156), “o fundamento da ética desloca-se pois da razão e de seus imperativos para o sentimento, e à moral do dever contrapõe-se uma moral do ser, a moral da compaixão”.

Depois de ter transitado pelo solo seguro da experiência para fundamentar a moral, Schopenhauer (1995, p. 200) busca fornecer uma explicação metafísica da compaixão, a partir da unidade da essência presente em todos os seres. A multiplicidade dos seres, a qual nos é dada no tempo e no espaço – *principium individuationis* –, nela os indivíduos se percebem diferentes e se orientam pelo fenômeno, pela aparência, e não pela coisa-em-si, a qual constitui a essência verdadeira do mundo. Situados no âmbito do

fenomênico, os indivíduos agem movidos pelo egoísmo e pelo interesse próprio, antes que qualquer outro sentimento. Afirma Schopenhauer (1995, p. 207):

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência.

Dá-se, aqui, a passagem da multiplicidade aparente à essência presente em todos os viventes. A ilusão e o engano são desfeitos, pois é a mesma essência que se manifesta como fundamento do todo fenomênico. Inclusive é o que torna possível o fenômeno da compaixão, enquanto expressão dessa realidade. É nesse ponto que se estabelece o estreito vínculo entre a ética e a metafísica. Nessa essência reside, conforme Schopenhauer (1995, pp. 206-07), "... a base metafísica da ética e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro". Desse reconhecimento irrompe a compaixão como resultado da lembrança de que somos todos dotados de uma mesma essência. É por essa via que os obstáculos impostos pelo *principium individuationis* são superados, e os outros deixam de ser para mim um "não-eu" para se tornarem "eu mais uma vez".

Sem dúvida, esse constitui o aspecto em que Horkheimer mais simpatiza com Schopenhauer: o fundamento da ação moral se encontra no próprio homem e não em algo fora dele. Diz Horkheimer (1966a, pp. 175-76):

... cada um de nós pode descobrir em si mesmo o ser essencial verdadeiro, que subjaz fora de todas as coisas; a coisa-em-si, por oposição à aparência ou fenômeno, se esquadrinha dentro de si com suficiente clareza e sabe retirar a soma das experiências com sua própria natureza: é o incoercível; o desejo de bem-estar e de prazer que nasce de novo traz toda satisfação. Ali, e não com as razões que o intelecto encontra sempre para o tal empenho, reside a indestrutível realidade do ser vivo – como de todo o ser em definitivo.

Ao colocar como fundamento da vida a Vontade, enquanto força que move o mundo dos homens e da natureza, Schopenhauer teria reconhecido, segundo Horkheimer (1966a, p. 177), a efemeridade do bem e seu caráter aparente, e, mais do que isso, teria depositado poucas esperanças no futuro da humanidade. Para Schopenhauer, a ilustração havia tendido a perpetuar os aspectos sangrentos da história. É sob essa perspectiva, afirma Horkheimer (1966, p. 177), que

Schopenhauer despojou de sancionamento filosófico – contra a teologia e a metafísica e as filosofias da história de todo tipo – a solidariedade com a dor e a comunidade dos homens desamparados no universo, mas sem pronunciar as palavras da dureza; enquanto existir fome e miséria sobre a terra, não terão descanso os que possam ver.

Nisso consiste, para Horkheimer, a lucidez do pensamento schopenhaueriano, que definir-se-ia pelo esforço em combater o sofrimento e a miséria. Aliás, este deveria constituir o sentido último da existência humana, enquanto ideologia que deveria ser estimada por todos, a qual é “consequência da compaixão e da congratulação de viver com os demais, e os inteligentes não podem deixar de combater os horrores até que desapareçam” (Horkheimer, 1966a, p. 178). É desta maneira que Schopenhauer se opõe à idéia de um “Bem Supremo”, a felicidade última, num mundo onde o que predomina é a crueldade e o sofrimento dos indivíduos. Interroga Horkheimer (1966a, p. 181), a partir de Schopenhauer, “como poderia subsistir a verdade eterna, se o fundamento do mundo é perverso? Schopenhauer se aferrou ao conceito de verdade, ainda quando este leva o negativo de si mesma: significa para ele a resolução de não se tranqüilizar com nenhuma ilusão, e seu nome era um e o mesmo da filosofia”. Contra o “absoluto perverso – a vontade cega”, Schopenhauer encontra refúgio na compaixão. Ainda que a dor e o sofrimento constituam a face da crua realidade, a compaixão funciona como um antídoto eficaz contra a crueldade (Cacciola, 1994, p. 162). É nesse ponto, então, que Horkheimer se alia, mais uma vez a Schopenhauer. Diante de um mundo cuja essência é a vontade cega, o “absoluto perverso”, e que qualquer verdade pronunciada sobre ele corre o risco de dissumular o sofrimento, esse momento faz com que “apareça”, segundo Horkheimer (1966a, p. 185), “a descoberto, pela primeira vez, o motivo da solidariedade dos homens e do ser em geral, o desamparo; nenhuma necessidade se compensará em um mais além”.

Para Horkheimer (1966a, p. 184), a importância e atualidade de Schopenhauer está em ter ele ensinado a doutrina da vontade cega como o fundamento eterno do mundo. Ao proceder assim, ele destruiu o luminoso véu da metafísica, o qual submeteu a realidade a um falso brilho. Além disso, trouxe à tona os elementos negativos inerentes ao processo histórico, os quais revelariam ao homem a sua condição de desamparo, da qual emana os elementos de toda solidariedade humana. Conforme afirma Horkheimer (1966, p.85), “no sentido de Schopenhauer, se chama moralidade o apoiar o temporal frente ao eterno, absolutamente desapiadado”. A solidariedade só pode ser conquistada na desesperança, pois o que une os homens neste mundo é o desconsolo e o desamparo. O indivíduo desamparado, diante da História Universal, constitui na única força transformadora da realidade social, num mundo em que os agentes dessa transformação perderam o vigor. Por esse motivo, conforme Matos (1989, p. 253), “a Teoria Crítica se mantém suspensa no pessimismo”. Contra o otimismo do materialismo marxista que acredita no caráter iminente da revolução, o pessimismo schopenhaueriano põe em destaque a impossibilidade de se chegar a uma compreensão da história que possa lhe conferir objetividade e finalidade. Há uma explícita recusa dos grandes sistemas, quer sejam oriundos da metafísica ou do positivismo. Aqui, então, segundo Matos (1989, p. 255), Horkheimer alia ao seu materialismo o pessimismo⁶, em combate à resignação diante do curso da história. O sofrimento e a dor atuam como pathos, “como trauma”, que não permitiria a rendição dos indivíduos às falsas certezas, ao mesmo tempo em que possibilitaria despertar a razão da letargia do “mundo administrado”.

O pessimismo do qual Horkheimer se faz adepto teria, ainda, como inspiração duas doutrinas teológicas. A primeira refere-se à doutrina do “pecado original”, readaptada nos seguintes termos: “Quando podemos ser felizes, cada minuto é pago com o sofrimento de um número infinito de outros seres, animais e humanos. A civilização atual é o resultado de um passado marcado por horrores” (Horkheimer, 1976b, p. 61). Neste sentido é que carregariamos uma culpa inextinguível, que nos impele unir a nossa tristeza à nossa alegria. A doutrina do “pecado original” denuncia a todo instante o limite de qualquer verdade sobre o mundo e sobre o homem, diante do qual o pensamento e a filosofia não podem se render. “Os que são conscientes, no verdadeiro sentido da palavra,

⁶ Ao tratar do pessimismo em Horkheimer, Olgária Matos nos diz que o mesmo, enquanto categoria crítica, “tem uma função social: todas as vezes que a metafísica pretender constituir-se como afirmação da realidade que se encontra “sob as coisas”, isto é, passar por sobre a dor do *homem singular*, do sofrimento do presente e da morte dos indivíduos, o pessimismo fará transparecer o aniquilamento da particularidade na sociedade do capitalismo tardio” (Matos, 1989 p. 255).

são conscientes de tudo isto, e sua vida, inclusive nos momentos felizes, inclui a tristeza” (Horkheimer, 1976c, p. 31).

A segunda idéia da teologia, assumida pela Teoria Crítica, trata-se de uma frase do Antigo Testamento: “Não deves fazer para ti nenhuma imagem de Deus”. Horkheimer (1976b, p. 62), ao explicar o sentido que a Teoria Crítica confere a esta expressão, nos diz: “Não podes dizer o que é o absoluto Bem, não podes representá-lo”. Com isso, ele nos chama a atenção para o propósito da Teoria Crítica que é: “assinalar o mal, mas não o absolutamente correto”. Neste ponto, Horkheimer se distancia de toda e qualquer utopia positiva sobre a realidade. Mais que isso, recusa o casamento “feliz” entre utopia e teoria. Deste modo, a filosofia com a qual ainda está preocupado em dar vigência poderá dizer o que é o mal presente na sociedade, mas nunca poderá pronunciar contra ele a verdade absoluta. O que ele pode fazer é trabalhar para que o mal desapareça.

É a partir destes aspectos acima destacados, em que o pessimismo é redefinido, que Horkheimer acredita poder reabilitar a filosofia. Esta só pode sobreviver pela “via crítica”, ou seja, enquanto denúncia da dominação e do sofrimento. O filósofo chega a estas conclusões a partir da reflexão ética sobre a modernidade, época marcada pelo predomínio onisciente da razão instrumental, e daí sua concordância com Schopenhauer, de que “o fundamento do mundo é perverso” (Horkheimer, 1966a, p.181). Portanto, cabe à filosofia persistir na denúncia da crueldade e do sofrimento inerentes ao “processo civilizatório” e à “dialética do iluminismo”.

Eis, pois, onde podemos situar o paradoxo presente na filosofia de Horkheimer (1970, p. 156), anunciado por ele nos seguintes termos:

É tão manifesta a tensão entre a realidade e a idéia, entre a organização do mundo e como este deveria ser, que a linguagem que a tente especificar apenas sublinhará a sua superfluidade. Todos estão desenganados e, no entanto, tudo se mantém tão opaco como sempre; mas quanto a esclarecimentos sobre a situação, não falta nenhum.

O problema que parece incomodar a Horkheimer é o de como permanecer na crítica, sem que esta possa cair no descaso ou no risco de ser apenas mais uma crítica. Mais do que isso, como ser crítico sem banalizar a dor e o sofrimento? como manter a denúncia sem torná-la supérflua? Eis o paradoxo!

Ao tratar desse paradoxo presente na filosofia dos dois frankfurtianos, vai dizer Ghiraldelli Jr (1996, p. 136): “Adorno e Horkheimer estão, então, mais uma vez, no fio da navalha: não tornar fria a denúncia da frieza burguesa, não promover a apatia através da denúncia da apatia feliz. Fazer valer o que se dizia estar na origem da filosofia: o espanto”. Estas são questões com as quais Horkheimer e Adorno vão se ver embaraçados. A opção dos autores, como já o dissemos, é a de permanecerem firmes denunciando o mal, na esperança de que o sofrimento e a crueldade sejam reduzidos.

Para Horkheimer, a realização da utopia de um mundo sem sofrimento e crueldade encontraria hoje uma série de obstáculos, dentre os quais se destacar-se-ia a força desproporcional exercida pelos mecanismos sociais sobre os indivíduos, que não conseguem se contrapor a eles. Isso se evidencia e se reforça, ainda mais, com a falta de estímulo ao pensamento especulativo, com a debilitação da vontade e a pressão do medo exercida sobre os indivíduos por esses mecanismos. Diante deste panorama, o papel da filosofia é auxiliar as pessoas a compreenderem esses fatores, tanto do ponto de vista objetivo quanto da influência que os mesmos exercem na construção da subjetividade. Vai dizer Horkheimer (1976a, p. 198):

Agora que a ciência nos ajudou a superar o medo do desconhecido na natureza, somos escravos das pressões sociais em relação à própria construção de nós mesmos. Quando somos instados a agir independentemente, clamamos por modelos, sistemas e autoridades. Se por evolução científica e progresso intelectual queremos significar a libertação do homem da crença supersticiosa em forças do mal, demônios e fadas, e no destino cego - em suma, a emancipação do medo - então a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar.

A partir disso, faz-se necessário ressaltar que a utopia, para Horkheimer, não assume um caráter positivo, pois ele sabe o quanto ela correria o risco de se transformar em um instrumento do autoritarismo. Conforme assinala Matos (1998, p. 69), qualquer programa ou plano de ação que comporte uma “utopia acabada” soaria aos frankfurtianos “como um desejo de exercer um controle do tempo histórico”. A utopia, para Horkheimer e também Adorno, se expressa negativamente na promessa de felicidade diante de um mundo cujos fundamentos são o mal e a infelicidade. A utopia negativa não conduz a uma práxis revolucionária, mas pode transformar a consciência das pessoas que vão atuar sobre

o mundo. No artigo *Teoria Crítica Ontem e Hoje*, Horkheimer (1976b, p. 58) nos fala desta utopia negativa nos seguintes termos: “compreendíamos claramente que essa sociedade correta não podia ser determinada de antemão. Podia dizer-se o que é o mal na sociedade atual, mas não podia dizer-se o que será o bem, senão trabalhar para que o mal desapareça finalmente”.

No tópico seguinte, ocupar-nos-emos com alguns aspectos da leitura que Horkheimer fará de Nietzsche, cujo objetivo é retomar do autor de Zarathustra a crítica ao caráter ascético e niilista da racionalidade ocidental, a partir das noções de troca e sacrifício que estariam presentes na história da civilização como processo de subjetivação do sacrifício.

3. HORKHEIMER, LEITOR DE NIETZSCHE

Um dos traços distintivos do pensamento de Horkheimer, como de toda a filosofia da Escola de Frankfurt, consiste na crítica à modernidade mediante uma forte suspeita com relação aos poderes emancipadores da razão. Por essa crítica, o conceito de dominação passa a ocupar o lugar central em boa parte de suas reflexões. Conforme Matos (1990a, p. XVI),

O fenômeno da ‘servidão voluntária’ leva à necessidade de assimilar toda a tradição filosófica que desconfia da noção de progresso. Leitores de Nietzsche, os frankfurtianos suspeitam das ‘luzes’ da Razão, reconhecem que a origem da moral é extramoral, a origem da razão extra-epistemológica.

É a partir desta perspectiva que buscaremos elucidar alguns aspectos da leitura que Horkheimer faz de Nietzsche.

Em reação aos sistemas filosóficos fechados, principalmente aqueles oriundos da filosofia cartesiana, do marxismo e do positivismo, Horkheimer (1990c, p. 170) irá concordar com Nietzsche “...que uma grande verdade ‘quer ser criticada, não venerada’”. Para o frankfurtiano, este lema deve ser estendido a toda e qualquer verdade. Nesse sentido, Horkheimer parece simpatizar com o perspectivismo da filosofia nietzschiana. O uso que ele faz de Nietzsche situa-se no âmbito da crítica a qualquer forma de pensamento dogmático, seja este fundado no além mundo da metafísica ou na aceitação

peremptória do mundo, própria das filosofias científicas. Em ambos os casos, conforme Ghiraldelli Jr (1996, p. 14), a preocupação é “...libertar-se dos incômodos provindos da presença corpórea ou de sua recordação”. Como herdeiras do mais antigo Iluminismo, a metafísica e a antimetafísica afastam o homem do corpóreo e da recordação do sofrimento. No limite, isto significou a subsunção dos instintos à racionalização. Para Adorno e Horkheimer, este processo de racionalização dos instintos, ao longo da história, teria conduzido os indivíduos à “feliz apatia”, impedindo-os do espanto diante do sofrimento e da dor. Desse modo, para continuarem filosofando em prol da emancipação e contra o “caráter administrado da sociedade atual”, eles repõem, no âmbito da filosofia, a discussão sobre corpo. Fazem isso retomando da filosofia nietzschiana as noções de troca e sacrifício, as quais estariam, afirma Ghiraldelli Jr (1996, p. 85) “...na base de uma história da civilização como história da subjetivação do sacrifício”. Retomam também de Nietzsche a crítica ao caráter ascético e niilista da modernidade.

Ao abordar o problema da dominação na sociedade atual, Adorno e Horkheimer têm como ponto de partida uma análise minuciosa do processo de constituição do Iluminismo, e buscam pensá-lo enquanto um fenômeno que perpassa toda a história da racionalidade ocidental.

No livro *Dialética do Esclarecimento*, ao se proporem a definir o Iluminismo, Adorno e Horkheimer utilizam o mesmo expediente adotado por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Para os frankfurtianos, do mesmo modo que para Nietzsche, a noção de Iluminismo não faz referência apenas ao “Século das Luzes”, mas reporta-se ao início da civilização ocidental, adquirindo portanto um sentido “trans-histórico”⁷, cuja preocupação fundamental está em examinar as várias formas de dominação historicamente assumidas pela razão.

O ponto comum entre os frankfurtianos e Nietzsche, ao pensarem o conceito de Iluminismo, está na volta à antiguidade clássica. Os primeiros identificam em Ulisses o símbolo do processo civilizatório com todas as suas mazelas e contradições, enquanto que Nietzsche o associa a Sócrates, o “adversário do apolíneo-dionisíaco”. Em ambos os autores podemos perceber, segundo Matos (1989, p. 133), uma relação de cumplicidade entre a emergência do Iluminismo, como uma tendência “trans-histórica”, e o processo de dominação instaurado com a racionalidade ocidental.

⁷ Olgária Matos, ao fazer referência à noção de Iluminismo entre os frankfurtianos, nos diz que ela tem sentido polissêmico, “referindo-se tanto a um período da história da filosofia e das idéias, quanto a uma atitude ou tendência epistemológica, ética e política anterior e posterior ao século XVIII. O conceito é trans-histórico e funda-se no exame da origem e das formas da dominação” (Matos, 1989, p. 135).

Quando Nietzsche retorna à Grécia pré-socrática e exalta seus valores, e os descreve como uma espécie de culto e valorização da vida em todas as suas dimensões, ele o faz a partir daquilo que é a modernidade e de seus aspectos negativos. Quando o filósofo submete a modernidade à crítica, parece nos dizer que esta, ao fundar suas verdades em um “para-além-do-mundo”, nada mais fez que aprisionar a vida e destitui-la de seus sentidos.

Se o retorno de Nietzsche à Grécia pré-socrática tem como objetivo buscar um parâmetro para criticar a modernidade, que foi inaugurada com o socratismo, para os frankfurtianos o retorno a Ulisses é uma forma metafórica de redescrever o Iluminismo e a constituição da subjetividade moderna, tomando-os como luta contra os instintos e subordinação destes à razão. Assim, a viagem de Ulisses de volta à Ítaca é uma “viagem metafórica que a humanidade precisou realizar para efetuar a passagem da natureza à cultura, do instinto à sociedade, da auto-repressão ao autodesenvolvimento” (Matos, 1993, p. 163). Mas ao final desta viagem, constata-se que o resultado não é o mais positivo, pois o mesmo Iluminismo que combate e reprime os instintos, que luta contra as forças míticas e exerce um domínio sobre a natureza interior e exterior, conduziu o mundo à barbárie. É o que indicam Adorno & Horkheimer (1985, p. 19), no início do livro *Dialética do Esclarecimento*: “...no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”.

Assim, podemos dizer que Adorno & Horkheimer concordariam com Nietzsche (1983, pp. 229-30) que o ascetismo e o formalismo lógico do pensamento socrático traz em si toda a força ordenadora da racionalidade ocidental e é um prelúdio ao insuperável embate entre razão e instintos ao longo da história. Sócrates é o protótipo do homem moderno, que trabalha em prol da ciência e do conhecimento, e coloca-se “negativamente ante a vida”, “oferecendo resistência aos instintos”. Ao proceder assim, submete a vida ao cálculo racional. Contra o socratismo que impregnou o pensamento ocidental, Nietzsche (1982, Prefácio, § 02) dirá, no livro “A Gaia Ciência”, que o mesmo não passou de um “equivoco sobre o corpo”. Será contra este “equivoco” que ele colocará na boca de Zarathustra os argumentos que invertem a posição “dos desprezadores do corpo”. Nietzsche (1988a, pp. 60-62), denomina o corpo de “grande razão” e o espírito “pequena razão”. Esta última constitui apenas um instrumento da primeira, ou melhor, é um produto da primeira, da qual ela emana como vontade, pois “sou todo corpo, e nenhuma outra coisa; a alma é apenas uma palavra para designar algo no corpo”. Zarathustra investe, assim,

contra a tradição racionalista que desde o socratismo pensou o homem como um ser capaz de agir determinado por verdades universais. Assim, ele parece nos dizer que esta é uma atitude própria de uma visão de mundo marcada pelo ascetismo.

Neste ponto está a proximidade de Adorno & Horkheimer (1985, p. 22) ao pensamento de Nietzsche. Diriam os dois frankfurtianos que a lógica formal é, de fato, a grande força unificadora da realidade, a qual oferece “aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo”. Ulisses é o protótipo do homem moderno que acredita ter dominado os instintos submetendo-os ao poder unificador da razão. Mas quão grande será a surpresa quando este homem da modernidade esclarecida perceber que os instintos submetidos à força repressora da razão cobram hoje sua vigência. É a partir desta constatação que Horkheimer retoma a leitura de Nietzsche, em função da crítica que este tece ao ascetismo da racionalidade moderna.

Em seu artigo intitulado *Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea*, Horkheimer (1990a, p. 99) endossa a crítica nietzschiana à moral burguesa, e a entende como um “protesto contra o aprisionamento da vida individual pela crescente concentração do capital”. Mesmo que Horkheimer, neste momento, aproxime Nietzsche dos filósofos da vida, o faz para, no final, assumir a crítica que o mesmo desfere contra o caráter ascético da moral burguesa.

Horkheimer (1990a, p. 97), ao criticar o racionalismo cartesiano e o empirismo e entendê-los como uma atitude própria da modernidade esclarecida, que deseja “manter todas as questões vitais sob seu próprio controle”, evidencia que tanto uma corrente quanto a outra pensa o mundo e as relações que nele se estabelecem de maneira estática e independente da práxis humana. Além disso, buscariam explicar as ações dos indivíduos a partir de motivos plenamente conscientes. Nesse mesmo artigo, Horkheimer (1990a, p. 102) contrapõe ao racionalismo a filosofia da vida, que ele denomina irracionalismo. Ele chama a atenção para a justa crítica que a *Lebensphilosophie* tece ao racionalismo, ao dizer que os fenômenos da vida escapam aos conceitos e “que todos os grandes problemas humanos se subtraíram à autoridade do pensamento e poderiam ser irremediavelmente deturpados pela razão”.

Embora Horkheimer concorde com a crítica que a filosofia da vida endereça ao racionalismo, acredita que esta, ao negar o trabalho analítico do conceito sobre as bases do processo social, termina por reforçar o caráter ascético da moralidade burguesa, conduzindo os indivíduos a obedecerem cegamente a totalidade, da mesma maneira que o

racionalismo. É a partir daí que Horkheimer irá descrever a situação de dominação a que estão submetidos os indivíduos, o que teria redundado numa espécie de ascetismo moral.

Entende Horkheimer (1990a, p. 129) que o culto ao coletivo, próprio da moralidade burguesa, que reivindica dos indivíduos a submissão aos interesses do todo, não passaria de um grande engodo, pois diante da impossibilidade de satisfazer os instintos dos indivíduos, opõe a eles a sociedade como uma espécie de verdadeiro EU, na qual se supõe atender, de maneira ideológica, os mais recônditos desejos dos indivíduos. Assim, esta moral da autonegação, que advoga o sacrifício individual em nome de uma totalidade harmônica, em nada melhoraria o impulso egoísta das massas. O fato de haver uma renúncia em nome da comunidade não significaria que a capacidade de amar dos indivíduos estivesse dominando os instintos egoístas.

É contra essa adaptação dos indivíduos à totalidade que Horkheimer recorre à crítica nietzschiana ao ascetismo da moral burguesa. Concorda com Nietzsche que a submissão dos indivíduos à totalidade se deve à eficiência com que a sociedade, através de mecanismos psíquicos, converte a miséria e as necessidades humanas em virtudes, fazendo do ideal ascético “um artifício para a conservação da vida”. Horkheimer reporta-se ao ascetismo como o descreve Nietzsche na obra *Para a Genealogia da Moral*, a partir da imagem do “padre ascético” que, para o frankfurtiano, retrataria perfeitamente as exigências ascéticas que o “irracionalismo mais recente” tem imposto aos indivíduos. O “padre ascético” é aquele que reconforta os sofredores e exerce sobre eles seu domínio, reconduzindo-os à felicidade.

Precisamente quando tinha de lidar com sofredores das camadas inferiores, com trabalhadores escravos ou prisioneiros (ou com mulheres, que são geralmente ambas ao mesmo tempo, escravas e prisioneiras), necessitava ele de pouco mais que a pequena arte de mudar os nomes e rebatizar as coisas, para fazer com que vissem benefício e relativa felicidade em coisas até então odiadas — a insatisfação do escravo com sua sorte não foi, de qualquer modo, inventada pelos sacerdotes. — Um meio ainda mais apreciado na luta contra a depressão é a prescrição de uma pequena alegria que seja de fácil obtenção e possa ser tomada regra; esta mediação é freqüentemente usada em associação com a anterior. (Nietzsche, 1988b, p. 135)

Embora Horkheimer admita que a crítica nietzschiana à prática do cristianismo já não seja mais tão profícua, pois o cristianismo se adaptou às novas

exigências da realidade e perdeu seus traços humanísticos, ele entende que no lugar de conceitos de cunho religioso surgiram outras categorias e símbolos que cumprem novas funções semelhantes à da religião. Afirma Horkheimer (1990a, p. 131):

O que se exigia na religião, em nome de Deus, acontece agora para o todo, para a comunidade. A verdadeira vida, que antigamente era obra da graça, deve resultar agora da vinculação vital à natureza, dos poderes, do sangue e da terra.

Ao recorrer a Nietzsche, para fortalecer sua crítica contra o caráter cientificista do racionalismo e contra o espírito resignado do irracionalismo, Horkheimer coloca no centro da discussão a possibilidade de um novo materialismo que não compactue com as formas conceituais abstratas e que submeta os indivíduos aos ideais do coletivo. Segundo Horkheimer (1990a, p. 134):

O materialismo, ao revelar os ídolos metafísicos que sempre se constituíram numa peça principal da sua teoria, desviava, ao contrário, a capacidade de amor do homem, dos produtos de sua fantasia, dos meros símbolos e miragens, para os seres reais, vivos. Não só da solidariedade com eles, mas também da clareza da consciência pode resultar uma maior resignação em alguns caracteres. Constatar o sofrimento comum e designar as circunstâncias dolorosas que em geral parecem escondidas da luz da consciência pelo aparelho ideológico, já pode ter um efeito libertador.

Se a metafísica transporta o homem para um além mundo e lhe promete uma recompensa futura, Horkheimer, à maneira de Nietzsche, chama o homem à Terra.

No ensaio *Egoísmo y Movimiento Liberador*, Horkheimer (1968, p. 154) descreve o modo como a modernidade combateu o egoísmo e a busca do prazer. Reconhece que é um traço comum a esta época a declaração de que a natureza humana é má e perigosa, devendo, portanto, ser submetida a um forte aparelho repressivo. Do ponto de vista moral, isto significou o mais absoluto rechaço a qualquer impulso egoísta em nome do bem comum, embora se apresentasse em profunda contradição com os interesses individuais.

É nesse ensaio que Horkheimer, à semelhança de Nietzsche, critica a fetichização do trabalho, própria da sociedade burguesa, que hostiliza a busca do gozo pessoal.

O trabalho, que o indivíduo realiza para si e para os demais, ocorre em virtude de idéias que mantêm uma relação muito débil com o prazer, se é que tem algo a ver com ele. ... no mais obscuro lugar de trabalho, nas atitudes mais monótonas, sob as mais tristes condições de vida, em meio de uma existência que se caracteriza por privações, humilhações e perigos, sem perspectivas de uma melhoria duradoura, por nenhum motivo os homens devem mostrar-se abatidos. (Horkheimer, 1968, p. 162)

Horkheimer (1968, p. 162) evidencia, no referido ensaio, o caráter repressor da moralidade burguesa e reforça sua tese dizendo que na Idade Moderna as relações de dominação são ocultas de diversas maneiras. Do ponto de vista econômico, os indivíduos são pensados como aparentemente independentes, e do ponto de vista da ética, como absolutamente livres. A garantia desta liberdade está na domesticação das exigências de prazer. Estas constituiriam, na visão do autor, as marcas do processo civilizador, que antecederiam a própria modernidade.

Essa descrição que Horkheimer faz do tratamento dispensado aos instintos egoístas ao longo da modernidade evidencia sua concordância com Nietzsche, quanto ao modo de se pensar os instintos. Horkheimer não veria, a princípio, algo de corruptor nos instintos egoístas. Para ele, o caráter destrutivo dos instintos estaria ligado, primeiro, à natureza repressora da moralidade burguesa que sufoca as massas e, segundo, ao princípio individualista da economia capitalista. Ao se interrogar como pensar o destino do egoísmo em uma sociedade mais racional, Horkheimer (1968, p. 220) concordaria com Nietzsche e com aqueles pensadores que, na contra-mão da história, não ocultaram, não diminuíram ou acusaram o egoísmo, mas que, ao contrário, procuraram pensá-lo a partir dele mesmo. Estes autores “não idealizaram nenhum dos instintos que historicamente lhes eram apresentados como originários, senão condenaram a deformação dos instintos provocada pela ideologia oficial”. Horkheimer (1968, pp. 220-21) os chama de “apologistas do egoísmo ilimitado” e ressalta a importância destes autores ao terem “indagado os instintos proibidos sem rechaçá-los nem desvalorizá-los na consciência” e, ao procederem assim “essas potências perderam suas forças”.

Horkheimer irá tecer elogios a Nietzsche por não ter racionalizado os instintos, pois aí estaria uma excelente indicação de como lidar com eles. Ao buscar pensar os instintos livres de qualquer determinação, Nietzsche estaria nos dizendo que a melhor

maneira para conhecê-los é através do contato profundo com os mesmos. Somente assim, a razão poderia dominá-los. Por fim, dirá Horkheimer que a filosofia de Nietzsche apresenta um profundo conhecimento dos nexos anímicos, talvez o mais profundo que tenha havido na história. Desse modo, segundo Horkheimer (1968, p. 221),

Nietzsche, assim como os demais que o precederam na análise do egoísmo e da crueldade, Mandeville, Helvétius e Marquês de Sade, estão livres como ele da condescendente tolerância de Freud a respeito da pulsão de destruição, que, 'por desgraça', de todos os modos existiria.

Embora reconheça a importância da crítica nietzschiana ao caráter ascético da moral burguesa e da dominação com ela instaurada, Horkheimer irá, na companhia de Adorno, apontar a insuficiência desta crítica. Como ressalta Ghiraldelli Jr (1996, pp. 85-86), as várias formas de insensibilidade identificadas por Nietzsche às doutrinas ascéticas e ao niilismo da cultura ocidental dependeriam, para os dois frankfurtianos, da maneira como os homens se organizam material e socialmente, na modernidade. Afirma ainda o autor, que se Nietzsche aposta no renascimento do corpo, através da inversão hierárquica entre corpo e espírito, submetendo o segundo ao primeiro, Adorno & Horkheimer (1985, p. 218) acreditam que isto já não seja mais possível, dado que a sociedade atual, baseada na troca de equivalentes, não permitiria "reconverter o corpo físico (Körper) no corpo vivo (Leib)", pois o corpo, submetido ao processo de reificação na sociedade atual, "permanece um cadáver por mais exercitado que seja".

Contra a análise de Nietzsche, segundo a qual os instintos cobrarão vigência sempre, os dois frankfurtianos retomam a crítica de Marx ao capitalismo industrial, em que os instintos foram submetidos ao mais rigoroso controle. Desta maneira, conforme Ghiraldelli nos sugere, Adorno e Horkheimer acertam dívidas com Marx, na medida em que enxergam de um modo diferente "os inúmeros seres vivos" que Nietzsche diria comporem o corpo. Ghiraldelli Jr (1996, p. 121) diz que "os inúmeros seres vivos a que se referia Nietzsche agora aparecem não em atividade voluntária, mas em atividade reflexa e convulsiva. Anunciam desesperadamente a vida quando esta já não é mais vida, mas mera sobrevivência". Assim, seguindo Ghiraldelli, podemos dizer que a crítica nietzschiana aos "desprezadores do corpo", para os frankfurtianos, torna-se insuficiente, pois é incapaz de perceber que qualquer esforço no sentido de reorientar e conter os instintos humanos revela-se supérfluo, diante das novas exigências postas pela sociedade atual.

O sintoma mais evidente desta “mutilação do corpo”, para o qual os frankfurtianos atentam, é descrito por Horkheimer (1976a, p. 66) no livro *Eclipse da Razão*, através de algumas imagens retiradas do mundo de Huxley, como próprias do mundo moderno, em que crianças são levadas à presença de pessoas enfermas, “e recebem doces e são estimuladas a brincar enquanto contemplam o processo da morte. Assim, são condicionadas a associarem idéias agradáveis com a morte e a perderem o terror desta”. Horkheimer (1976a, p. 67) reporta-se a outra situação semelhante, ao descrever-nos cenas de um artigo intitulado *‘Entrevista com um Esqueleto’*, em que “crianças de cinco anos de idade brincam com um esqueleto, a fim de fazerem o seu primeiro contato com o interior do corpo humano. ‘Você precisa de pele para cobrir seus ossos’ — disse Johnny, examinando o esqueleto. ‘Ele não sabe que está morto’ — disse Martudi”. Há, nesse diálogo, traços evidentes da pedagogia moderna em que educar significaria, em última instância, tornar os indivíduos mais adaptáveis às situações e cada vez menos sensíveis à dor e ao sofrimento do outro.

Assim, a leitura que Horkheimer faz de Nietzsche, retomando aspectos de sua crítica ao ascetismo da racionalidade ocidental, parece nos oferecer um excelente antídoto contra a racionalização e banalização do sofrimento e da dor, ao mesmo tempo em que evita expulsá-los do campo da inteligibilidade.

No decorrer deste capítulo, nos ocupamos em matizar os seguintes aspectos que consideramos importantes para se pensar uma ética para sensibilidade em Horkheimer: a crítica que o autor tece à metafísica e ao positivismo, mediante a releitura que ele faz do materialismo; a articulação entre o materialismo e o pessimismo inerente à filosofia de Schopenhauer em função de se pensar uma ética cujo o móvel fosse a compaixão; e por último destacamos a leitura que Horkheimer faz de Nietzsche, cujo objetivo foi retomar alguns elementos da filosofia nietzschiana em função da crítica ao ascetismo da moral ocidental. A releitura que Horkheimer faz destes autores tem como preocupação restabelecer a via crítica da filosofia, em um mundo em que há o predomínio da “frieza” e da “apatia”. No capítulo seguinte, vamos nos ater ao papel que a filosofia teria a desempenhar na atualidade. Para o frankfurtiano, podemos adiantar, a filosofia teria como tarefa encontrar a palavra para a experiência na atualidade.

CAPÍTULO 4

SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA EM HORKHEIMER

1. O PAPEL DA FILOSOFIA PARA HORKHEIMER

Para Horkheimer, o esforço em justificar o papel que a filosofia desempenha na atualidade corre o risco de cair na vala comum das justificativas utilitaristas. Se nos séculos passados a filosofia e as demais *ciências do espírito*¹ não estavam dirigidas para fins práticos, hoje elas são recomendadas “como meio para um fim, ao futuro diretor geral e ao chefe administrativo em sentido lato” (Horkheimer, 1970, p. 120). Com essa atitude confirmar-se-ia para o frankfurtiano a “função realista” que a filosofia passou a desempenhar na atualidade, principalmente dentro da Universidade.

Horkheimer certamente não incomodar-se-ia com a presença da filosofia nos cursos superiores, mas o que o incomoda é o constrangimento ao qual ela se vê submetida, ao cumprir o papel de educar os “rebanhos econômicos” para atividades práticas, postas pelas exigências do mercado. Sob estas exigências, salienta o autor que a justificativa para a utilidade da filosofia faz dela um produto no mercado, que como qualquer bem de consumo deve receber uma embalagem que a torne palatável à sociedade educada para a lei do mínimo esforço intelectual. Chiste à parte, Horkheimer está mesmo preocupado com a banalização da filosofia e do seu rigor no processo de construção do pensamento crítico e na formação dos indivíduos. Essa mesma crítica feita ao ensino da filosofia vale também para o ensino das demais *ciências do espírito*.

¹ Esta nomenclatura é pensada a partir da distinção que Dilthey faz entre “ciências do espírito” e “ciências da natureza”. Dilthey compreende que, embora em ambos os campos o objeto do conhecimento seja o homem, há uma diferença entre as relações com a realidade humana e as nossas relações com a natureza. As primeiras se referem ao mundo histórico-social, o qual podemos compreender a partir dos estados que ele nos produz e vêm acompanhados dos mais diversos sentimentos. Enquanto que a natureza é um mundo que se apresenta externo a nós. Contrariamente a isso, o mundo das vivências históricas é onde se dá o jogo da reciprocidade no qual nos lançamos intensamente com todas as nossas forças, pois percebemos “... em nós mesmos os estados e as forças que compõem o sistema”. Assim, as “ciências do espírito” se fundam numa compreensão originária da realidade, e esta compreensibilidade põe em jogo todo o ser humano, sua inteligência e vida pessoal, configurada nas experiências (*Erlebnisse*) ou vivências. Assim, para Dilthey, as “ciências do espírito” estão baseadas na interpretação e compreensão e não na explicação a partir da relação causa-efeito, própria das ciências da natureza. As primeiras dão prioridade às vivências do indivíduo e estão fundadas numa psicologia compreensiva, descritiva e analítica, “capaz de reconhecer a unidade estrutural do indivíduo e sua maneira de ser no mundo”. Enquanto que as segundas compreendem a humanidade a partir de leis abstratas e regulares, como um fato físico (Abbagnano, 1956, pp. 259-261). Ver também Japiassu, 1978, pp. 123-131.

De toda maneira, ressalta Horkheimer, é preciso pensarmos sobre a situação na qual se encontram as *ciências do espírito* hoje, particularmente a filosofia. Primeiramente, reconhece o filósofo que não é difícil identificarmos que a força esclarecedora da filosofia e do pensamento filosófico foi mesmo quebrada. A filosofia, antes agressiva, perdeu hoje o seu agulhão e “os filósofos fizeram as pazes com o mundo, enquanto noutro tempo estar em desunião com ele fazia parte da essência da filosofia” (Horkheimer, 1970, p.123).

Em tempos passados, a filosofia não necessitava de justificativas para seu papel produtivo na sociedade. Conhecia seu próprio caminho, que muitas vezes se viu interrompido e condicionado por interesses externos, mas mesmo assim correspondia a uma “lógica imanente”. Sabia de sua fragilidade, mas se via fazendo parte da civilização com a qual se sentia, ao mesmo tempo, “unida e desunida”. É a partir destas constatações que Horkheimer se propõe a discutir o papel da filosofia.

Para Horkheimer, a suposta esterilidade da filosofia hoje se deve ao processo instaurado, há muito, com o progresso industrial, que se de um lado trouxe, inegavelmente, uma série de benefícios para o homem, de outro lado produziu também problemas². Dentre esses encontra-se a busca obsessiva pelo domínio da natureza, em função de conduzir um maior número possível de pessoas ao consumo. Diante disso, tornou-se vazio e sem sentido tudo aquilo que pudesse ser dito sobre a utopia e sobre qualquer ideal, visto que: “à prática industrial, em constante progresso, devem-se juntamente com a elevação do nível de vida, a neutralização, não só da filosofia, mas também de toda e qualquer teoria que não se dirija para o assenhoreamento” (Horkheimer, 1970, p. 141). Inclusive a educação pensada enquanto “formação pessoal”, passou a ser feita às pressas em virtude das novas exigências técnicas e profissionais, onde “...as lutas decidem cedo, e todos têm de aprender cedo a adaptarem-se à realidade” (Horkheimer, 1970, p. 142).

No capítulo final do *Eclipse da Razão*, depois da exaustiva crítica à racionalidade instrumental, e a constatação de que estamos vivendo uma situação paradoxal produzida pelo processo de formalização da razão ao longo da civilização,

² No artigo *Observações sobre a ciência e crise*, Horkheimer trata do descompasso entre o avanço científico e sua aplicação em prol da satisfação das necessidades humanas mais elementares. Ele vai dizer que, apesar de todo o avanço científico detectado atualmente verificado, sobretudo no aumento da produção de matéria-prima, máquinas mais eficientes, trabalhadores mais adestrados e melhores métodos de produção, isso não teria beneficiado correspondentemente o homem. Afirma Horkheimer: “as descobertas científicas compartilham o destino das forças produtivas e dos meios de produção de outro tipo: a medida de sua

onde a luta contra os elementos da natureza reduziu a razão a um mero instrumento de repressão, Horkheimer (1976a, p. 173) manifesta sua crença esperançosa em que a consciência filosófica sobre esses processos de “dominação” poderia ajudar a invertê-los. Depois de ter traçado o diagnóstico da situação a qual teria sido reduzida a filosofia, afirma o autor que, se ela ainda, hoje, pode cumprir algum papel, deve ser o de restabelecer sua “via crítica”, suplantada pelos mecanismos desenvolvidos pelas relações sociais e pela produção cultural no âmbito do capitalismo industrial. Por esta “via crítica”, estima o filósofo que ainda seria possível reabilitar nos indivíduos a capacidade de reflexão, e, quem sabe, assim evitar que a mesma fosse eliminada da cultura contemporânea.

Ao insistir neste aspecto, Horkheimer retoma alguns motivos do pensamento kantiano, presentes no artigo *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Neste texto Kant (1985, p. 100) vincula a *menoridade* do homem à sua incapacidade em fazer uso do seu próprio entendimento. A causa desta incapacidade residiria no próprio homem, que por preguiça, por comodidade, por falta de decisão e coragem, se submete às forças tutelares. Estas forças inibem o uso da razão pelos indivíduos. Neste caso, o libertar-se desta situação estaria condicionado a uma vontade deliberada do indivíduo em romper com o estado de heteronomia, no qual ele não tem voz para verbalizar o que sente, sendo necessário que outros respondam por ele. A letargia socialmente reinante diminuiria a intensidade da vontade e do desejo de libertar-se, caracterizados pela “falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem”. De modo bastante próximo a Kant, Horkheimer (1976a, p. 174), ao tratar da condição dos indivíduos na situação atual, vai nos dizer que, se antes faltavam a eles os recursos e as condições para um maior entendimento entre as nações, hoje o que faltaria aos homens é a compreensão de que são eles mesmos as vítimas do aparato construído pela humanidade. Por esse motivo, ele não concorda com os argumentos de que as massas se submetem aos mecanismos da dominação por pura imaturidade, pois com todo o esclarecimento, representado pelo avanço técnico-científico, poder-se-ia supor que os indivíduos fossem mais autônomos.

A situação de “dominação” à qual se encontram submetidos os indivíduos deve ser compreendida como inerente à relação sujeito-objeto, que extrapolaria os limites das relações sociais contemporâneas, lançando suas bases na pré-história da subjetividade. Dito de outro modo, as relações entre sujeito e objeto sempre estiveram marcadas pelo processo de coisificação e dominação que, conforme Habermas (1988, p. 483), faz parte

aplicação está em grave discrepância com seu alto grau de desenvolvimento e com as reais necessidades da humanidade; isso impede seu futuro desenvolvimento quantitativo e qualitativo” (Horkheimer 1990d, p. 08).

dos “fundamentos antropológicos da espécie”. Desse modo, o que se evidencia é que, para Horkheimer, libertar-se das heteronomias e, portanto, adquirir a autonomia, já não dependeria somente do *Sapere aude!*, ou do *uso público* que se faça da razão, mas passaria por uma análise detalhada dos mecanismos sociais desencadeadores da “dominação”. Ao buscar conferir atualidade ao conceito de autonomia kantiano, ele o toma enquanto ideal, portanto enquanto parâmetro do não realizado.

A coincidência entre Horkheimer e Kant se encerra neste ponto, visto que para o frankfurtiano a autonomia não viria pelo retorno à metafísica, como em última instância proporia Kant na *Crítica da Razão Prática*, e nem poderia vir pelo apego à racionalidade científica, tendo em vista que a razão transformou-se em razão instrumental. Do mesmo modo, qualquer tentativa de dar à filosofia uma “eficácia popular”, transformando os seus propósitos em “planos de ação”, não teria sentido, pois isso simplesmente a igualaria ao pragmatismo presente na cultura contemporânea. Depois de negar estas saídas, Horkheimer (1976a, p. 176) anuncia qual deveria ser o papel da filosofia, nos dizendo que à mesma caberia a tarefa de descrever a “lógica da trajetória” do progresso, e baseando-se nos acontecimentos históricos, antecipar, no plano do pensamento, as ações de resistência que devem ser desencadeadas contra o horror e a dominação existentes em nossos dias.

Ao rejeitar e evidenciar os limites da filosofia nos moldes postulados pela metafísica e pelo positivismo, Horkheimer insiste em continuar filosofando sem cair nos vícios dos grandes sistemas filosóficos. A filosofia, da qual se faz partidário, não pretende prescrever fórmulas, planos e estratégias para a ação, mas antes deve funcionar como uma espécie de antídoto que, ao antecipar no âmbito do pensamento os riscos intrínsecos aos processos sociais, passaria a problematizá-los sob vários aspectos, na tentativa de desvelá-los, mas sem nunca pretender pronunciar sobre eles a última palavra, da maneira como sempre fizeram os grandes sistemas metafísicos e o próprio positivismo.

Assim, a filosofia é tratada enquanto uma filosofia social, à maneira do século XIX, portanto, compreendida enquanto crítica social. Em sua Conferência de posse na direção do Instituto de Pesquisas de Frankfurt, proferida em janeiro de 1931, Horkheimer (1999, p. 121) afirma que a filosofia social teria como objetivo

...a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não meros indivíduos, mas membros de uma comunidade. Portanto, a filosofia social deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão

com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura material e espiritual da humanidade em geral.

A filosofia social ao pensar a dominação na sociedade atual objetiva compreendê-la tendo em vista não apenas aspectos da personalidade singular ou do sujeito racional, mas busca situá-la na perspectiva da totalidade social. É também nesse ponto que Horkheimer se diferencia de Kant quanto à maneira de pensar a autonomia dos indivíduos. Se em Kant o indivíduo é responsabilizado pela menoridade, pois o libertar-se dela depende exclusivamente de uma decisão da vontade, em Horkheimer, ainda que estes elementos estejam presentes, ele busca compreender a ação dos sujeitos a partir das tramas sociais e do quanto elas determinam suas consciências. A formação de sujeitos autônomos passaria ainda por uma compreensão dos processos sociais e de seus reflexos sobre os indivíduos. Onde decorreria a necessidade da filosofia social se amparar em outras ciências tais como a sociologia, a psicologia e a história, apenas para citar algumas, além de lançar mão de pesquisas empíricas, que favorecessem o desvelamento dos complexos fenômenos sociais e a incidência dos mesmos sobre a consciência dos indivíduos.

Segundo Horkheimer (1976a, p.177), “...não existe uma definição da filosofia. A definição da filosofia se identifica com a *descrição* explícita do que ela tem a dizer” (Grifo meu). Ao pensar os conceitos e as definições em filosofia enquanto descrições, ele entende que o uso de termos abstratos tais como sujeito, objeto, natureza e espírito, adquirem um sentido histórico. Desta maneira estaríamos cientes de que as definições são sempre limitadas e que a compreensão da realidade social não se deixa penetrar “pelos atalhos lingüísticos” e nem pelas sentenças abstratas, do modo como acreditam o positivismo e a metafísica, respectivamente. Assim, a consciência de que os conceitos e definições em filosofia devam se assemelhar a descrições, evitaria a pretensão de se esgotar a totalidade do objeto no conceito.

A filosofia deve se tornar mais sensível aos testemunhos mudos da linguagem e sondar os estratos da experiência que neles preservam. Toda linguagem tem um significado que envolve as formas de pensamento e os padrões de crenças enraizadas na evolução do povo que fala. (Horkheimer, 1976a, p. 177)

A linguagem funciona aqui como um espelho no qual as experiências que os indivíduos têm do mundo são refletidas e através das quais exprimem sua interioridade.

À filosofia, neste caso, caberia a tarefa de descrever as experiências que foram relegadas ao plano da vaga memória ou do quase esquecimento. Além disso, a linguagem está impregnada de valores, crenças e preconceitos que orientam a ação dos sujeitos.

Ao insistir sobre a necessidade de se pensar as definições em filosofia como descrições, Horkheimer está se opondo à metafísica e ao positivismo. A primeira ele critica pelo seu distanciamento do mundo da vida, portanto, pelo seu pouco sentido para os homens e por justificar a má realidade. O segundo por buscar explicar o mundo das relações sociais a partir de esquemas conceituais. É a partir deste segundo aspecto que o frankfurtiano identificaria no uso que os indivíduos fazem da linguagem no cotidiano uma espécie de deterioração dos conceitos e idéias decorrentes da formalização da razão. Vai dizer: “O homem da rua, ou, como às vezes se diz hoje, o homem do campo e das fábricas, aprende a usar as palavras de modo quase esquemático e anti-histórico quanto os experts” (Horkheimer, 1976a, p. 177). O que se observa com o esquematismo da linguagem é o seu próprio atrofiamento. É nesse sentido que a linguagem teria assumido os aspectos técnicos da economia e da sociedade. O falar aparece ajustado às atividades profissionais. As palavras pouco auxiliam os indivíduos a se expressarem, cumprindo mais a função de “...instrumento, contra-senha, arma”. Isso poderia ser facilmente identificado na dificuldade em se estabelecer diálogo com as pessoas, e quando a conversa acontece não é fácil dar a ela uma finalidade, pois quase sempre é marcada pela falta de sentido e por uma tendência para o supérfluo. A atitude da filosofia diante dos esquematismos da linguagem, recomenda o frankfurtiano, deve ser a de evitar qualquer fórmula ao tratar do homem, da sociedade e do pensamento (cf. Horkheimer, 1970, pp. 150-151).

Aqui persiste a recomendação feita anteriormente de que a filosofia deve se ocupar em fazer descrições, revelando o significado intrínseco das palavras e dos conceitos e suas interligações. É sob essa perspectiva que Horkheimer renuncia à definição em termos conceituais, compreendida enquanto princípios temáticos, para pensá-la enquanto *cifra*, isto é, sinais, em que a essência dos objetos é algo de indiferente e inatingível e é vista apenas como indícios que caracterizam o trabalho da reflexão. Esta reflexão é sempre limitada e inadequada à totalidade concreta e à natureza do conceito. Por isso mesmo a sua escolha isolada, sem levar em conta outras determinações, não pode ser justificada. Aqui nos deparamos com a indicação que Habermas nos dá sobre a maneira como Horkheimer vai se referir à verdade, sempre pensada enquanto “cifra”, dando-nos a idéia de que a verdade é algo inacessível ao homem.

Cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade total em que encontra o seu significado. É precisamente a construção da verdade a partir desses fragmentos que é a principal preocupação da filosofia. (Horkheimer, 1976a, 178)

O que se observa nesta frase é a recusa horkheimiana em apresentar um caminho fácil para a definição em filosofia que incorresse nos mesmos ditames da lógica da identidade, que busca pensar a verdade como certeza, o que corresponderia à tentação do homem em reduzir as atividades do pensamento a esquemas. A questão que se aborda nesse momento é a possibilidade de superação do dualismo entre natureza e espírito, construído ao longo da civilização. Para tanto não bastaria o uso dos elementos da lógica formal. Seria preciso transcender o seu esquematismo mediante “atos de cognição” que suplante a estrutura lógica do objeto. No lugar desta predominância da lógica do objeto, a filosofia a horkheimiana postula que a lógica é tanto a lógica do objeto quanto a lógica do sujeito. Por esse motivo, ela só poderia ser pensada tendo em conta as relações entre a sociedade, a natureza e a história (cf. Horkheimer, 1976a, pp. 179-80).

O dualismo que Horkheimer insiste em criticar se vê representado aqui pelo idealismo que pensa o existente como essência espiritual e o naturalismo que afirma ser o homem natureza. O esforço da reflexão filosófica deve se encaminhar, pelo exposto, no sentido de superar tal dualismo, ou pelo menos buscar pensá-lo mediante a crítica à cisão da razão em objetiva e subjetiva. Estar situado em qualquer um desses extremos comportaria problemas. Ao assumir a razão subjetiva, incorreríamos na alienação entre sujeito e objeto e estaríamos situados no limiar do materialismo vulgar. Ao nos agarrarmos aos ideais da razão objetiva cairíamos nas ideologias reacionárias e no romantismo.

Esse não seria um problema de fácil solução. A melhor maneira para se lidar com ele é através da crítica recíproca destes dois conceitos. Somente assim seria possível antecipar no plano do conhecimento a conciliação que deveria se efetivar na realidade. Nesse ponto, Horkheimer (1976a, pp. 184-85) nos remete à crítica kantiana, ao conflito entre a razão objetiva do dogmatismo e ao raciocínio subjetivo do empirismo, para nos dizer, repetindo Kant, que: “Apenas o caminho crítico está ainda aberto”.

Apesar desta recomendação em que se deveria lidar criticamente com os conceitos de razão, Horkheimer sugere que se dê maior ênfase à razão objetiva em detrimento da subjetiva. Este trabalho de autocritica da razão revelaria que o dualismo entre espírito e natureza, o dualismo entre razão subjetiva e objetiva, é apenas aparente, embora seja uma aparência necessária.

Os dois conceitos estão intercalados, no sentido de que as conseqüências de cada um não só dissolvem o outro como também conduz de volta ao outro. O elemento de inverdade não reside simplesmente na essência de cada um dos dois conceitos, mas na afirmação separada de um em oposição ao outro. Tal fenômeno resulta da contradição básica da condição humana. (Horkheimer, 1976a, p. 186)

Esta contradição, continua o autor, articula-se, de um lado, com a necessidade social que o homem tem de controlar a natureza mediante as formas estruturais do pensamento, e aí se vai a primazia da natureza subjetiva. Por outro lado, a sociedade nunca conseguiu se ver livre das idéias que buscam transcender os interesses da subjetividade e, neste sentido, se faz importante a razão objetiva. Assim, conclui que por este exercício da autocritica seria possível à razão reconhecer as limitações dos dois conceitos de razão pensados separadamente, o que inviabilizaria a superação do dualismo (cf. Horkheimer, 1976a, p. 186).

A possibilidade de superação do dualismo da razão se daria mediante o confronto entre a idéia de autopreservação, que tem conduzido a razão subjetiva a cometer absurdos e os conceitos de razão objetiva. Ou seja, aplicada à realidade social, a razão objetiva deve se ocupar com finalidades objetivas da sociedade, levando em conta a autopreservação dos sujeitos, ao mesmo tempo que o respeito pela vida individual. Afirma Horkheimer (1976a, pp.186-187):

O motivo consciente ou inconsciente que inspirou a formulação dos sistemas de razão objetiva foi a compreensão da impotência da razão subjetiva em relação à sua própria finalidade de autopreservação. Esses sistemas metafísicos expressavam de forma parcialmente mitológica a compreensão de que a autopreservação só pode ser realizada numa ordem supra-individual, isto é, através da solidariedade social.

Se esta é a via vislumbrada por Horkheimer para superar o dualismo entre as duas faces de uma mesma razão, por outro lado ele sabe que esta aparente cisão constitui mesmo um problema de difícil solução, no âmbito da tradição da racionalidade ocidental. Na realidade ele vai afirmar, ao referir-se a esta cisão, que a razão padece de uma doença congênita:

A enfermidade da razão está no fato de que esta 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 posteriores. (Horkheimer, 1976a, p. 187)

A saída para este impasse estaria na verdadeira crítica que a razão irá desenvolver sobre seus vínculos profundos com o processo civilizatório. Neste sentido é que podemos afirmar que Horkheimer entende o processo de instrumentalização da razão como um fato a ela inerente, portanto inevitável:

Desde o tempo em que a razão se tornou o instrumento para a dominação da natureza humana e extra-humana pelo homem — quer dizer desde as suas próprias origens — ela tem se frustrado em sua intenção de descobrir a verdade. Isso se deve ao próprio fato de que a razão transformou a natureza em um mero objeto, e não pôde assim descobrir sua própria marca em tal objetivação, nos conceitos de matéria e de coisas, tanto quanto nos conceitos de deuses e espírito. (Horkheimer, 1976a, p. 187)

Sendo assim, vamos encontrar na estrutura da própria razão os problemas enfrentados pelo homem ao longo da civilização, pois todos os desatinos e as loucuras presentes no mundo contemporâneo encontrar-se-iam em germe "...desde a primeira vez em que, calculadamente, o homem contemplou o mundo como presa" (Horkheimer, 1976a, p. 187). Aqui reside o paradoxo do qual Habermas acusaria Horkheimer e também Adorno. Horkheimer acredita se desvencilhar dele mediante a autocrítica da razão, em que ela compreenderia sua "naturalidade", enquanto propensão para a dominação do mundo, que produz sua própria alienação. A autocrítica torna-se possível por dois motivos: primeiro pelo acentuado antagonismo entre razão e natureza, que produziu uma série de catástrofes. Ao buscar refletir e compreender a sua racionalidade, a razão dar-se-ia conta de que os males do mundo são causados pelo próprio homem; e segundo pela possibilidade de "acessarmos" a verdade, ainda, em um contexto marcado pela alienação. A verdade nos tornaria acessível porque os processos sociais desencadeados com o industrialismo e com a cultura de massa produziram os "pré-requisitos da emancipação da razão". Assim, ao longo da história, o bem denunciou sempre os vestígios da opressão e da violência (cf. Horkheimer, 1976a, p. 188). Portanto, a idéia de dignidade humana emerge das formas de

dominação. É a partir desta perspectiva que Horkheimer irá destacar a importância de algumas idéias ao longo da história, nos dizendo que:

Cada vez mais na História, as idéias se desfizeram dos seus cueiros e lutaram contra os sistemas sociais que as incomodavam. A causa, em ampla escala, é o fato de que o espírito, a linguagem e todos os domínios da mente sempre colocam em jogo, necessariamente, aspirações universais. (Horkheimer, 1976a, p. 189)

Neste ponto podemos identificar um dos conceitos fundamentais da filosofia horkheimiana, o conceito de crítica imanente. Por este conceito, ou, se quisermos, por esse exercício crítico em que se dá o confronto entre o existente e a ideologia, donde se desencadearia a contradição interna à própria história, o papel da filosofia é tornar os homens conscientes destas contradições. Assim, a filosofia cumpriria uma dupla função: “por um lado, avalia a sociedade à luz das próprias idéias que esta reconhece como seus valores mais altos; por outro, é consciente de que essas idéias refletem os vícios da própria realidade”(Horkheimer, 1976a, pp. 189-90). Por esse exercício da crítica imanente, acredita o frankfurtiano ser possível vislumbrar a grande distância entre “o que é e o que deve ser”. Por isso, a manutenção da diferença entre conceito e realidade ajudaria a pôr fim à barbárie. Esta é uma característica fundamental do pensamento de Horkheimer (1970, p. 126) que ele chama de “consciência da diferença”. Por ela o pensamento opor-se-ia “tanto a rasurar e esquecer, como a catalogar e armazenar”. Assim cabe à filosofia ser memória do não realizado. Sob esta perspectiva, podemos dizer que a filosofia de Horkheimer tem uma preocupação essencialmente moral.

Ao tratar do papel da crítica cultural e da crítica imanente na sociedade contemporânea, Adorno (1986b, pp. 84-85) nos esclarece que o conceito de cultura em uma sociedade dividida em classes não está livre das aparências, portanto, da legitimação das relações vigentes. Mesmo que a crítica cultural busque confrontar a cultura com o seu próprio ideal, ainda assim ela pode enredar-se na aparência legitimadora do *status quo*. Isso, conforme Adorno, dar-se-ia em função dos aspectos totalizantes assumidos pela sociedade, em que a “irracionalidade e falsidade objetiva” adquirem ares de “racionalidade objetiva”. Mas é também neste espaço que o antagonismo entre cultura e seu conceito ideal acaba se impondo à consciência. Segundo Adorno (1986b, pp. 84-85),

Exatamente porque a cultura afirma positivamente o princípio de harmonia na sociedade antagônica – para a gloriosa transfiguração desta – é que ela não pode evitar o confronto da sociedade com o próprio conceito de harmonia e, com isso, acaba encontrando desarmonias. A ideologia que confirma a vida põe-se em contradição com a vida pela força imanente ao ideal. O espírito, ao perceber que a realidade não é igual a ele em tudo, mas sim sujeita a uma dinâmica inconsciente e fatal, passa, contra a sua própria vontade, para além da apologia.

Nesse confronto desvela-se ao espírito a crueza da realidade. A reação a esse estado de coisas aconteceria, para Adorno, de duas maneiras: pela condenação da base material a partir do puro conceito; ou, então, através da consciência que o espírito adquire frente sua incompatibilidade com a realidade material, e passa então a questionar a si mesmo enquanto espírito. Em ambos os casos perduraria a falsidade. No primeiro, por se tornar explícita a verdade sobre o mundo concreto, no qual predomina a irracionalidade; no segundo, ainda que o espírito preserve o conceito de uma vida racional e verdadeira, ela não se vê realizada. Para Adorno, a tensão dialética entre esses dois pólos é o que poderia livrar a crítica cultural do conformismo.

Esse exercício da crítica imanente da cultura, para ter eficácia, deve superar essa dualidade, por isso é preciso ser submetido, conforme Adorno, a uma crítica permanente, tanto em sua imanência na sociedade, como nos juízos que ele enuncia sobre a realidade. É nesse ponto que a teoria dialética assume a crítica cultural, a qual só se torna verdadeira à medida em que leva “a não-verdade à consciência de si mesma”. O que nos interessa destacar aqui é a falsidade da crítica cultural que submete ao seu tribunal uma cultura separada da sua base material. Neste caso, a crítica limitar-se-ia à aceitação global da cultura perdendo, portanto, sua negatividade. Por essa razão, Adorno (1986b, p. 86) vai destacar a importância da crítica dialética para a crítica cultural, pois a primeira conduziria o conceito de cultura à sua superação. Para Adorno, os ensinamentos de Marx sobre a relação entre ideologia e a produção material da vida impedir-nos-ia de tomar a ideologia como um dado em si mesmo, evitando, por conseguinte, que a crítica dialética da cultura pudesse hipostasiar padrões culturais. É a partir da compreensão dessa relação entre ideologia e as relações materiais, que a crítica dialética posiciona-se de modo dinâmico frente ao todo, permitindo à consciência transcender a imanência cultural. Conforme Adorno (1986b, p. 86), “só será capaz de acompanhar a dinâmica própria do objeto quem nele não estiver completamente envolvido”.

Para Adorno (1986b, p. 89), a crítica imanente tem como papel explicitar as contradições entre os conceitos que dão objetividade às pretensões das formações espirituais face à realidade. Ela tem como meta não só a produção de um saber sobre a totalidade, mas transformar esse saber em força analítica da realidade. É por essa via que a compreensão sobre a negatividade da cultura se explicita, mediante a prova da verdade ou inverdade do conhecimento. Caso a crítica esbarre em alguma incoerência do conhecimento construído sobre a realidade, ela não responsabiliza imediatamente o indivíduo por isso, mas procura pensá-la mediante o rastreamento da lógica do próprio objeto, no qual as contradições sociais podem ser compreendidas. Diz Adorno (1986b, p. 89):

Para a crítica imanente uma formação bem-sucedida não é, contudo, aquela que reconcilia as contradições objetivas no engodo da harmonia, mas sim a que exprime negativamente a idéia de harmonia, ao marcar as contradições pura e inflexivelmente, na sua mais íntima estrutura... . Ao mesmo tempo, no entanto, a crítica imanente mantém em evidência que sobre todo espírito pesa até hoje uma interdição. Ele não é capaz, por si mesmo, de superar as contradições de que se ocupa. Mesmo a mais radical reflexão quanto ao próprio fracasso está colocado o limite de que ela apenas continua sendo reflexão, sem alterar aquilo que existe e que é testemunhado pelo fracasso do espírito.

Esta consciência dos seus limites faz com que o trabalho da crítica imanente evite se refugiar no momento do puro conceito, como se isso bastasse para sua efetivação na realidade. De outro modo também, a crítica imanente não acredita que da lógica do objeto possa simplesmente emergir a verdade. O refúgio em qualquer um desses pólos conduziria a problemas insolúveis. No primeiro, estaríamos situados no âmbito do idealismo; no segundo, no mais cru positivismo. A solução para esse problema, conforme Adorno (1986b, p. 90), não viria pela identidade entre sujeito e objeto, como quisera a filosofia hegeliana, mas na necessidade de se levar a sério a duplicidade desses momentos, ou seja, a relação entre o conhecimento da sociedade, pensada enquanto totalidade, e o modo como se encontra imiscuído nela o espírito e sua pretensão de conhecer o objeto. O método dialético, continua Adorno, permitiria o livre trânsito entre esses dois gêneros, em que o objeto ganha clareza quando visto a partir da totalidade social, ao mesmo tempo em

que traz à tona a distância entre o conceito e a realidade. Daí conclui Adorno (1986b, p. 90) que

Nenhuma teoria, nem sequer a que se tem por verdadeira, está segura de nunca se perverter em insânia, se alguma vez ela se privar da espontânea relação com o objeto. A dialética tem de se resguardar desse perigo, tanto quanto de deixar-se confinar no objeto cultural. Não deve sujeitar-se ao culto do espírito nem à hostilidade contra o espírito. O crítico dialético da cultura deve participar e não participar da cultura. Só assim é que ele fará justiça à coisa e a si mesmo.

Para Adorno, assim como para Horkheimer, na filosofia pensada enquanto crítica imanente reside a possibilidade de se manter a relativa autonomia do espírito frente a totalidade do mundo, onde a ideologia pensada enquanto “falsa consciência” transformou-se em propaganda da totalidade, na qual a mesma se vê duplicada. Isso significa dizer que, quanto mais uma sociedade se apresenta totalitária, tanto mais o espírito estará sujeito à reificação e, portanto, mais dificilmente poderá escapar desse perigo.

Uma outra via que encontra Horkheimer para sua crítica à razão instrumental está no desvelamento dos interditos produzidos ao longo da civilização, os quais só se tornam explícitos pelo uso da palavra, encontrando na linguagem seus aspectos mais fundamentais. A linguagem é compreendida pelo autor como instrumento em que se “reflete os anseios dos oprimidos e a condição da natureza”, se transformando em fonte de liberalização dos impulsos miméticos. É pela palavra que o sentido daquilo que foi reprimido pode se revelar. À semelhança da psicanálise e inversamente ao que foi o fascismo, que lida com a linguagem como um instrumento que legitima o poder reprimindo as tendências miméticas, a filosofia deveria auxiliar o homem no contato com seus recalques. Ela faria isso, “...ajudando a linguagem a preencher sua função mimética genuína, sua missão de refletir as tendências naturais” (Horkheimer, 1976a, p.190).

Por este prisma, a filosofia se identificaria com a arte, ao refletir mediante a linguagem os instintos e as paixões há muito proscritos da sociedade. Agindo assim, a filosofia traria para o plano da memória e da experiência os impulsos que insistem em sobreviver. Dito de outro modo, a filosofia seria, para Horkheimer, a insistência contínua em encontrar a palavra para a experiência na atualidade. Em um mundo em que as pessoas não só carecem da *Bildung*, mas, mais do que isso, carecem das condições necessárias para

experienciá-la, cabe à filosofia denunciar a incapacidade para a reflexão e a insensibilidade dela decorrente, configuradas na “feliz apatia” e na “frieza burguesa”. Aqui, então, além de denunciar a incapacidade para a experiência, a filosofia deve se deter sobre os elementos que a produz, para, num segundo momento, pensar numa reeducação dos sentidos.

As reflexões de Horkheimer, nesse ponto, parecem se aproximar daquelas desenvolvidas por Walter Benjamin sobre o significado da experiência (*Erfahrung*) na sociedade contemporânea. Benjamin (1986, p. 195) afirma que, em outros tempos, sabia-se o quanto era importante a experiência, e “... as pessoas mais velhas sempre a passavam aos mais jovens”. Isto era feito através de histórias, provérbios e narrativas. Em seguida lamenta o fato de que estas práticas tenham desaparecido, e pergunta:

Mas para onde foi tudo isso? Quem ainda encontra pessoas que saibam contar histórias como devem ser contadas? Por acaso os moribundos de hoje ainda dizem palavras tão duráveis que possam ser transmitidas de geração em geração como se fossem um anel? A quem ajuda, hoje em dia, um provérbio? Quem sequer tentará lidar com a juventude invocando sua experiência? (Benjamin, 1986, p. 195).

Benjamin (1986) faz estas questões para nos dizer que a capacidade para a experiência está mesmo em baixa, isto numa época em que, supostamente, estariam os indivíduos mais aptos a ela. Aqui ele nos lembra do que aconteceu com as pessoas que participaram como combatentes na Primeira Guerra Mundial, as quais voltaram para casa emudecidas, “senão mais pobres em experiência comunicável”. Isso se confirmaria pela ausência nos livros de história de relatos de experiências transmitidas oralmente, por aqueles que participaram da Guerra, nos anos seguintes ao seu término. Ao se reportar a essa situação extrema, Benjamin nos revela o quanto se encontra reduzida a nossa capacidade para experienciar os acontecimentos, não só os de grande repercussão, mas também aqueles que cotidianamente nos afligem. De qualquer modo, a questão que Benjamin propõe e que Horkheimer retoma é a seguinte: Qual o valor de toda a produção cultural, ao longo da história da civilização, se não podemos pela experiência estabelecer um vínculo profundo com ela? Os dois autores são unânimes em reconhecer que essa “pobreza de experiência” que afeta toda a humanidade pode conduzir a uma nova barbárie. Daí também estarem de acordo que, se podemos fazer alguma coisa contra esta “pobreza de experiência”, é não fazer dela *tábula rasa*.

No caso específico de Horkheimer, cabe à filosofia descrever persistentemente este mundo, sem com ele se identificar, ao mesmo tempo em que deve estar ciente de que esta descrição é mais uma das interpretações sobre ele. Estas descrições então poderiam tornar conscientes os mecanismos que produzem a barbárie e, deste modo, tornar as pessoas mais sensíveis aos riscos iminentes de um retorno à prática da crueldade. Somente por esta via os elementos da natureza chegariam ao domínio do espírito, se fazendo contemplar como imagem refletida no espelho, onde, acredita o filósofo, os mesmos ver-se-iam apaziguados. Deste modo, dirá Horkheimer (1976a, pp.190-91) que,

A filosofia é o esforço consciente para unir todo o nosso conhecimento e penetrar dentro de uma estrutura lingüística em que as coisas são chamadas pelos seus nomes corretos. Contudo, não espera encontrar esses nomes em palavras e sentenças isoladas... mas no contínuo esforço teórico para desenvolver a verdade filosófica.

Depois de afirmar que a filosofia é o esforço em chamar as coisas pelo nome, logo em seguida Horkheimer nos adverte dizendo que esta atitude não corresponderia aos registros dos sistemas clássicos de razão objetiva, embora reconheça preservar nesta sua noção de filosofia, “a idéia de que a verdade é correspondência da linguagem na realidade”. Reconhece isso para, em seguida, expor o que ele entende por esta idéia de correspondência, dizendo que na ontologia os conceitos imutáveis esqueciam o quanto os mesmos trazem as marcas da injustiça social, pois buscam sustentar uma harmonia teórica, a todo instante denunciada pelo sofrimento dos indivíduos. Portanto, esta correspondência entre linguagem e realidade significa uma descrição da realidade social, sem os subterfúgios da metafísica e sem as pretensões realistas do positivismo. Nesse sentido, conforme nos diz Habermas (1998, p. 127), Horkheimer e também Adorno optam por praticar a *negação ad hoc* ou, se quisermos, uma *filosofia ad hoc*, interessada em pensar a realidade a partir das determinações socialmente postas. Uma vez que qualquer tentativa de fundar uma teoria padeceria da falta de fundamento, a única maneira de se continuar filosofando está em persistir na crítica negativa, sem deixá-la adormecer. Horkheimer, é claro, faz isso ainda flertando com as idéias de razão objetiva.

Posto isto, é preciso tratar da maneira como Horkheimer flerta com os ideais de razão objetiva. Para ele, ainda que os grandes ideais construídos ao longo da civilização (tais como justiça, igualdade, fraternidade) tenham perdido em significado original e já não

digam muito às pessoas, eles funcionariam como uma espécie de protesto contra as condições atuais. A filosofia deveria assumir uma dupla atitude negativa perante estes princípios. Primeiramente deveria recusar pensar estes princípios como verdade absoluta, mas pensá-los como históricos. Em segundo lugar ela deveria admitir que estes princípios têm valor de verdade e avaliá-los em referência ao meio do qual se originam. Neste caso, a filosofia deve ser crítica imanente, ou seja, confrontar o contexto histórico com os conceitos, tendo em vista a construção de um mundo melhor. Desse modo, Horkheimer (1976a, p.194) afirma que “a negação exerce um papel crucial na filosofia. A negação tem dois gumes: uma negação das pretensões absolutas da ideologia dominante e das exigências impetuosas da realidade”.

Assim podemos dizer que o trabalho fundamental da filosofia é manter o núcleo da teoria dialética, pontuando a diferença básica entre o ideal e o real, entre a teoria e a prática, evitando tanto o idealismo vazio como o ativismo prático, ao mesmo tempo em que seria avessa a todo ativismo político, pois sabe Horkheimer o quanto é perigoso transformar a filosofia em planos de ação e quanto isto seria contrário ao espírito crítico, podendo inclusive gerar o autoritarismo. A filosofia não está interessada em expedir ordens; ela apenas está interessada em fazer de cada palavra uma sugestão. É a partir desta atitude despretensiosa que Horkheimer (1976a, pp.197-198) procura situar seu papel na atualidade:

Contudo fazer justiça àquelas imagens e idéias que em determinadas épocas dominaram a realidade exercendo o papel de absolutos — por exemplo, a idéia de indivíduo tal como predominou na época burguesa — e que foram abandonadas no curso da História, a filosofia pode funcionar como corretivo da História, por assim dizer. ... Assumindo esta função a memória e a consciência da espécie humana, e deste modo ajudaria a evitar que a marcha da humanidade se assemelhasse à circulação sem sentido da hora de recreio de um manicômio.

Embora acredite ser possível reconstruir a “via crítica” da filosofia e pensá-la enquanto crítica da cultura, por outro lado o frankfurtiano tem consciência da dificuldade da sobrevivência da mesma. Este trabalho da crítica ver-se-ia limitado pelo fato de que todo pensamento para ter validade, hoje, tem de justificar imediatamente sua utilidade. A cultura passou a existir “como artigo auxiliar da produção”; neste contexto o pensamento deve-se contentar em ser apenas mediador; porém, ao se opor a desempenhar

esta função, ele é descartado e já não pode agir de nenhuma maneira (cf. Horkheimer, 1970, p. 155).

A filosofia pensada enquanto crítica da cultura deveria retomar os seus propósitos anteriores, que já estariam anunciados na primeira Teoria Crítica³. Ou seja, ela deveria denunciar as diferenças de poder existentes, a miséria e o sofrimento humanos. Neste ponto, Horkheimer orienta suas discussões por uma reflexão ética de inspiração schopenhaueriana, marcadamente pessimista, da qual tratamos no capítulo terceiro.

No transcorrer deste capítulo, tivemos como preocupação apresentar o papel que Horkheimer atribui à filosofia atualmente. O primeiro esforço, segundo o autor, deve ser desenvolvido no sentido de devolver à filosofia a sua dimensão crítica, há muito suplantada pelas leis do mercado, orientadas para a melhor performance, para o lucro. Sob os auspícios dessa orientação, uma questão é constantemente posta aos filósofos e àqueles que, por ofício, lidam com a filosofia e com a filosofia da educação: para que serve a filosofia? Horkheimer busca orientar sua resposta a essa questão, dizendo que, antes de mais nada, uma atitude filosófica perante o mundo deve evitar clichês ao tratar do homem e da sociedade. À filosofia cabe a tarefa de descrever e explicitar os mecanismos que possibilitam a produção da barbárie, ao mesmo tempo em que deve se empenhar em encontrar a palavra para a experiência na atualidade. Assim, o papel da filosofia é o de propiciar aos indivíduos uma experiência profunda sobre o mundo, sobre a cultura, colocando sobre eles questões, donde emergiria a denúncia aos fatores que impossibilitam a realização desta experiência, delineados, sobretudo, na incapacidade para reflexão e na insensibilidade que marcam, cotidianamente, a vida das pessoas.

³ No artigo “A teoria Crítica, Ontem e Hoje”, de 1970, Horkheimer aponta para duas teorias críticas, a primeira, localizada cronologicamente nos anos 30 e, uma segunda que começa a se delinear a partir de meados da década de 1940. Na primeira Teoria Crítica há uma nítida crença na possibilidade da revolução nos termos postulados pela teoria marxista. Diz Horkheimer (1976b, pp. 57-58): “Nossa teoria crítica originária, como está registrado na *Revista de Investigação Social*, foi no início muito crítica, em particular contra a sociedade dominante, pois esta havia produzido o horror do fascismo e do comunismo terrorista. Esta sociedade produziu muitos males desnecessários, e tínhamos esperança de que chegaria um tempo em que esta sociedade iria se organizar tendo em vista o bem de todos, como hoje já seria possível Por isso depositávamos nossas esperanças na revolução Se se realizasse a “sociedade correta” por meio da revolução dos dominados, tal como havia imaginado Marx, também o pensar se converteria em um pensar correto”. Uma outra referência que nos confirma a crença da primeira Teoria Crítica no processo revolucionário e na possibilidade de se construir uma “teoria materialista da história”, pode ser encontrada também no prefácio que Horkheimer faz aos seus ensaios escritos na década de 1930, quando da reedição dos mesmos em 1968. Afirma Horkheimer (1990d, p. 01): “Na primeira metade do século, era uma expectativa plausível a revolta proletária nos países europeus atingidos pela crise e pela inflação. Que, no começo dos anos trinta, os operários unidos, aliados aos intelectuais, poderiam ter evitando o Nacional-Socialismo não constituía uma vã especulação”.

É por essa razão que, no capítulo seguinte, teremos como objetivo certificar se há uma educação para a sensibilidade no pensamento de Horkheimer.

ÉTICA E A EDUCAÇÃO PARA A SENSIBILIDADE EM HORKHEIMER

1. ÉTICA, EDUCAÇÃO E SENSIBILIDADE

A filosofia de Horkheimer, conforme salientamos anteriormente, tem uma preocupação essencialmente ética, onde a crítica à racionalidade instrumental se faz a partir da crítica dos valores por ela engendrados em nossa cultura. Assim, a razão que se tornou predominantemente instrumental encontrar-se-ia desvinculada de suas bases valorativas, portanto facilmente posta a serviço da dominação econômica e ideológica, o que de fato inviabilizaria pensarmos na possibilidade da constituição do indivíduo enquanto sujeito autônomo, conforme o ideal iluminista, postulado pela filosofia kantiana.

É sob o impacto dessa tese que Horkheimer irá se ocupar em pensar a educação dos indivíduos na atualidade. As questões levantadas pelo frankfurtiano em sua reflexão sobre a história do pensamento ocidental e principalmente com relação à racionalidade moderna, que teria desmontado a nossa racionalidade instrumental afetando a autonomia dos indivíduos, coloca várias questões à pedagogia, a qual encontra na modernidade os seus princípios fundamentais. Assim, a crítica de Horkheimer se liga imediatamente às bases teóricas da moderna pedagogia, em que idéias como autonomia do sujeito, a emancipação pela razão e educabilidade humana gozam de credibilidade e status. É a partir dessa perspectiva que Kant (1996, p.15), em sua obra intitulada *Sobre a Pedagogia*, define a importância da educação no contexto do projeto iluminista nos seguintes termos: "o homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz". Assim, podemos dizer que a educação nos termos postulados por Kant e outros iluministas, por exemplo Rousseau, teria importante papel na estruturação da racionalidade humana, donde decorreria a crença de que seria possível a construção de uma sociedade segundo os desígnios do próprio homem, em que a educação teria papel fundamental na construção do sujeito, tanto do ponto de vista da epistemologia quanto da moralidade.

CAPÍTULO 5

ÉTICA E A EDUCAÇÃO PARA A SENSIBILIDADE EM HORKHEIMER

1. ÉTICA, EDUCAÇÃO E SENSIBILIDADE

A filosofia de Horkheimer, conforme salientamos anteriormente, tem uma preocupação essencialmente ética, onde a crítica à racionalidade instrumental se faz a partir da crítica dos valores por ela engendrados em nossa cultura. Assim, a razão que se tornou predominantemente instrumental encontrar-se-ia desvinculada de suas bases valorativas, portanto facilmente posta a serviço da dominação econômica e ideológica, o que de fato inviabilizaria pensarmos na possibilidade da constituição do indivíduo enquanto sujeito autônomo, conforme o ideal iluminista, postulado pela filosofia kantiana.

É sob o impacto dessa tese que Horkheimer irá se ocupar em pensar a educação dos indivíduos na atualidade. As questões levantadas pelo frankfurtiano em sua reflexão sobre a história do pensamento ocidental e principalmente com relação à racionalidade moderna, que teria desembocado numa racionalidade instrumental afetando a autonomia dos indivíduos, coloca sérias questões à pedagogia, a qual encontra na modernidade os seus princípios fundamentais. Assim, a crítica de Horkheimer se liga imediatamente às bases teóricas da moderna pedagogia, em que idéias como autonomia do sujeito, a emancipação pela razão e educabilidade humana gozam de credibilidade e status. É a partir dessa perspectiva que Kant (1996, p.15), em sua obra intitulada *Sobre a Pedagogia*, define a importância da educação no contexto do projeto iluminista nos seguintes termos: “o homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz”. Assim, podemos dizer que a educação nos termos postulados por Kant e outros iluministas, por exemplo Rousseau, teria importante papel na estruturação da racionalidade humana, donde decorreria a crença de que seria possível a construção de uma sociedade segundo os desígnios do próprio homem, em que a educação teria papel fundamental na construção do sujeito, tanto do ponto de vista da epistemologia quanto da moralidade.

portanto, a afirmação de Kant comporta dois aspectos importantes presentes em toda a pedagogia que finca suas bases no iluminismo. O primeiro refere-se à idéia de educação articulada a uma educação para a perfeição humana. O segundo trata-se da crença mesma em que a educação possa conduzir a este ideal. Horkheimer, ao tecer duras críticas à racionalidade iluminista, evidencia que a razão que se propunha formadora de sujeitos autônomos se vê hoje limitada pelos mecanismos desencadeados pela racionalidade a ela imanente. Tal racionalidade teria produzido uma “sociedade administrada”, que com o capitalismo avançado passou a ser orientada pela troca de mercadorias e pela “racionalização do sacrifício”. A pergunta que a crítica horkheimiana desencadeia, e que atinge em cheio a pedagogia, é a seguinte: o que podem a filosofia e a pedagogia contra o caráter “administrado da sociedade”, se ambas são herdeiras do Iluminismo? Esta pergunta pode ser desdobrada numa outra mais fundamental: ainda é possível educar para a autonomia?

Sem dúvida que sentir-nos-íamos embaraçados, respondendo positivamente a estas questões, pois as evidências que temos parecem negar estas possibilidades. Para todas as direções em que fixarmos o nosso olhar, vamos nos deparar com a dominação, com a crueldade e com a resignação. O que só parece confirmar o diagnóstico que Adorno & Horkheimer realizam no *Dialética do Esclarecimento*. É a partir dessa compreensão que Horkheimer e também Adorno têm do iluminismo, o qual estaria conduzindo hoje à uma nova barbárie, que os problemas éticos emergem em nossa cultura. No contexto do “capitalismo avançado”, conforme nos afirma Costa (1994, p. 76), “mostraram os frankfurtianos, a cultura vem sendo absorvida pela civilização. Ou seja, a esfera de valores (cultura) tende a desaparecer, tragada pelo mundo da necessidade, da produção e reprodução materiais (civilização)”. Os frankfurtianos lutam contra a destruição do universo de valores preservados pela cultura, sem os quais, continua Costa “... perderíamos a possibilidade de criticar prático-teoricamente o real em nome de princípios ideais. A cultura, resumindo, é a morada da ética; nela habitam nossas mais elevadas aspirações morais” (grifos meus).

É sob esta perspectiva que Horkheimer retoma Kant, onde as noções de indivíduo, sujeito moral e educação para autonomia são preservadas. No artigo *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*, do qual tratamos no capítulo anterior, Kant apresenta duras críticas à educação da época. Esse texto é, sem dúvida, o mais contundente manifesto da filosofia iluminista contra qualquer tipo de dominação, seja ela física ou espiritual,

portanto, à toda forma de tutelação. Contra a totalidade do universal, que oprime e submete os indivíduos à dominação, aqui representados pelos resquícios do poder feudal, tanto religioso quanto político, Kant se volta para o indivíduo e enfatiza a necessidade do uso público da razão como condição para suplantação da menoridade e da submissão espiritual, alcançando assim a autonomia. Nesse sentido podemos dizer que o processo do esclarecimento adquire para Kant aspectos didáticos e pedagógicos, pois, pelo uso público que os indivíduos venham a fazer da razão, determinadas questões de interesse geral são discutidas publicamente de forma detalhada e compreensível, através das quais os indivíduos aprimoram a capacidade de interrogar-se a si mesmos e de pensar por contra própria, fazendo da própria razão o juiz da verdade.

Para Kant (1985, p. 104) “a verdadeira reforma do modo de pensar” que rompe com os preconceitos, nada mais se exige para sua efetivação que a liberdade no uso público da razão, na discussão de todas as questões. Somente por esta via seria possível difundir o esclarecimento e consolidar os elementos da individualidade. A época do esclarecimento se caracteriza pela crítica, à qual tudo deve ser submetido. A busca da autonomia pelo uso público da razão prescinde de qualquer tutela, de qualquer condição externa a si mesma. Aqui, conforme Matos (1997, p. 130), “entra em cena ... a discussão política do homem-cidadão: o homem, em sua insociável sociabilidade ou sociável insociabilidade ... pode se tornar racional em um projeto que faz deslizar a política para o campo moral”. Observa-se nesse ponto a íntima ligação entre educação, esclarecimento e a questão da moralidade.

Na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant explicita os princípios de sua moral, a qual deve prescindir de toda fundamentação empírica, de todo interesse e cálculo. O grande mote da moral kantiana, sintetizado nas exigências do *imperativo categórico* do *dever pelo dever*, nos representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem que a ela esteja associada qualquer outra finalidade (cf. Kant, s.d. p. 50). Assim, uma ação só tem valor moral se livre de qualquer inclinação.

Desta moral kantiana, como podemos observar, decorrem exigências para a educação, cujo objetivo é arrancar o homem do seu estado de animalidade e determinação, em que há o predomínio da causalidade natural, para conduzi-lo, mediante o aprimoramento da razão, ao reino da moralidade, ao reino dos fins. O conflito entre espírito e natureza ver-se-ia resolvido através da suplantação dos instintos e das necessidades pela autonomia da

razão, que outorga a si mesma suas leis. Para Kant, prosseguir no constante processo de Ilustração era o único caminho pelo qual se poderia ultrapassar os domínios da violência gerados pelo interesse próprio. A formação do sujeito moral ocorreria, então, no interior do próprio esclarecimento, ou, se quisermos, da filosofia da educação dele decorrente, na qual o homem se cria mediante a transformação da sua própria natureza. Conforme diz Vincenti (1994, p. 11), ao tratar do sentido da educação em Kant, “a educação afirma-se como o lugar desse nascimento do homem, nascimento pelo qual só o homem pode ser considerado responsável”. Evidencia-se aqui a ligação intrínseca entre saber e liberdade advogada por Kant e a filosofia iluminista de maneira geral, que será, como veremos a seguir, retomada por Horkheimer na exigência da “amplitude de experiência” na educação dos indivíduos contra a “sociedade administrada”.

Além desse vínculo entre saber e liberdade, educação e moral, Horkheimer preserva, de maneira crítica, o dualismo kantiano entre o mundo dos fenômenos e o da coisa-em-si, entre sujeito e objeto. Do ponto de vista moral, isso remeter-nos-ia aos antagonismos entre conceito e realidade, os quais não foram superados. Esse dualismo, além de pôr em evidência a insuficiência da realidade, preservaria o direito do indivíduo contra a totalidade. O idealismo kantiano, ao insistir em manter o pensamento puro, forneceria ao indivíduo os elementos do protesto contra o mundo. É sob este aspecto, segundo Matos (cf. 1989, p. 283), que o indivíduo se torna o refúgio das forças da emancipação. O “pensamento negativo” inerente à moral kantiana preserva o contingente e o particular contra a totalidade do universal.

Sem dúvida, é nesse ponto que reside a questão central a partir da qual, pode-se dizer, Horkheimer vincula ética e educação. Este vínculo se faz necessário em função de se pensar a possibilidade da formação de sujeitos autônomos, que possam responder livremente pelas suas ações. Acreditamos que, nesse momento, seja necessário apresentarmos as definições de ética e sujeito ético, os quais, a partir de agora, estaremos empregando. Retomo aqui uma definição geral de ética de Chauí (1999, p. 03), onde ela afirma que:

Ética é aquela parte da filosofia que se dedica à análise dos próprios valores e das condutas humanas, indagando sobre seu sentido, sua origem, seus fundamentos e finalidades. Sob essa perspectiva geral, a ética procura definir, antes de mais nada, a figura do agente ético e de suas ações e o conjunto de noções (ou

valores) que balizam o campo de uma ação que se considere ética. O agente ético é pensado como sujeito ético, isto é, como um ser racional consciente que sabe o que faz e como um ser responsável que responde pelo que faz. A ação ética é balizada pelas idéias de bem e mal, justo e injusto, virtude e vício. Assim, uma ação só será ética se consciente, livre e responsável e será virtuosa se realizada em conformidade com o bom e justo. A ação ética só é virtuosa se for livre e só será se for autônoma, isto é, se resultar de uma decisão interior do próprio agente e não de uma pressão externa.

As noções de ética e sujeito ético comportam, como nos afirma Chauí, um conflito entre autonomia da vontade do agente e a heteronomia dos valores morais que regem a sociedade. Esse conflito só poderá ser resolvido mediante o reconhecimento, por parte do sujeito ético, dos valores e normas morais socialmente postos como instituídos por ele. Desta maneira, para que a ação ética se realize, ela deve ter como pressuposto a natureza racional do sujeito, sua liberdade e responsabilidade em consonância com a liberdade e responsabilidade dos demais agentes. Só assim, configurar-se-ia aquilo que a autora denomina de “subjetividade ética” articulada a “uma intersubjetividade socialmente determinada” (Chauí, 1999. p.03).

Postas estas condições e seguindo ainda as indicações de Chauí (1999, p.03), podemos dizer que a ética se opõe a todo comportamento violento que usa da força para se impor contra a “natureza de algum ser”, mediante o uso de expedientes tais como a tortura e a coação para brutalizar e constranger, violando portanto sua espontaneidade, vontade e liberdade. A violência aqui refere-se não somente a abusos físicos, mas também psíquicos infligidos a si mesmo ou a alguém. Assim, há violência quando tratamos seres racionais e sensíveis como objetos irracionais insensíveis e mudos.

A partir da análise que Horkheimer realiza da sociedade contemporânea, não é difícil chegarmos à constatação de que vivemos uma crise ética sem precedentes, decorrente da crise da própria razão, que se viu dividida em razão objetiva e subjetiva. A crise consistiria basicamente no fato de que o pensamento revelou-se incapaz de conceber os ideais de razão objetiva ou em muitos casos passou a negá-los. Nesse processo, embora possamos enunciar os conceitos, eles têm pouco efeito sobre a vida dos homens, existindo apenas como “invólucros formais”. Esta constatação talvez seja indício do quanto os discursos que buscassem sensibilizar as pessoas, lançando contra elas apelos emocionados

que lembrassem valores universais, seriam pouco produtivos e talvez mesmo inúteis. Em tempo de razão formalizada, qualquer esforço nesse sentido corre o risco de soar piegas porque já não diz mais nada às pessoas.

Esse processo de formalização da razão trouxe sérias implicações tanto do ponto de vista teórico quanto prático. Se confirmado o caráter subjetivista da razão nos termos postulados por Horkheimer (1976a, p.16), "...o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável". Daqui decorreria implicações para a ética, pois já não haveriam critérios plausíveis que pudessem nos orientar na ação, não havendo nenhum sentido referir-se à verdade em nossas decisões morais. Nesse caso, dizer que algo é mais ou menos racional faz referência apenas ao critério da eficiência e da adequação de meios a fins. A razão ou o mais racional é visto em termos da melhor performance, portanto do melhor desempenho. Sob a égide da razão subjetiva descrever a natureza do mal tornou-se algo quase impossível.

As evidências apresentadas pelo frankfurtiano quanto à crise da razão, da qual decorre a crise ética, nos permite dizer que os princípios morais da nossa cultura perderam a força para direcionar as nossas ações práticas. Sob os efeitos desta crise os interesses do mercado passaram a exercer um domínio, cada vez maior, sobre a consciência dos indivíduos. É a partir dessa perspectiva que Horkheimer analisa o poder integrador da cultura industrial, que com seus apelos populares acabou duplicando a realidade. O frankfurtiano nos chama a atenção para os artifícios utilizados pela indústria da diversão, que "banalizam cenas da vida", concedendo-lhes aspectos mágicos que mascaram e falsificam o seu conteúdo ideológico, assim, "a moderna cultura de massas, embora sugando livremente cediços valores culturais, glorifica o mundo como ele é" (Horkheimer, 1976a, p. 153).

Horkheimer busca no âmbito das relações sociais circunscritas ao industrialismo os elementos responsáveis pelo declínio do indivíduo. Ele reconhece que, embora as descobertas científicas, as pesquisas e o trabalho sejam importantes no atendimento às necessidades humanas, quando transformados em ídolos, tendem a ocupar o lugar dos fundamentos humanísticos da própria civilização, o que poderá redundar em absurdos. O declínio do indivíduo, conforme postulado pelo autor, é produzido pelo "espírito da mente objetiva", o qual penetra a vida social em todos os seus aspectos. Os elementos da "mente objetiva" funcionam como modelos preparados previamente pelos

interesses do mercado, os quais são impostos aos indivíduos. Afirma Horkheimer (1976a, p.165):

Os modelos de pensamento e ação que as pessoas aceitam já preparados e fornecidos pelas agências de cultura de massas agem por sua vez no sentido de influenciar essa cultura como se fossem idéias do próprio povo. A mente objetiva da nossa 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.

Os argumentos de Horkheimer, ao tratar do declínio do indivíduo, giram em torno do significado das novas relações econômicas baseadas na tecnologia e na maximização da produtividade, em que os indivíduos são vistos enquanto produtores eficientes e consumidores vorazes de mercadorias. O que se verifica com esse sistema é “...o decréscimo contínuo do pensamento e da resistência individual; tal como resulta dos mecanismos econômicos e culturais do moderno industrialismo, tornará a evolução para o humano cada vez mais difícil” (Horkheimer, 1976a, p. 167).

O processo de instrumentalização ao qual a razão foi sendo submetida ao longo do processo civilizatório teria culminado atualmente, como descrevemos no segundo capítulo, na “feliz apatia” e na “frieza burguesa”, em que os indivíduos embalados pela ideologia do bem-estar já não são capazes de sentirem inquietações morais, pois o que é mais interessante nestas circunstâncias é garantir a sobrevivência evitando a todo custo o sofrimento. É certo que não temos que sofrer sem necessidade ou desistirmos da busca da felicidade, mas quando esta busca se coloca no nível da mera sobrevivência e da busca pelo prazer, corremos o sério risco de cairmos na indiferença para com o outro e perdermos o sentido da própria vida (cf. Costa, 1994).

Esta situação é identificada com a mimese instaurada com a modernidade, onde se dá a passagem da “mimese refletora à reflexão controlada” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 196). É nesse ponto que podemos localizar o processo de endurecimento dos indivíduos, que cada vez mais têm de se adaptar às exigências da realidade social. Contra esse processo de enrijecimento dos indivíduos e da incapacidade dos mesmos em se espantarem diante da morte e do sofrimento, é que Horkheimer busca recuperar a sensibilidade, na expectativa de poder evitar que os mesmos se identifiquem com a

crueledade, portanto com a barbárie. Certamente Horkheimer concordaria com as palavras de Jurandir Freire Costa, quando ele afirma que, diante da crueledade e da barbárie presentes na sociedade hoje, não nos resta outra saída senão recuperarmos nos indivíduos a capacidade de se identificarem com os outros. Vai dizer:

Temos que recuperar o nível mínimo de solidariedade que pode barrar a expansão da cultura da crueledade. Temos que reaprender que deixar pessoas como nós morrerem de fome, em meio ao nosso desperdício, é crueledade; que privar crianças de assistência e cuidados dos adultos é crueledade; que tratar seres humanos como pedaços de corpos e sexos, semelhantes a garrafas de refrigerante ou embalagens de cosméticos, é crueledade, que por fim, fazer-nos acreditar que toda essa violência é sinal de progresso, modernidade e que o único caminho para tirar-nos do atoleiro em que estamos não é só crueledade, é monstruosidade (Costa, 1994, p. 125).

Horkheimer acredita que, se ainda podemos fazer alguma coisa contra a crueledade, que persiste em sobreviver em cada indivíduo, e que a todo momento pode ser ativada em nome de qualquer ideologia de plantão, o melhor é despertar as pessoas para a solidariedade e a compaixão. Ou seja, contra a “frieza burguesa” e a “feliz apatia”; o que podemos fazer é insistir em uma educação que sensibilize as pessoas para o exercício da alteridade, dizendo-lhes que aqueles contra os quais elas descarregam todo o seu ódio e violência são sujeitos que, como elas, podem sofrer, amar, serem felizes ou infelizes.

Esta não é uma tarefa simples, visto que qualquer discurso que se propusesse convencer as pessoas a serem mais humanas e menos cruéis não seria ouvido. Talvez até pudesse produzir efeito contrário, aumentando ainda mais o desejo de vingança e perseguição. Por esse motivo, quando Horkheimer trata destas questões, ele pensa sempre em termos de uma educação que pudesse devolver às pessoas a capacidade de identificação com o outro, seja ele ou não do nosso grupo, partido político, etnia ou nacionalidade. Esta educação deve se ocupar com a infância e a juventude, período em que os preconceitos produzidos pela sociedade têm maior poder na estruturação do caráter e da personalidade.

Entre as décadas de 50 e 60, ao retornar à Alemanha, depois do exílio forçado nos Estados Unidos, Horkheimer profere uma série de conferências que posteriormente foram transformadas em coletâneas de artigos publicados em livros. Refiro-

me aqui especificamente a dois livros: *Sociologica*, que traz também artigos de Adorno e *Sociedad en Transición: Estudios de Filosofía Social*, que traz exclusivamente textos de Horkheimer. Nestes dois livros há uma série de artigos nos quais o autor trata, sob o impacto daquilo que representou a experiência nazi-fascista na Alemanha, de questões ligadas à educação. São textos circunstanciais, que apresentam reflexões gerais sobre temas educacionais, sem, portanto, ter a preocupação em se fixar em questões específicas de sala de aula, ainda que em alguns momentos trate da relação professor-aluno e dos conteúdos que deveriam ser ensinados na escola. As discussões vão da educação da infância à educação universitária.

A partir de agora, vamos tratar de que maneira Horkheimer passa a freqüentar os temas educacionais, dando-lhes uma abordagem filosófica, cuja preocupação está em problematizar a educação, perguntando pelos seus fins. Para efeito da nossa exposição, vamos dividir os temas em dois tópicos: educação contra os preconceitos e educação para a democracia e liberdade.

1.2. Educação Contra os Preconceitos

Ao discutir o preconceito e sua força estruturante do caráter, Horkheimer nos alerta para o quanto o preconceito ou prejuízo, que soa aos nossos ouvidos como um suave eufemismo, oculta comportamentos e sentimentos bárbaros que a civilização até hoje não foi capaz de evitá-los; ao contrário, permanecem vivos e têm orientado, cada vez mais, a vida das pessoas. A nossa vida está marcada, desde a infância, por preconceitos que funcionam como instrumentos que barram ou simplificam nossas experiências, mediante aquilo que vemos ou ouvimos das outras pessoas. Assim, os preconceitos são um conjunto de idéias gerais adquiridas socialmente, através das quais passamos, de modo consciente ou inconsciente, a valorar o mundo dos objetos e das relações sociais. As nossas ações na vida cotidiana estariam quase que na sua totalidade orientadas por “esse saber fragmentário”, que são “reações a partir de prejuízos” (Horkheimer, 1976d, pp. 179-80).

Para Horkheimer, os preconceitos têm origem não só nos instintos de conservação, mas podem ser frutos do amor próprio e do prestígio social que determinados comportamentos proporcionam aos indivíduos. Esses últimos são mais fáceis de serem

combatidos, porém os preconceitos que têm origem no instinto de autoconservação são mais difíceis de serem corrigidos do que aqueles frutos do orgulho e da arrogância. Além destes instintos, dirá o autor, existem outros mais obscuros que se relacionam com os prejuízos de outra forma; estes referem-se ao poder, à inveja e à crueldade, os quais estiveram sempre presentes na história da humanidade. Estes preconceitos têm origem nas bases do processo civilizatório, que de maneira repressiva impôs aos indivíduos o domínio dos instintos em nome da cultura; portanto, aqui reside a dificuldade em combatê-los (Horkheimer, 1976d, p. 180).

É a partir do impacto desse caráter repressivo da cultura que Horkheimer irá falar de um relativo insucesso que as instituições sociais e a educação têm tido em formar pessoas que pudessem se dedicar livremente ao trabalho e à vida em sociedade, onde a felicidade do todo fosse garantida. De um modo geral, este processo acabou se revelando infrutífero, produzindo nos indivíduos profundas “cicatrices psíquicas”, causadas pelo caráter competitivo da sociedade ao longo da história. Se por um lado sempre houve esta competição, por outro lado a “razão astuciosa” sempre se encarregou de dissimular os conflitos dela oriundos, criando o verniz da convivência feliz, em que a violência, o ódio e a frieza entre os indivíduos foram ocultados. É nesse contexto, da aparente harmonia, que os preconceitos acabam vigorando enquanto “instintos destrutores reprimidos”, através dos quais o ódio, a violência e a crueldade para com o outro se manifestam. Dessa maneira os preconceitos compreendidos enquanto estruturas que simplificam o pensamento funcionam como a porta pela qual a “maldade reprimida” ganha passagem (cf. Horkheimer, 1976d, p. 180).

Além dos aspectos inerentes ao caráter repressivo da cultura, Horkheimer nos chama a atenção para os preconceitos produzidos pelas circunstâncias da vida social. Para ilustrar esta situação, o filósofo menciona o exemplo da criança quando chega à escola. Ela sai da casa dos pais, onde se sente confortável e amparada, e depara-se, na escola, com pessoas estranhas no meio das quais tem que se desenvolver. Nesse momento sente-se frágil e desprotegida. A partir de então, ela elege a sua própria fragilidade como sua grande inimiga. Nestas circunstâncias, ela prefere combater a fragilidade dos outros a combater a sua própria. Assim, ela se faz de forte e valente contra os colegas nos quais sua fragilidade se vê estampada. Horkheimer identifica nesse comportamento da criança aquilo que Freud chamou de projeção, que pode ser sintetizado na seguinte expressão: “Aquele

que fareja o mal em toda parte tem especial inclinação a ele. A forma como se scandaliza é o indício de sua própria maneira de ser” (Horkheimer, 1976d, p. 181).

Uma outra situação mencionada por Horkheimer, a qual eu reproduzo aqui, refere-se a uma pesquisa desenvolvida por ele, nos EUA, sobre o preconceito racial, onde as condições econômicas e educacionais acabam produzindo e reforçando os preconceitos. Horkheimer cita o exemplo das crianças que, em circunstâncias econômicas e educacionais favoráveis, não fazem diferenças entre pessoas brancas e pessoas negras. Numa das experiências por ele realizada com crianças de cinco anos de idade, é representada uma peça com máscaras, onde uma delas deveria representar o mal. Havia um certo número de máscaras, dentre elas uma negra. Poucas vezes as crianças elegeram a máscara negra como o mal, o que confirmaria que para elas a cor da pele não lhes parecia algo fundamental. O mesmo acontecia com crianças brancas que passavam pelas escolas mistas e que falam para os pais sobre seus colegas de classe. Não por raras vezes, os pais somente depois de vários meses ou anos descobriam que o filho tinha um colega negro e o próprio filho não havia se dado conta disso. Isso só confirmaria que para ele o fato do colega ser negro não tinha a menor importância (Horkheimer, 1976d, p. 182).

Situação inversa a esta foi observada em regiões de camadas sociais mais pobres, em que os pais proibiam os filhos de brincarem com as crianças negras; a naturalidade e a inocência desaparecem e passa a desenvolver em seus filhos um sentido agudo para com os negros e para com tudo aquilo relacionado a eles. Desse modo, o indivíduo, para se proteger, afirma Horkheimer (1976d, p. 182): “... aumenta a aversão, até que a cor da pele passe a inspirar repugnância”.

Ao apresentar estas duas situações, exemplificando como os preconceitos são produzidos, o autor chama a nossa atenção para duas coisas. A primeira é a constatação óbvia de que os preconceitos são sentimentos engendrados pela sociedade, portanto não é um fato natural. Segundo, que os preconceitos se convertem em uma “disposição do caráter”.

O prejuízo se converte em aversão física, em uma disposição do caráter, que alguém excepcionalmente pode passar por alto, mas não pode jamais abandonar. A renúncia obtida contra a natureza se vinga precisamente na raça com a qual em outro tempo estava unido com laços de amizade. (Horkheimer, 1976d, p. 182)

Horkheimer chama a atenção, desse modo, para o quanto é difícil argumentar contra esses preconceitos rígidos, pois degradam o indivíduo, submetendo-o a um conceito geral, como por exemplo: “ele é um judeu”, “ele é um cigano”, “ele é um homossexual”, “ele é negro”, assim por diante. Nesses casos, a possibilidade de se romper com o preconceito é sempre mais remota, visto que

A porta está fechada para tudo aquilo que o outro possa expressar. Já não é considerado como um ser com quem se possa falar e poder, quem sabe, descobrir a verdade. Pertence a uma espécie inferior. As perseguições são a consequência lógica disso. (Horkheimer, 1976d, p. 183)

Nestas circunstâncias, o outro é descrito como física e moralmente diferente de nós. Depois de justificadas racionalmente as diferenças e convencidos de que o outro não é um sujeito moral como nós, podemos lançar contra ele todo o ódio e crueldade, sem que isso nos cause qualquer mal-estar. Assim, podemos dizer de acordo com o autor que o preconceito, ao desumanizar o outro e tratá-lo como “diferente” ou “inferior”, justifica que se pratique contra ele todo tipo de atrocidade.

A discussão sobre os preconceitos e formação da personalidade autoritária estão intimamente ligados. No artigo *Prejuízo e Caráter*, Horkheimer apresenta de maneira resumida alguns resultados da pesquisa realizada nos EUA, sob sua coordenação, juntamente com o pesquisador Samuel Flowerman, em que produzem um diagnóstico do ódio oriundo das diferenças de religião e de raças, que resultou no livro *The Authoritarian Personality* (1940). Nessa pesquisa, os autores buscam identificar os elementos psicológicos que tornam as pessoas mais vulneráveis às ideologias totalitárias.

No artigo *Prejuízo e Caráter*, Horkheimer descreve algumas características da personalidade autoritária. Um primeiro aspecto para o qual nos chama a atenção refere-se ao uso de técnicas empregadas “pelos grandes seguidores” da ideologia totalitária. O que se verifica é o mesmo uso de truques retóricos usados, por exemplo na Alemanha, onde se procura desenvolver um discurso único sobre os fatos, de maneira a conferir-lhes coerência e racionalidade, ao mesmo tempo em que faz generalizações rápidas sobre o mundo, a partir de argumentos aparentemente bem articulados. Esse tipo de pensamento ganha força e divulgação através da propaganda em que as idéias são repetidas em forma de clichês, eliminando nos indivíduos a resistência e a capacidade crítica. A partir desses elementos, o

frankfurtiano elenca algumas das estratégias adotadas pelos líderes autoritários. Dependendo das circunstâncias e dos interesses em questão, o líder se apresenta como uma pessoa simples e humilde, mas que repentinamente pode se transformar numa espécie de semideus. Descreve seus inimigos como os piores possíveis, diante dos quais todos podem perecer. Divide o mundo entre bons e maus, entre ovelhas e cabras. A partir destas estratégias, o líder busca ganhar simpatizantes (cf. Horkheimer, 1976e, p. 170). Assim, o discurso do líder prima sempre pela demagogia:

Quando o líder se dirige aos seus ouvintes, sua intenção não é a de subministrar informação racional, senão a de estabelecer a necessária relação irracional entre líder e partidários. A verdade não desempenha papel algum. Diga o que disser o líder, e do modo como disser, seu auditório conhece o oculto significado ao qual ele sempre alude. Ele sugere a idéia de que o indivíduo não é nada e que a massa dos indivíduos tampouco é alguma coisa. Tudo o que podem fazer é tratar de sobreviver, e devem confiar rapidamente sua própria nulidade ao que é mais forte. Já que a nação se vê ameaçada por forças malignas. Somente mediante a total submissão ao líder e mediante a total identificação com a cruzada podem salvar-se o indivíduo e a nação. (Horkheimer, 1976f, pp. 144-145)

O discurso do líder fascista funciona como um prelúdio das desgraças que se abaterão sobre a população. O terror é descrito mediante uma caricatura do mundo futuro, produzido por forças demoníacas as quais constituiriam de fato uma ameaça. Para que o indivíduo possa sobreviver a estas ameaças, ele tem que se identificar com elas, numa espécie de “tendência mimética”. Afirma Horkheimer (1976f, p. 145) que, nesse caso, aconteceria um fenômeno inverso à “projeção”; ocorreria então a “introjeção”, que ele define como a “tendência, real ou imaginária, a transformar em internas as oposições externas”, na qual, continua o autor, “o oprimido tende a adotar os traços ideológicos, culturais e pessoais do opressor”. Podemos observar aqui que a atitude do líder desperta nos indivíduos o medo, ao mesmo tempo em que ativa neles o ódio contra um suposto inimigo. Esse ódio que foi reprimido no indivíduo pela própria civilização vem à tona agora e é canalizado contra aqueles escolhidos como diferentes e perigosos.

Uma outra característica do “caráter autoritário” tratar-se-ia da “sujeição à autoridade”, numa época em que as chamadas autoridades tradicionais encontram-se

debilitadas. Esta sujeição significa, para Horkheimer (1976e, pp. 173-174), "...o reconhecimento incondicional daquele que tem e é o poder"; além disso, haveria "... uma ênfase a valores convencionais, tais como comportamento aparentemente correto, sucesso, diligência, habilidade, beleza física, saúde e correspondentemente a uma conduta convencional e carente de crítica". Neste contexto, o indivíduo pensa as relações de maneira hierarquizada e se submete servilmente às autoridades morais idealizadas pelo grupo. A partir desse referencial, ele está pronto para, a qualquer momento, condenar e perseguir aqueles que não pertencem ao grupo e a considerá-los inferiores.

Esse comportamento revelar-nos-ia um outro elemento fundamental da personalidade autoritária, que é a "renúncia à autodeterminação", caracterizada por uma profunda debilidade do eu, que não consegue se impor diante da prepotência das instituições sociais. Por essa razão, esse tipo de caráter se opõe a toda autodeterminação que poderia colocar em risco sua falsa segurança. Além disso, ele despreza as forças subjetivas e difama a autonomia intelectual, a fantasia e a imaginação. Em contrapartida exalta a força, a brutalidade e a virilidade, mas no fundo de tudo isso residiria o desejo de destruição inconsciente (Horkheimer, 1976e, p. 174). Alguns traços desse tipo de personalidade podem ser resumidos nos seguintes pontos:

Uma entrega mecânica aos valores convencionais; submissão cega à autoridade que, com ódio cego, ataca a todos os oponentes e intrusos; repúdio do comportamento introvertido; mentalidade rigidamente estereotipada; tendência à superstição; valoração moral média; visão cínica da natureza humana; projetividade. (Horkheimer, 1976e, p. 174)

Os estudos realizados por Horkheimer sobre a "personalidade autoritária" lhe permitiram, conforme apresentamos anteriormente, traçar alguns elementos que ajudariam na definição do caráter desses indivíduos. Um primeiro elemento refere-se ao processo de reificação vivido por esses indivíduos, que impossibilita-os de realizarem "experiências". Nesse momento, reportando-se à psicologia profunda, o autor vai dizer que estes indivíduos, de um modo geral, foram pessoas que tiveram na infância um pai severo ou que padeceram a falta de carinho e que, portanto, para continuarem sobrevivendo, psiquicamente, lançam contra os outros o que lhes fizeram (cf. Horkheimer, 1976e, p. 175). Daí decorreria a "sua surpreendente incapacidade para se relacionar, a pouca profundidade

de seus sentimentos, inclusive para com as pessoas que, supostamente, são para ele mais próximas... Estes indivíduos carecem de experiências vividas” (Horkheimer, 1976e, p. 175). Diante dessas constatações, Horkheimer lança a seguinte questão: como reverter esse quadro psicológico vivido por esses indivíduos? Responde:

Para mudá-lo não basta, por conseguinte, ilustrar-lhes ou inculcar-lhes outras convicções, senão que se trata de formar ou restabelecer neles, mediante profundos processos educativos, a capacidade de alcançar uma relação espontânea e viva com as pessoas e as coisas (Horkheimer, 1976e, p. 175).

Antes de discutirmos o que significa, do ponto de vista da educação, desenvolver nos indivíduos a capacidade de alcançar uma relação espontânea com o mundo, Horkheimer nos alerta para obstáculos que esse trabalho teria que enfrentar. O primeiro vincula-se à própria condição dos indivíduos, que a princípio todos estariam sujeitos a se comportarem de modo autoritário, pois os prejuízos estão arraigados na própria cultura. Hoje, essa cultura se caracteriza pelo modo de pensar “à base do *ticket*”, produzido pelo processo de mecanização e burocratização que passou a exigir das pessoas uma rápida adaptação à realidade. Quanto mais frágil é a capacidade dos indivíduos em pensarem autonomamente o seu destino, mais facilmente eles se vêem obrigados a adaptar-se às estruturas das instituições, prescindindo do próprio juízo e da própria experiência. Assim, a sociedade é sempre vista como necessitando de governo, da mesma forma que os indivíduos se vêem submetidos às forças impetuosas das grandes organizações. O autor faz referência, nesse ponto, ao papel que as organizações políticas desempenham, às quais os indivíduos “se entregam cheios de confiança aos líderes”, o que só confirmaria a fácil identificação dos mesmos com os processos autoritários (cf. Horkheimer, 1976e, p. 177).

Um outro aspecto que dificultaria pensar uma educação contra o caráter autoritário, sobre o qual Horkheimer irá insistir em várias ocasiões, refere-se aos problemas inerentes aos processos de transformação sofridos pela família. Ele propõe uma análise social da família e do papel que o pai e a mãe antes desempenhavam, mas que hoje foi substituído pelo grupo e pela sociedade. Nesse contexto, o pai deixou de representar um modelo para a imitação do filho. Embora a figura do pai seja substituída por outras figuras, as mudanças ocorridas na sociedade não eliminaram, definitivamente, as imagens da autoridade as quais teriam, em última instância, origem no esquema da relação pai-filho.

Porém, hoje, o eventual autoritarismo do pai com relação ao filho foi substituído por grupos autoritários poderosos. Afirmar Horkheimer (1976f, pp. 131-32): “O filho se identifica melhor com grupos que exercem a autoridade mediante a superioridade numérica do que com uma só pessoa que lhe seja próxima e que se ergue ante o jovem como um modelo ideal de superego”. Dessa relação e identificação com o grupo, decorreria um superego integrado à coletividade que funciona de maneira contínua e linear, pois faltou à criança e ao jovem a autoridade do pai contra a qual ele deveria se rebelar. Essa ausência da autoridade irá conduzir “... à fixação do caráter numa fase mais primitiva, em que se comporta da maneira como imagina ser o pai e a mãe” (Horkheimer, 1976g, p. 80)

Para o frankfurtiano, dessa relação com a figura do pai, decorreriam dois importantes elementos que podem ser acrescentados ao caráter do indivíduo: a resistência ou a submissão.

Em termos psicanalíticos, pode-se dizer que o indivíduo submisso é aquele que ficou inconscientemente fixado no nível da rebelião reprimida contra os seus verdadeiros pais. Essa rebelião se manifesta em conformismo solícito ou no crime, segundo as condições sociais e individuais. O indivíduo resistente permanece leal ao seu superego e, em certo sentido, à imagem do seu pai; mas a resistência de um homem ao mundo não pode ser deduzida simplesmente dos seus conflitos não resolvidos com os pais. Pelo contrário, só é capaz de resistir aquele que transcendeu esse conflito. (Horkheimer, 1976a, pp. 124-25)

Um outro fenômeno que impediria ainda a formação de uma personalidade autônoma, segundo Horkheimer (1976f, p. 132), estaria no aumento da “indústria do entretenimento”, representado sobretudo pela televisão, rádio e a propaganda, os quais conduzem as crianças a se identificarem com valores em constante mutação. Nestas circunstâncias, poucas são as idéias que têm um caráter permanente e são apresentadas de maneira caricaturada e vaga. É o que aconteceria com algumas idéias relacionadas com o sucesso, a força e o próprio casamento. Assim, os modelos de comportamentos e valores divulgados pela mídia figuram-se como efêmeros e muitas vezes contraditórios, impossibilitando à criança e ao adolescente experimentarem imagens consistentes e reais de uma maneira mais profunda, que pudessem servir como referência na vida adulta. Por isso, afirma Horkheimer que, nesse contexto,

... as ações de uma pessoa se convertem cada vez menos em sua própria expressão, se convertem mais em meras funções de situações mutantes, conforme a manipulação política e social. Quase deixam de ser resultado de histórias de vidas específicas com um sentido unitário. (Horkheimer, 1976f, p. 132)

Essas observações de Horkheimer sobre a força da mídia na construção de valores efêmeros, acreditamos ser de grande relevância para entendermos como funciona na sociedade de consumo a “ideologia do bem-estar” em que, conforme Costa (1994, p. 45), a orientação das ações dos indivíduos não é feita por um ideal de virtude, mas por aquilo que o sucesso prescrever. Haveria uma enorme distância ética entre a virtude e o sucesso. Esse último é indiferente à primeira e tem como fim a publicidade vinculada imediatamente à vendagem de produtos no mercado. O sucesso só pode ser adquirido quando um fato, um produto, uma pessoa torna-se notícia, ou seja, um produto vendável. Nesse sentido, podemos dizer que ao pragmatismo do mercado, configurado na publicidade, pouco interessa a distinção entre fatos e valores. Conforme Costa (1994, p. 46):

O virtuoso e o vicioso; o banal e o extravagante; o sublime e o monstruoso; o simulacro e a realidade; o caricato e o autêntico, tudo é nivelado, no noticiário, pela medida do sucesso de vendas. ... não se pede mais ao indivíduo que ‘excelencie’, pede-se que ‘apareça’, que ‘se mantenha em cartaz’. Não se pede mais que pense em qual é a melhor escolha moral para ele e para o outro; pede-se que calcule qual a melhor tática para ser ‘bem-sucedido’. A dignidade do sujeito moral perdeu sua função de fundamento da ética.

O sujeito moral, compreendido nos termos postos pelo iluminismo, é substituído pelo sujeito consumidor, onde a identidade do indivíduo é definida pelo sucesso enquanto modelo de individualização, não havendo, portanto, nenhum sentido falar em uma crença na autonomia do sujeito moral. Nesse caso, os indivíduos agem e pensam já não mais orientados por deliberações éticas que levem em conta o bem e o mal, mas a partir daquilo que é definido pelos interesses do mercado como sendo o melhor.

Associada a esta “indústria do entretenimento” vem o “arquivamento da educação humanista” diante das exigências postas pelo desenvolvimento técnico e da necessidade dos indivíduos se adaptarem, o mais rápido possível, aos interesses do mercado

consumista. Isso aconteceria, conforme Adorno & Horkheimer (1985, p. 114), porque “... a técnica da indústria cultural levou à padronização em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social”. O que verificar-se-ia, com o processo instaurado com a indústria cultural, é uma espécie de integração dos indivíduos ao mercado, em que o poder da crítica foi eliminado. Segundo Adorno (1986c, p.99), a indústria cultural, produto do iluminismo e cúmplice da ideologia capitalista, é a expressão manifesta da racionalidade instrumental, que a tudo confere um ar de utilidade ou inutilidade. O efeito produzido pela indústria cultural, em sua totalidade, continua Adorno, é o de uma “antidesmistificação”, a de um “antiiluminismo”, pois a dominação técnica transformou-se na grande adulação astuciosa das massas, tolhendo-lhes a consciência e impedindo a formação de indivíduos autônomos. A produção cultural e as criações espirituais foram subsumidas pela prática da indústria cultural, em função do lucro. A cultura, enquanto instrumento de protesto contra as relações esclerosadas, teria sido integrada a essas relações, aviltando, ainda mais, a vida humana.

É por esse prisma que podemos compreender o sentido do “arquivamento da educação humanista”, do qual nos fala Matos (1998, p. 87):

A educação humanista respondia a uma determinada interpretação do homem e da cidade. Antes de perguntar o que é ensinar e como fazê-lo, procurava saber que tipo de caráter dever-se-ia desenvolver. Reflexão e autonomia constituíam-se em diálogo com a tradição e os ensinamentos, então reinterpretados dos clássicos.

Esse propósito da educação humanista teria sido substituído pelo “espontaneísmo da mídia” em que o esforço intelectual, o trabalho da reflexão demorada e diligente foram declarados fastidiosos. Desse modo, a transmissão de qualquer conteúdo deve ser feita de maneira simples e esquemática, de tal maneira que permita aos indivíduos a rápida assimilação dos mesmos. E mais do que isso, que estas informações lhes proporcionem a sensação de estarem bem informados. Nesse caso, o que se pode verificar é a redução dos indivíduos à condição de consumidores, os quais estão impossibilitados de opor resistência à “padronização da cultura”, instaurada com a indústria cultural, no capitalismo tardio. Sob o impacto e influência da mídia, a educação foi sendo, cada vez mais, possuída pela “demagogia da facilidade”, em que se despreza a formação humanista

em detrimento de uma educação baseada em disciplinas performáticas (Matos, 1998, pp. 87-88).

Nesse ponto, retornamos ao problema ético desencadeado por uma educação que, em seus propósitos e práticas, não consegue se distanciar dos interesses postos pelo mercado, onde as regras e normas que orientam a conduta dos indivíduos são diluídas na competição e na busca do sucesso. Nessas condições, afirma Matos (1998, p. 89):

Derrotado o ideal humanista de educação — o do 'homem cultivado', o *honnête homme* virtuoso —, atrofia-se o espaço público. A sociedade encaminha-se para a dessocialização, com o desaparecimento das dimensões da lei, na qual a sociedade se dá a ver e pela qual se auto-reconhece.

Feitas essas observações sobre alguns obstáculos que uma educação para a autonomia deveria enfrentar, é preciso retomar a questão posta anteriormente por Horkheimer: como educar os indivíduos para que os mesmos alcancem uma relação espontânea e viva com as pessoas e coisas? Ou ainda: como rearticular ética e educação em um contexto cultural no qual os indivíduos se vêem, cada vez mais, determinados por heteronomias?

Horkheimer, ao levantar estas questões, de certo modo já nos antecipa uma resposta nos dizendo que cabe à educação, entendida aqui enquanto "profundos processos educativos", possibilitar uma experiência viva e intensa com as pessoas e com a cultura. A primeira condição para que isso possa acontecer estaria em evitar uma educação repressiva, na base da qual poderíamos encontrar a origem de todos os males. Contra essa educação o filósofo propõe uma educação que evite a força. É sob esta ótica que ele vai tratar dos benefícios oriundos de uma educação não repressiva, para a formação da criança, nos seguintes termos:

As pessoas cujo caráter não consiste em demasiados instintos reprimidos, ou seja, pessoas que em sua infância não foram tratadas rudemente, não se vêem impulsionadas por temores irracionais a ver a autoridade em dimensões infladas gigantescamente nem o mundo como fantástica criatura. Não teriam necessidade de voltar-se para o agressivo nacionalismo ou para uma ideologia destrutiva, para

manter equilibrado o sentimento de seu próprio eu. Não cairiam vítimas de mitos nacionalistas nem de uma fanática religiosidade. Estariam em condições de perceber em si mesmas os desejos infantis não realizados, que retornam em todo ser humano, inclusive nos adultos, poderiam superar tais desejos. Tais pessoas, se têm sido convenientemente educadas, não reagem com irracionais sentimentos de culpa a estes impulsos infantis, senão com um pensamento consciente. Como bons estóicos teriam sob controle seus próprios instintos e seriam tolerantes para com seus semelhantes. E este é o fim que persegue a educação, à medida para o ser humano normal, mentalmente são, que a educação trata de desenvolver. (Horkheimer, 1976f, pp. 129-130)

Podemos observar, nesta longa citação, o significado que a educação não repressiva adquire na formação do caráter. Além disso, fica evidente a influência da psicologia profunda nas análises que Horkheimer irá desenvolver sobre a educação. Um outro aspecto que salta aos olhos, no final da referida citação, está no vínculo que o autor estabelece entre educação e a ação moral. Se a educação anti-autoritária, supostamente, pode trazer uma série de benefícios, o mais fundamental deles é a formação do indivíduo com uma personalidade equilibrada, “mentalmente são”, que possa agir conscientemente e deliberar sobre suas ações e por elas responder. Nesse caso, a educação é educação da conduta, “medida para o ser humano normal”.

Na educação desse “ser humano normal” deve-se levar em conta o fato de que o *desejo de poder*, o *ódio* e a *inveja* são sentimentos básicos de muitas pessoas. Sentimentos esses produzidos por alguma carência. Uma educação que esteja preocupada em combater esses traços no jovem deveria lhe proporcionar “a experiência em amplitude”. Ao tratar dessa experiência ampla, Horkheimer nos remete a quatro imagens, a partir das quais busca explicar o seu significado. Cabe ressaltar que a questão fundamental que se coloca para o filósofo, a partir da qual tornar-se-ia possível pensar numa ética, estaria condicionada à possibilidade de restabelecer nos indivíduos a capacidade para “experiências” que permitissem um vínculo com valores e crenças há muito suplantados pelo pragmatismo da razão instrumental e que, ao mesmo tempo, pudessem quebrar o enrijecimento produzido pelos preconceitos ao longo da civilização.

Na primeira imagem nos diz Horkheimer (1976g, p.81) :

Um exemplo para a interpretação desta amplitude de experiência o temos no vinho e no ato de beber vinho, na forma como realiza este ato o bebedor de vinho, o qual descobre com ele toda uma relação cultural e gustativa da qual obtém sobretudo a alegria. A palavra cultura, depois de tudo, se relaciona essencialmente com o cultivo, o crescimento da uva e o ato de beber vinho. Mas a alegria faz precisamente melhor ao homem.

Esta imagem do apreciador do vinho é bastante fecunda, pois ela nos permite compreender a profunda relação existente entre as experiências dos sentidos e a experiência da cultura. O apreciador de vinho não só tem um paladar apurado, mas domina também os segredos do cultivo da uva, do seu preparo, do armazenamento, o modo como deve ser servido e em que ocasiões deve ser servido. Tudo isso demanda uma relação com experiências acumuladas ao longo de gerações, que foram vividas, ensinadas e incorporadas, as quais o verdadeiro apreciador jamais deve esquecer, sob pena do prazer e a satisfação não serem completos.

Dessa relação em que se encontram articulados os aspectos culturais e os sentidos, emergiria a intensidade da experiência ampla. A experiência em sua amplitude envolve o homem em sua totalidade. O ato cognitivo passa a ser uma atividade que envolve todos os nossos sentidos. Por essa razão, Horkheimer nos chama a atenção para o papel dos sentidos na percepção estética. Os sentidos estão associados ao “gosto”; portanto, àquilo que proporciona o gozo e o prazer. Se os apreciadores do vinho sintetizam em suas práticas o sentido da “amplitude de experiência”, Horkheimer parece nos dizer que nestas circunstâncias as pessoas estão mais propensas a mudanças e são mais alegres e felizes e não são tão más, pois a “alegria faz os homens melhores”, existindo, assim, a possibilidade de encontrar no mundo e nas coisas muitas maneiras de realizar o verdadeiro gozo e de ser feliz, ao mesmo tempo em que possibilita a formação de sujeitos mais livres. Ao passar por essa experiência ampla, na qual se encontra envolvido em sua totalidade, o indivíduo já não seria mais o mesmo. A “feliz apatia” ver-se-ia interrompida e a aptidão para “experiências existenciais” aos poucos reabilitada.

A segunda imagem utilizada pelo autor para explicar o significado da “amplitude de experiência” trata-se da leitura que comumente fazemos do rosto das pessoas. Quando olhamos durante a viagem, por exemplo, para o rosto de alguém e lemos coisas do gênero: “a esse é concedido as melhores coisas que a mim” ou “esse talvez seja

meu adversário político”, projetamos nas pessoas os nossos conflitos íntimos, ao mesmo tempo em que nos retorçemos de inveja. Este, afirma Horkheimer, seria um comportamento típico de pessoas que ainda não aprenderam a viver e a gozar a vida baseada na “amplitude de experiência”. Em uma situação na qual pudéssemos gozar da “amplitude de experiência”, certamente teríamos um maior conhecimento dos homens e o rosto das pessoas passariam a nos dizer coisas interessantes e, mais do que isso, conseguiríamos desenvolver uma conversa, tornando a viagem mais agradável e prazerosa (cf. Horkheimer, 1976g, p. 81).

Essa imagem nos dá a medida do quanto os preconceitos produzem o enrijecimento dos indivíduos, conduzindo-os ao fechamento para qualquer experiência. Olhamos as pessoas e projetamos nelas os nossos recalques. Isso nos remete àquela expressão popular, segundo a qual, “a primeira impressão é a que fica”. Na realidade, ela acaba dissimulando a nossa inaptidão para a experiência e para o exercício da alteridade. Essa imagem nos atenta também para o quanto os preconceitos historicamente arraigados são impeditivos para a realização de experiências profundas. Olhamos as pessoas e definimos previamente em quais clichês elas se encaixariam. Assim, passamos a alimentar contra elas o nosso ódio e a nossa inveja.

A terceira imagem a qual nos remete Horkheimer (1976g, p. 81) refere-se ao turismo moderno, em que a falta de “amplitude de experiência” se evidencia imediatamente. As pessoas se movimentam apressadamente de um “lugar para outro, de curiosidade em curiosidade, e se vê que na realidade já não são capazes de uma experiência propriamente dita”. Aqui já não há mais tempo para as experiências, para o olhar contemplativo que se detém longamente sobre o mundo e nele se demora. O espírito introjetado pela indústria cultural parece interpor-se entre o indivíduo e a obra de arte, em que tudo deve ser consumido em nome da próxima novidade que logo tornar-se-á velha. Segundo Matos (1998, pp. 61-62), nesses casos, a atividade paciente da experiência simbólica que modifica o nosso interior, própria das experiências da cultura, que exige “tempo à distância do cronômetro do dia industrial, da produção e do mercado” e do “taylorismo do espírito”, fica impossibilitada. O antigo ócio tão caro ao pensamento filosófico e à arte, hoje transformado em “tempo livre”, figura-se como uma ilusão, pois não permite aos indivíduos realizar experiências culturais profundas, semelhantes àquelas em que a arte ainda podia dizer-lhes alguma coisa, estimulando-lhes a fantasia e a imaginação e aguçando-lhes os sentidos. Hoje, o “tempo livre” adquiriu o ritmo do tempo do mercado e da produção, ao qual os nossos

sentidos devem se adaptar imediatamente. Aliás, o “tempo livre” só é considerado importante em função da atividade produtiva.

Na realidade, Horkheimer nos adverte, através dessa figura do turista moderno, sobre a dificuldade dos indivíduos em realizar hoje experiências estéticas, pois os nossos sentidos encontram-se reificados e modelados pela mercadoria.

Ao tratar do comportamento do turista moderno, o autor nos remete a uma última imagem. Ele faz isso, nos lembrando que, no século XIX, o cidadão ainda podia educar seus filhos baseado nessa “amplitude de experiência”, sem submetê-los à manipulações, de modo a proporcioná-los a capacidade de se deleitar com as experiências. Este, afirma Horkheimer (1976g, p. 82), “trata-se de um processo educativo que recebe o nome de mimetismo. Não logra resultados com a ajuda de recomendações diretas, nem de uma chamada direta de atenção”. A criança, nesse caso, precisa de alguém para imitar, que lhe possibilite fazer experiências, as quais se dão de forma mimética. Essa educação pela mimese é ilustrada com a seguinte situação:

Quando o menino de doze anos realiza a experiência de ver como seu pai tomava da biblioteca um livro adquirido em determinada ocasião a qual ele se refere agora, e quando, em seguida, o pai mostra ao menino uma determinada passagem do livro, então ele sabe o que é um livro, e uma biblioteca terá deixado de ser para ele uma montanha de papel. O menino recebe esta experiência em forma mimética. Poderia dizer-se que o ser humano chega ao mundo como se fosse um aparato de ressonância. Pode haver, por conseguinte, uma aprendizagem da felicidade e uma aprendizagem do gozar. (Horkheimer, 1976g, p. 82)

Nessa situação descrita pelo frankfurtiano temos o exemplo da educação mimética em que supostamente seja possível a realização da “amplitude de experiência”, na qual os impulsos miméticos são, por assim dizer, sublimados e não reprimidos, contrariamente àquilo que teria acontecido ao longo do “processo civilizatório”. No primeiro caso teríamos, então, os impulsos miméticos conduzindo à realização das potencialidades humanas, enquanto que no segundo caso não restaria ao indivíduo outra opção senão a submissão às pressões e normas do *status quo*. Desse modo, o impulso mimético jamais pode ser superado: “o impulso mimético estará sempre à espreita, pronto para emergir como uma força destrutiva” (Horkheimer, 1976f, p. 127)

Quando Horkheimer trata da “mimese sublimadora” em contraposição à “repressora”, ele traz à tona o que aconteceu na Alemanha com o nazi-fascismo, ao mesmo tempo em que nos alerta para o risco sempre iminente da nova barbárie. Afirma Horkheimer (1976a, p. 127):

As massas dominadas prontamente se identificam com a agência repressiva.

Na verdade, é exclusivamente a seu serviço que eles se dão a rédea solta para satisfazer seus imperiosos impulsos miméticos, sua necessidade de expressão. Sua reação às pressões é a imitação: um desejo implacável de perseguir.

Não se deve atribuir à massa a incapacidade para superar os “impulsos miméticos” e os “impulsos atávicos”, pois para maioria da espécie humana a civilização representou uma contínua “pressão para atingir o estágio adulto e a responsabilidade” (Horkheimer, 1976a, p. 130). Desse processo, como sabemos, decorrem os efeitos mutiladores da personalidade dos indivíduos. Essa pressão que o “processo civilizatório” exerce sobre eles, exigindo que os mesmos suplantem todos os vestígios da “mimese originária” em nome da “mimese racional”, teria, na visão de Horkheimer e Adorno, efeitos negativos na formação da personalidade dos indivíduos. É contra a educação que se baseia nesses princípios repressores, imanentes à toda história da civilização, que Horkheimer se levanta, postulando o significado da “amplitude de experiência”, como um caminho pelo qual podemos nos opor a uma educação para a identificação perversa com o todo social, ou, em termos frankfurtianos, que se identifica com a mimese repressora, reproduzindo a insensibilidade e o enrijecimento dos sujeitos. É neste sentido que Adorno & Horkheimer (1985, p. 169) se opõem a toda “pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis”. Nisso está a proximidade dos frankfurtianos ao pensamento de Rousseau, para quem a educação deveria proteger e defender as crianças contra a “dureza e a arbitrariedade da sociedade adulta” (Gagnebin, 1996, p. 94).

Horkheimer se aproxima de Adorno quanto a maneira como dever-se-ia proceder na educação das crianças. Primeiramente evitar uma educação autoritária, severa e para a virilidade. Conforme Adorno (1995b, p.128): “A idéia de virilidade consiste num grau máximo da capacidade de suportar a dor de há muito se converteu em fachada de um masoquismo que ... se identifica com muita facilidade ao sadismo”. Além disso, dirá o autor que uma educação que privilegia o “ser duro” produz nos indivíduos a indiferença à dor, ao

mesmo tempo em que permite àquele que é severo consigo, sê-lo também para com os outros, vingando neles a sua própria dor. Adorno insiste também em que uma educação para a sensibilidade deve evitar reprimir nas crianças o medo, mas antes deve permiti-las ter tanto medo quanto as situações exigem, evitando assim os efeitos perversos do medo reprimido (cf. Adorno, 1995b, p. 129).

Analogamente a tais observações de Adorno, Horkheimer (cf. 1976g, p.84-85) ao tratar da educação escolar propriamente dita, pergunta: como deve proceder a escola na educação das crianças? Responde: os professores devem saber falar às crianças de forma a possibilitar desenvolver nelas a “amplitude de experiência e a capacidade de serem felizes”. Para isso é necessário que se preserve a autoridade e não o autoritarismo. Que hajam educadores dispostos a dialogarem com especialistas, políticos e outros profissionais, sobre os problemas resultantes do trato escolar, criando assim um clima menos rígido, produzido por experiências passadas do educador.

Ao lidar com questões referentes à história e à política, o professor deve tratá-las de modo independente; mais do que isso, “deve querer dizer a verdade, que geralmente é mais complexa do que parece. É importante pensar a história, a partir do ponto de vista de que é uma história de perseguições” (Horkheimer, p. 1976g, p. 85). Enfim, que se destaque que a história é produzida sob o efeito da opressão e do sofrimento de povos e pessoas. Com relação à Alemanha é preciso investigar a sua história, não só nas escolas alemãs. Através de uma investigação eficaz, as nações do mundo poderiam saber do que aconteceu ali. Esta constitui a tarefa educadora mais importante (cf. Horkheimer, 1976g, p. 85).

Contra os psicólogos que acreditavam que os efeitos do ensino e da erudição pouco ou quase nada podiam influenciar sobre o comportamento autoritário, Horkheimer vai dizer que a falta do ensino ou um ensino deficiente também pode ser desastrosa. Afirma, ainda: “É missão daqueles que têm a ver com a educação em todos os graus, desde o ensino de história na escola superior até os meios de comunicação de massa, preocupar-se de que podem gravar profundamente na consciência das pessoas as experiências da última Guerra” (Horkheimer, 1976f, p. 149).

Sobre os meios de comunicação, Horkheimer irá destacar o papel dos mesmos no combate ao autoritarismo e à demagogia. Ao se tomar consciência dos truques utilizados pelos demagogos e dos efeitos que eles produzem sobre a consciência dos indivíduos,

(1976h, p. 154) ...deveria ser possível 'vacinar' as massas contra isso, de sorte que, quando lhes forem apresentados, os reconheceriam em seguida como instrumentos astutos, mas também gastos. As pessoas que se derem conta destes efeitos intencionados já não deixar-se-ão apanhar ingenuamente por eles, senão que envergonhar-se-ão de mostrar-se tão idiotas como consideram os demagogos. (Horkheimer, 1976d, p. 171)

Contra esses expedientes demagógicos, o filósofo reclama a necessidade do uso dos meios de comunicação com explicações claras e objetivas que pudessem suscitar nas pessoas a resistência. Diz Horkheimer (1976d, p. 171): "... a cooperação do rádio, do cinema, a elaboração de resultados científicos para uso escolar constituem meios práticos para prevenir energicamente para o futuro perigo da loucura coletiva do povo".

Por fim, o frankfurtiano nos chama a atenção para as questões relacionadas ao humor, comum nos jornais alemães, que através de traços grosseiros retratavam personagens políticos de outros países. O autor entende que estas práticas seriam não mais que manifestações projetivas, em que se revela o ódio aos outros, por eles terem seus líderes políticos, e os alemães não os terem. Esses comportamentos revelam, ainda, a inveja presente na necessidade de atribuir aos outros o negativo. Na realidade, o autor insiste em defender uma educação que evite reforçar os preconceitos, o ódio e a inveja (cf. Horkheimer, 1976g, p. 86).

No tópico seguinte, vamos abordar a maneira como Horkheimer busca pensar uma educação para a democracia.

2. Educação, Democracia e Liberdade

A experiência e as imagens daquilo que foi o nazi-fascismo estão muito vivas na memória de Horkheimer. Ao retornar à Alemanha, uma das tarefas mais prementes a ser levada a termo pelo filósofo certamente será a de lutar para que a democracia e a liberdade sejam mantidas, pois quem sofreu na pele a perseguição nazista e viveu intensamente os horrores produzidos pelo regime totalitário sabe o quanto são preciosas a democracia e a liberdade, mas em contrapartida sabe também o quanto são frágeis as bases sobre as quais elas se assentam. A triste história européia recente só viria confirmar, mais uma vez, que democracia e liberdade são conquistas permanentes. Sobre isso, vai dizer Horkheimer

(1976h, p. 154): “Sabemos que o ser humano é livre e, ao mesmo tempo, conhecemos por experiência que ele pode, a qualquer momento, perder a liberdade”. Essa talvez seja a maior certeza que move o filósofo a militar intelectualmente na defesa incondicional da democracia e da liberdade, por isso entende que a relação entre o “político” e o “social” precisa ser melhor articulada. A mais importante tarefa intelectual estaria em buscar a conexão entre a teoria e a prática, na luta contra o risco iminente das práticas totalitárias. Horkheimer tem consciência do quanto as massas foram vulneráveis ao fascismo e a seus líderes carismáticos; por essa razão vê com desconfiança os argumentos que repousam sobre a certeza de que a democracia prosperará. (1976h, pp. 154-55).

Na comemoração do quarto aniversário da “Constituição de Hesse”, Horkheimer, ao tecer comentários sobre a democracia alemã, destaca a importância da participação dos indivíduos na fiscalização do Estado. Essa seria, em sua visão, uma das maneiras de se evitar o risco dos totalitarismos. A questão que ele se coloca naquela ocasião é a de que não basta abordar o significado formal da liberdade, mas também é de suma importância implementar práticas que possam sustentá-la. Dito de outro modo, o nosso filósofo está preocupado em pensar de que maneira formar indivíduos para a participação política, sem a qual as garantias democráticas ver-se-iam inviabilizadas (cf. Horkheimer, 1976h, p. 152).

A análise que Horkheimer desenvolve do Estado parte do pressuposto de que o mesmo figura entre as instituições que tem como papel atender as aspirações das diversas camadas sociais e garantir o desenvolvimento de uma vida digna. Quando as instituições perdem suas relações com as necessidades reais dos seres humanos, desse distanciamento origina-se a política prepotente. Quando o Estado não consegue atender as pressões internas e externas, são criadas as condições propícias para o desenvolvimento do totalitarismo. Por esse motivo, faz-se necessário interrogar pela maneira como o Estado concilia o interesse particular e o geral. Pergunta Horkheimer (1976h, p. 154): “Por acaso, o interesse do Estado pela melhoria do conjunto social não está em oposição à liberdade dos indivíduos? Depende a liberdade do indivíduo de outras coisas que não lhes são inatas?”. Segundo Horkheimer, à medida em que essas questões são analisadas com mais profundidade, podemos perceber que a relação entre o Estado e o Indivíduo pode se revelar contraditória. Percebemos, por exemplo, que a qualquer momento podemos perder a liberdade ou que o Estado pode submeter o indivíduo à tirania, ou ainda, que as catástrofes que os direitos e deveres garantidos pela Constituição seriam, de fato, respeitados na prática,

sociais são sempre iminentes, sobretudo quando o Estado deixa a vida econômica sem nenhuma atenção.

O risco da perda da liberdade dos indivíduos se tornou maior numa época em que a família já não consegue mais proteger a infância e desenvolver na criança as energias formadoras do verdadeiro ser humano, capaz de trabalhar e gozar. Contrariamente a isso, o que se percebe é a deterioração da família pela necessidade, miséria e pela pressão que os processos sociais e econômicos exercem sobre a infância, juventude e sobre os adultos; por essa razão, fazer frente a tudo isso é condição prévia para evitar que as pessoas se submetam aos líderes de plantão (cf. Horkheimer, 1976h, pp. 154-55).

A questão que se coloca, então, é a de como preservar a liberdade. Um passo importante é tomar consciência de que a posse da liberdade não é algo seguro, pois ela está sempre a nos escapar.

Não podemos determinar de uma maneira validada para sempre o que é a liberdade. Ela se apresenta historicamente nas mais diversas formas, e em cada momento tem que realizar-se de um modo adequado à época. Quando o mundo, há vinte anos, se viu agitado pela crise, havia muitos meios para superá-la. O ditador, como todos os ditadores ..., escolheu o terror. No entanto, a democracia americana encontrou ao mesmo tempo novos meios para a superação da crise, meios entre os quais figuravam a imaginação, a força e a moderação. (Horkheimer, 1976h, p. 156)

Interessa a Horkheimer (1976h, p. 156) ressaltar que o Estado, enquanto organização social, tem um papel importante na construção da liberdade. Porém, os direitos resguardados pela Constituição só podem ser sustentados na relação articulada entre Estado e interesses sociais. Para isso, não basta a garantia formal da liberdade. O que garante a liberdade é o seu conteúdo na convivência real entre os homens, os quais devem ser livres. Essa preocupação vai de encontro ao que aconteceu com a República de Weimar, que em nome da defesa formal da liberdade, o nacional-socialismo, construiu um Estado totalitário. (cf. Horkheimer, 1976h, p. 156).

O caráter formal da Constituição, o seu conteúdo e as garantias que ela nos dão não devem mesmo ser esquecidos, mas que ela nada significa por si só, por isso mesmo é preciso dar-lhe “um conteúdo vivo”. Esta expressão reivindica a necessidade de fazer com que os direitos e deveres garantidos pela Constituição sejam, de fato, respeitados na prática,

pois quando isso não ocorre, a vida dos indivíduos em sociedade torna-se um caos (cf. Horkheimer, 1976h, p. 158). Exemplo disso foi o que aconteceu na Alemanha. Em situação semelhante ao que foi a perseguição nazi-fascista, em que os princípios constitucionais já não faziam mais nenhum sentido, nesse caso a Constituição ainda figuraria como garantia, “como refúgio que ainda nos permite respirar. Aquilo que parece excessivamente um capricho institucional pode converter-se precisamente na única salvação do humano” (Horkheimer, 1976h, pp. 158-159). Agora, para que a Constituição seja democraticamente respeitada, é preciso que entre em cena a consciência dos homens. O Estado deve ser controlado pelo povo. A política que geralmente é vista como sendo de responsabilidade dos governantes torna-se, nesse caso, responsabilidade de todos. Na verdade, Horkheimer retoma aqui os princípios do Estado democrático, há muito esquecidos e desrespeitados, particularmente na Alemanha, possuída que foi pelo autoritarismo. Ele insiste em reforçar que a observação desses princípios são importantes contra o absurdo que foi o nazismo e contra o que dele persiste em sobreviver.

Horkheimer lamenta o fato de o povo, depois das eleições, acreditar que a política seja uma atividade para governantes, sobre os quais a sociedade não poderia exercer nenhuma influência. Depois de tudo que aconteceu na Alemanha, o povo teria esquecido que:

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

Nesse sentido há, por parte de Horkheimer, a manifestação explícita da necessidade dos indivíduos se organizarem, em função de exercerem pressão sobre as decisões governamentais.

É a partir dessa constatação que Horkheimer discute o significado que a liberdade parece ter adquirido na Alemanha, após o Estado totalitário. De fato havia mais liberdade; porém, observa o autor, que a “retração do constrangimento e aumento de liberdade não são coisas idênticas”. Para explicar o sentido da liberdade com o qual está preocupado, Horkheimer (1976i, pp. 13-14) nos lembra a história dos jovens estudantes que

vieram do Leste, para quem a felicidade significava poder conversar, em seu país de origem, com pessoas que pensavam de modo semelhante a eles, num contexto em que o regime totalitário predominava. Estas conversas contribuíam para produzir e fortalecer nos indivíduos a amizade e lealdade contra a opressão do regime de terror, ali instaurado. No entanto, vivendo em países altamente desenvolvidos, onde havia liberdade, esses indivíduos encontram-se sós e desamparados, inclusive nas “bólicas festas”. Nestas ocasiões, as relações que as pessoas estabelecem são mais superficiais, e o sentido do que elas têm a dizer umas às outras perde em intensidade. Isto só confirmaria para Horkheimer (1976i, p. 15) que a “liberdade positiva” não tende a aumentar com o desaparecimento da falta de liberdade. A liberdade, neste caso, não é determinada somente pelas “possibilidades objetivas”, que significa estar livre de restrições, mas também pela “liberdade subjetiva”, compreendida enquanto autodeterminação e capacidade de fazer uso da liberdade. Nesse sentido, afirma Horkheimer (1976i, p. 15):

Aqueles jovens que vieram do Leste, e que no Oeste se sentiam sós, provavelmente haviam encontrado com mais facilidade um novo sentido para a vida, se com todas as possibilidades objetivas houvessem encontrado maiores doses de nostalgia, fantasia e experiência. Quanto mais tem sido satisfeitas as necessidades materiais urgentes, mais se necessita uma consciência independente, uma espontaneidade mental para fazer uso da liberdade material que se tem conseguido.

Com isso, o autor identificaria no campo político, espaço das decisões livres e garantidoras da liberdade, uma contradição entre “liberdade material” e “liberdade moral”. Se, por um lado, vivemos em uma época em que os avanços técnicos e tecnológicos, supostamente, nos permitiriam uma maior independência e participação na organização da vida social, por outro lado observa o autor que vivemos um período marcado pela letargia política. Não que as pessoas não estejam informadas pelos noticiários sobre os acontecimentos da política, mas é que elas vêem o Estado negativamente, e a política lhes causa um certo mal-estar. Daí decorre as justificativas para a não participação e a não discussão dos temas políticos (cf. Horkheimer, 1976i, p. 15). Os argumentos para isso são, ao mesmo tempo, corretos e aparentes. Corretos, pois revelariam a complexidade da máquina política. Aparente, porque a verdadeira razão do mal-estar estaria na incapacidade para superar as circunstâncias políticas ou emitir sobre elas juízos independentes, ou ainda,

na incapacidade de influenciar, dentro do possível, para que alguma mudança para melhor pudesse acontecer (cf. Horkheimer, 1976i, p. 16).

Para o nosso filósofo, não há outra maneira de garantir a democracia, sem a participação viva dos cidadãos na vida política. Somente através da liberdade política poder-se-á conduzir à realização da democracia. O mal-estar, supostamente provocado pela política, não é um argumento suficiente para nos isentarmos do debate sobre a liberdade política; mas, pelo contrário ele se transforma no mais perigoso argumento, pois nos exime de qualquer responsabilidade perante a situação que está posta, tornando-a ainda pior. Afirma Horkheimer (1976i, p. 17):

A repugnância da maioria a esforçar-se sinceramente por lograr um entendimento político, por ter conhecimento das questões sociais e, ademais, fazer com que o esforço redunde no bem geral, incluída a educação, é idêntica à vulnerabilidade da democracia. Aquele que não se esforça em lograr um conhecimento melhor, se faz vulnerável para o conhecimento pior, inclusive desenvolve uma propensão a aderir-se ao primeiro que se lhe apresente.

Depois de feitas essas considerações, a pergunta fundamental colocada por Horkheimer, que certamente, enquanto professores, nos fazemos todos os dias, é a seguinte: como criar na juventude a mentalidade de que necessitamos manter a nossa liberdade tanto externa quanto internamente? A dificuldade em responder a essa questão se acentua, quando o filósofo nos lembra que a nossa época não tem favorecido a formação de pessoas que possam se identificar com as outras na resistência ao poder. Ao dar um encaminhamento para a questão Horkheimer nos dirá que a escola pode ter uma participação fundamental na consolidação da democracia.

A educação, por mais que o Estado possa exercer uma influência direta sobre ela, tem a prioridade, inclusive nesta época de emergência, em que as necessidades imediatas se fazem sentir tão vivamente. Quanto a esse aspecto estou seguro de que a escola geral, na escola nacional, devemos intentar com todas as forças buscar elevar a qualidade do ensino (Horkheimer, 1976h, p. 162)

O fanatismo Em seguida, Horkheimer recorda parte do discurso do governo americano: “Nosso sistema fracassará, se nosso povo... não tiver uma boa educação”. Para isso, ele entende que não basta observar conteúdos, mas é preciso estar atentos para a natureza dos mesmos. Se os pais são importantes na educação do filho e ajuda-o a resistir aos efeitos que a economia e a sociedade podem exercer sobre sua personalidade, a formação intelectual, a compreensão e humanidade do professor são imprescindíveis para o desenvolvimento da liberdade da criança e do adolescente. Essas qualidades são importantes na construção da democracia (cf. Horkheimer, 1976h, p. 162).

Imparcialidade Talvez Horkheimer esteja se reportando aqui à sua experiência familiar e à importância que o professor Hans Cornelius tivera em sua formação. Ele lembra deste filósofo como alguém que marcou profundamente sua formação, nos moldes do humanismo renascentista.

dos fatos — Além dessa preocupação com a educação nacional, o autor vai dizer ainda que contra “a desumanização e decadência da cultura” é preciso que haja uma preocupação com a formação na Universidade, pois é nela que são formados os professores que irão se ocupar com a formação dos outros. É também na Universidade que são formados os governantes. O frankfurtiano, nesse momento, nos lembra o pensamento socrático, em que “saber e virtude são idênticos”. Vai dizer mais:

...a ignorância é frequentemente a causa de angústia e agressividade inconscientes.

Um mestre-autoritário-sádico em uma escola, por muito que fale de amor e paciência, pode corromper a muitos alunos, e os sentimentos de inferioridade, sejam de índole intelectual ou pessoal, constituem, muitas vezes, no núcleo desse tipo de caráter (Horkheimer, 1976h, p. 163).

Horkheimer atribui uma responsabilidade grande à Universidade de onde se supõe possa irradiar sua influência para outros campos do ensino. Mas, afinal, o que se deve ensinar na Universidade e em todos os estabelecimentos docentes? Deve-se ensinar um “saber sobre a sociedade” e “sobre a existência humana concreta”. Ao insistir em que o ensino universitário deveria estar imbuído de uma maior preocupação em produzir um saber acerca da sociedade, Horkheimer entende que desta maneira tanto o político quanto o cidadão poderiam assim conhecer os processos da vida social. Esta, também, seria uma das maneiras, à semelhança dos séculos anteriores, de se combater o fanatismo e a superstição.

O fanatismo tanto religioso quanto político, que tem origem, muitas vezes, na falta de compreensão da realidade social (cf. Horkheimer, 1976h, p. 163).

Porém, a educação universitária, conforme observa Horkheimer (1966c, p. 95), estaria impregnada pela racionalidade instrumental, em que “o indivíduo singular busca no estudo uma ferramenta, a totalidade da ciência forma parte de uma ferramenta social, todo homem ameaça converter-se em uma ferramenta: se lhe quer seguro e eficaz”. Embora reconheça o autor que o conhecimento científico seja importante e atualize algumas exigências daquilo que foi a Ilustração, por outro lado este conhecimento tem se fixado na imparcialidade abstrata e na comprovação científica, as quais têm reduzido nos indivíduos a capacidade de reflexão sobre a ordem dos fins, ao mesmo tempo em que têm distanciado os estudantes não só da especulação vagarosa, senão também da fantasia, e neste caso teríamos uma inversão: “A fidelidade frente aos fatos mudar-se-ia em limitação por meio dos fatos — e a limitação é o contrário da liberdade” (Horkheimer, 1966c, p. 95).

A Universidade, segundo Horkheimer, teria passado por um processo de cientificização, em que as disciplinas e os cursos teóricos vão cedendo espaço para as ciências práticas. E o mais grave em tudo isso estaria na rendição dos intelectuais a estas ciências. O problema desse tipo de educação cientificista estaria em formar indivíduos para a mera obediência, portanto incapazes de pensarem o mundo sob outra perspectiva. É nesse sentido que afirma Horkheimer (1966c, p. 99), “não ser possível avançar no espiritual, se se faz abstração de todos os progressos do saber acerca da natureza e da sociedade”. Esse tipo de educação não teria a preocupação em formar o indivíduo para o exercício do pensar, mas o funcionário que assiste aos experimentos científicos, sem interrogar pelas suas finalidades.

Tomado nesses termos, o ensino universitário teria dificuldades em formar indivíduos para a responsabilidade perante os fatos. A liberdade torna-se cada vez mais residual, pois a capacidade de julgar, avaliar e agir autonomamente se vê atrofiada. Disso decorreria um grande descomprometimento com a ação, que ficaria sempre relegada aos outros. Depois de feita esta análise da Universidade alemã, diz Horkheimer (1966c, p. 104) que naquele país os estudantes não são preparados “para que tenham um juízo moral pessoal em virtude do qual a pessoa singular possa opor resistência às soluções sociais e políticas ... antes, se chama a atenção de todos sobre uma apropriação veloz dos meios técnicos para sua profissão”.

Será contra o ensino universitário orientado pelo espírito cientificista que Horkheimer buscará pensar um ensino que tenha como preocupação um saber sobre a

sociedade e sobre a existência humana concreta. Para o autor, a filosofia deve se ocupar com esse tipo de saber. Se ela ainda pode prestar algum serviço à sociedade, estaria em ser ela crítica social.

Quando Horkheimer fala da importância dessa “compreensão do social”, ele tem em mente problemas tais como as condições de vida na cidade e no campo; o distanciamento entre essas duas realidades, no que se refere à consciência dos indivíduos. Ele está preocupado com as condições de vida das minorias e seus enfrentamentos com a maioria nas cidades. Nesse ponto, Horkheimer (1976h, p. 164) retoma os ensinamentos políticos de Nicolau de Cusa, para quem nenhum sistema religioso ou político pode, por si só, definir o infinito, dizer a verdade sobre o mundo. Por isso mesmo, a tolerância que provém da compreensão confirmaria o papel do saber social, pois ele poderia dar aos indivíduos a capacidade de ouvir e se dispor a entender o outro, no exercício da alteridade.

Diante de tudo o que foi dito até o momento, podemos nos perguntar qual papel pode a filosofia desempenhar? Horkheimer, ao responder esta questão, vai nos dizer que pode ajudar na orientação daquilo que pode ser diferente. Ela pode mostrar, por exemplo, que os preconceitos, o ódio e a crueldade que produziram as grandes catástrofes históricas ainda não desapareceram na atualidade. Ao refletir sobre os obstáculos que impediriam a superação dos preconceitos, os quais impossibilitam os indivíduos realizarem “experiências” profundas sobre o mundo, ele nos remete a Kant, nos seguintes termos: “Se a verdade, como disse Kant, é a meta a qual, em processo infinito, o pensamento deve acercar-se, encontra no juízo endurecido seu mais grave impedimento”(Horkheimer, 1976d, p. 185).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, nos orientamos a partir de dois eixos que consideramos fundamentais para o desenvolvimento da temática proposta: no primeiro tratamos da crítica horkheimiana à racionalidade instrumental; no segundo nos ocupamos com os elementos que decorrem desta crítica para pensarmos uma educação para a sensibilidade, portanto contra a “apatia” e a “frieza”.

A crítica que Horkheimer tece à racionalidade instrumental configura um diagnóstico sobre a trajetória da racionalidade ocidental onde a promessa de emancipação e autonomia por parte dos indivíduos teria redundado na mutilação do próprio sujeito que, submetido à mais rigorosa disciplina, já não pode se lançar a novas experiências. Esse pensamento, que ao longo da tradição ocidental teve que endurecer para vencer as forças míticas e as tendências naturais ameaçadoras, só pode experimentar, agora, o mundo da mesmidade. A partir desta constatação, identificaria Horkheimer, na modernidade esclarecida, uma crise da razão da qual decorreria, conforme evidenciamos no primeiro capítulo, a crise ética da atualidade.

Conforme observamos, Horkheimer situa no âmbito da própria razão iluminista os elementos que teriam conduzido à crise ética, particularmente na expulsão dos sentimentos do campo da ação moral que, com o capitalismo tardio, foram substituídos pelos interesses do mercado. É nesse ponto que vamos encontrar Horkheimer leitor de autores como Schopenhauer, Sade e Nietzsche, críticos ferrenhos da filosofia iluminista. De Schopenhauer, ele retoma a moral da compaixão para criticar o imperativo categórico kantiano; nas crônicas de Sade ele encontra a melhor paródia para descrever os excessos produzidos pela moral iluminista; e de Nietzsche ele retoma a crítica ao niilismo da metafísica ocidental. Aqui vale lembrar a observação de Olgária Matos, segundo a qual “a predileção frankfurtiana pela dupla negação no nível retórico, o nem isso, nem aquilo, nem relativismo, nem dogmatismo, nem razão objetiva, nem razão subjetiva. Não se trata de ecletismo enfadonho, mas de uma denúncia do modelo burocrático do pensamento” (Matos, 1989, p. 17). Esta, a nosso ver, constitui uma das estratégias fundamentais adotadas por Horkheimer e Adorno no processo de reconstrução da “via crítica” da filosofia.

É a partir da identificação da crise ética apontada por Horkheimer que buscamos pensar, ao longo deste trabalho, a articulação entre filosofia, ética e educação.

Para o frankfurtiano, o vínculo entre ética e educação não se daria pelo efeito que os princípios morais, quando anunciados, poderiam produzir sobre a vida dos indivíduos, mas antes requer ações objetivas que possam repercutir no processo formativo dos indivíduos, tanto em nível social como psicológico. Num mundo em que os sentimentos de remorso, de culpa, de compaixão e de solidariedade se encontram cada vez mais enfraquecidos, lançar mão de conselhos piedosos como o caminho para o aperfeiçoamento moral seria de pouca ou quase nenhuma valia.

Diante da situação em que vivemos, vai reconhecer Horkheimer que, se podemos fazer alguma coisa contra a crueldade e a estupidez generalizadas, devemos lançar mão dos processos educacionais formativos, por meio dos quais ainda seja possível romper com a “frieza” e “apatia” do espírito, mediante uma experiência ampla da cultura. Educação aqui é pensada enquanto formação do espírito, que deve criar nos indivíduos a aversão à crueldade e sensibilizá-los – convencê-los – que a crueldade é a pior coisa que podemos fazer ao outro (Rorty, 1992). Para isso, Horkheimer recomenda uma educação que evite reforçar na criança o ódio, a inveja e as diversas formas de preconceitos. E mais ainda, uma educação que não seja autoritária e repressiva e que evite o uso da força. É nesse sentido que irá falar da necessidade de uma educação que proporcione à criança a “amplitude de experiência”, e sobretudo que não a desacostume de ser infantil. Insiste ainda em que a educação deve estar preocupada em formar os indivíduos para a democracia e para a liberdade, conscientizando-os da necessidade da participação política e do quanto a nossa liberdade é frágil, uma vez que a qualquer momento podemos perdê-la. Liberdade compreendida não só do ponto de vista das “possibilidades objetivas”, mas também da “liberdade subjetiva”.

Esta questão do risco da perda da liberdade ganha em atualidade, sobretudo em uma época em que a família já não consegue proteger e desenvolver na criança a energia formadora do ser humano. O espaço da família enquanto formadora e educadora é ocupado pela mídia, pelo grupo social e pelos efeitos que os processos econômicos e sociais exercem sobre a infância e a juventude. Fazer frente a isso é condição prévia para evitar que as pessoas se submetam ao coletivo e aos líderes totalitários.

As indicações dadas por Horkheimer são feitas mais em tom de questionamento do que de resposta. Depois de situar no âmbito da história da filosofia moderna os limites do projeto iluminista na formação de sujeitos autônomos, o filósofo coloca aos processos educacionais e formativos, sejam eles formais ou informais, a pergunta pela viabilidade de se pensar uma educação para a autonomia, em um “mundo

administrado” pela onipresença da razão instrumental. É por essa via que as questões postas no registro da filosofia incidem sobre a educação e, particularmente, sobre a pedagogia, enquanto um campo do conhecimento que se ocupa com a construção de um saber pedagógico, que se utiliza de vários saberes. Neste caso, então, temas clássicos da filosofia ganham atualidade ao serem retomados sob a perspectiva dos temas educacionais. A filosofia adquire um caráter prático, pois interroga as práticas educacionais a partir das relações sociais objetivas e da divisão social do trabalho. Aqui se evidencia o sentido da “militância” que Horkheimer e também Adorno adotam. Se por um lado recusam a militância partidária, por outro lado fazem da teoria o grande instrumento da militância acadêmica e intelectual, aspecto que melhor caracteriza a segunda fase da Teoria Crítica, cujo lema era: “ser pessimistas teóricos e otimistas práticos” (Horkheimer, 1976a, p. 70). A teoria tem como papel a negação da realidade que, portanto, precisa ser transformada. A educação aqui, pensada enquanto processos educacionais formativos, constitui o espaço privilegiado para a intervenção na realidade. Mas é preciso levar a sério a ressalva que Horkheimer nos faz quanto ao papel da teoria: “o grande e necessário sentido do pensar é fazer-se a si mesmo supérfluo”, pois só assim estaríamos livres dos riscos inerentes às tentativas da teoria que buscassem legitimar a utopia.

A partir do que foi posto sobre o vínculo entre filosofia e educação, no pensamento de Horkheimer ao longo deste trabalho, uma questão se depreende: há no pensamento de Horkheimer uma filosofia da educação? Esta parece ser uma questão com a qual Horkheimer não ocupar-se-ia. O mais apropriado seria falarmos, sob a perspectiva horkheimiana, na filosofia como educadora da razão, uma volta ao sentido da paidéia grega. Assim encontraríamos em Horkheimer não uma filosofia da educação, mas a “filosofia como educação”. Ou ainda a filosofia como uma “pedagogia da razão”¹. O sentido da paidéia enquanto educação formadora sobrevive no desafio que o pensamento horkheimiano nos lança, qual seja, o de pensarmos uma educação que pudesse proporcionar aos indivíduos a “amplitude de experiência”, onde fosse possível “reerotizar a razão”, mediante a associação entre razão, sensibilidade e imaginação, num mundo em que há o predomínio da “pobreza da experiência”. Essa associação possibilitaria redimensionar

¹ Sigo, neste ponto, o modo como Olgária Matos pensa a relação entre filosofia e filosofia da educação, no pensamento de Adorno e Horkheimer, em que a filosofia é pensada “... como uma pedagogia da razão e uma medicina do espírito”. É neste sentido que, para a autora, a tarefa da filosofia é ser educadora da razão, num sentido próximo ao da paidéia, em que a filosofia e a educação estabelecem um diálogo sobre a formação de indivíduos autônomos (Matos, 1997, pp. 07-11).

as relações entre homem e natureza, reconciliando-o com o seu passado e com a tradição que ainda sobrevive no presente (Matos, 1990a, p. 305).

A “amplitude de experiência” requerida por Horkheimer nos remete imediatamente à necessidade da reeducação dos sentidos, mediante a qual o estranhamento diante do mundo seria reabilitado. Se para os antigos gregos a filosofia nasce da admiração e do espanto, para Horkheimer restaria à filosofia a tarefa de continuar estimulando os homens, numa sociedade saturada de estímulos, a se espantarem com as suas condições de vida, onde a morte e o sofrimento são constantemente banalizados. Só assim poder-se-ia devolver aos indivíduos aquilo que Adorno denominou de “a experiência do cadáver”. Relata-nos Adorno uma experiência vivida por ele na sua infância, na qual ele se encontra diante de um carro cheio de cachorros mortos. Subitamente, conta-nos Adorno (1987, p. 134), ele foi invadido pelas perguntas: “que é isto? Que sabemos nós na realidade? É isto nós mesmos?” Esta história nos dá a proporção do significado da experiência que a filosofia, pensada como uma “pedagogia da razão”, deveria nos possibilitar realizar. A filosofia pensada nestes termos deveria encontrar a palavra que pudesse traduzir a experiência na atualidade, desvelando os interditos produzidos ao longo da civilização em que as tendências naturais ver-se-iam refletidas.

Se a filosofia, conforme entende Horkheimer, tem o papel de ser crítica imanente, explicitando as contradições entre aquilo que é a realidade e o conceito ideal de sociedade construído ao longo da modernidade, a educação deveria conduzir os indivíduos à compreensão dessa diferença entre “o ser e o dever ser social”. Nesse sentido, a educação é educação moral, constituindo-se no espaço no qual os indivíduos poderiam realizar a “experiência” dos valores da cultura há muito suplantados pelo esquematismo da razão instrumental. É a partir dessa “experiência” da cultura que podemos pensar a formação do sujeito ético.

Ainda que Horkheimer não tenha escrito sobre a educação estritamente formal, apresentando receituários ao gosto de pedagogos, vamos encontrar implícito ao debate por ele desencadeado críticas à educação entendida enquanto formação ampla da sociedade. A escola ou a educação formal apareceria aqui como um espaço social e culturalmente determinado, em que valores, comportamentos, atitudes e gestos estariam marcados pelo espírito eficientista que impregna nossa cultura. A escola pensada nestes termos se tornaria muito mais um espaço de adequação e adaptação dos indivíduos à sociedade e às exigências do mercado, do que propriamente um *locus* de resistência, portanto de formação de sujeitos autônomos.

Desse modo, a preocupação neste trabalho foi evidenciar, mediante as discussões desenvolvidas por Horkheimer, particularmente aquelas atinentes a crítica à racionalidade instrumental, de que modo a relação teoria-prática pode ser conduzida por um interesse emancipatório que possibilite uma reflexão sobre os mecanismos que submetem os homens à dominação, e que "... atrelam a escola à constituição de uma racionalidade predominantemente instrumental" (Prestes, 1994, p. 101). É nesse sentido que o pensamento de Horkheimer caminha contra todas as indicações atuais que reverenciam as exigências de uma educação que esteja condicionada às demandas do mercado. Em oposição ao imediatismo utilitarista que impregna os processos educacionais na atualidade, o frankfurtiano reclama a necessidade de uma educação que proporcione aos indivíduos uma experiência profunda da cultura, a qual demanda tempo, paciência e distância do espírito performático e competitivo da sociedade atual, que decretou o fim da educação-formadora.

Sabemos que este constitui mesmo um grande desafio do qual não deveríamos abrir mão, sob o risco de compactuarmos com a barbárie, ainda que tenhamos a sensação de estarmos protagonizando aqui a luta entre o pequeno Davi e o gigante Golias. Horkheimer tinha consciência da dificuldade em educar para a "experiência" rebanhos submetidos aos imperativos da indústria cultural, mas ainda assim ele nos sugere a possibilidade da construção de espaços em que a "amplitude de experiência" possa inspirar uma educação ou uma pedagogia para a sensibilidade e para o desenvolvimento da consciência auto-reflexiva, evitando, quem sabe, a adesão sumária dos indivíduos às estruturas desumanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *História de la filosofia*. Barcelona: Montanes y Simon, S/A, 1956.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. Capitalismo tardio ou indústria cultural. Tradução de Flávio Kothe. In: COHN, G. (Org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais), 1986a.
- _____. Crítica cultural e sociedade. Tradução de Flávio R. Kothe. In: COHN, G. (Org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais), 1986b.
- _____. A Indústria cultural. Tradução de Amélia Cohn. In: COHN, G. (Org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais), 1986c.
- _____. *Terminologia filosófica II*. Tradução de Ricardo Sánchez Ortiz Urbina. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.
- _____. Notas marginais sobre teoria e praxis. In: *Palavras e sinais*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes: 1995a.
- _____. Educação após Auschwitz. Tradução de Wolfgang Leo Maar. In: *Theodor W. Adorno: educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b.
- BACON, F. *Novum organum*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa, /et al./ In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- BIRCHAL, Telma de Souza. Montaigne e a modernidade. *Kriterion – Revista de Filosofia*. UFMG, nº 86, pp. 77-92, 1992.
- BORGES, A. C. Posfácio. In: SADE, Marquês de. In: *A Filosofia na alcova*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- BUCK-MORSS, Susan. Tradução de Nora Rabotnikof Maskivker. *Origen de la dialética negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo Veintiuno, 1981.
- CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1994.
- COSTA, Jurandir Freire. *A ética e o espelho da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. X

- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. Uma ideologia perversa. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 de maio, 1999. Caderno Mais, p. 03.
- _____. *Discurso do método*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- GAGNEBIN, J. M. Infância e pensamento. In: GHIRALDELLI JR, P. (Org.). *Infância, escola e modernidade*. São Paulo: Cortez; Curitiba: Editora UFPR, 1996.
- _____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GHIRALDELLI JR, P. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Escuta, 1996.
- GIACÓIA Jr. O. *A ética na era da globalização à luz do pensamento de Adorno*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1999a, 11p. (Mimeogr.).
- _____. (Faculdade de Educação/Unimep – Pós-Graduação em Educação). Comunicação pessoal, 1999b. (Transcrição).
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel de Jimenez Redondo. Madrid: Editora Taurus, 1988.
- _____. O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.
- HADDAD, Fernando. Habermas: herdeiro de Frankfurt? In: LOUREIRO, I. M. & MUSSE, R. (Orgs.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.
- HEIDEGGER, M. La época de la imagen Del mundo. Tradução de José Rovira Armengol. In: *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Editorial, 1979.
- HORKHEIMER, Max. La actualidad de Schopenhauer. In: *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1966a.
- _____. Schopenhauer y la sociedad. In: *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1966b.
- _____. Responsabilidad y estudio. In: *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1966c.
- _____. A filosofia como crítica da cultura. Tradução de Carlos Grifo. In: *Cultura e sociedade*. Lisboa: Presença, 1970.
- _____. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial do Brasil, 1976a.

HORKHEIMER, Max. La teoría crítica, ayer y hoy. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976b.

_____. Sobre la duda. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976c.

_____. Sobre el prejuicio. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976d.

_____. Prejuicio y carácter. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976e.

_____. Enseñanzas del fascismo. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976f.

_____. Ideas sobre la educación política. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976g.

_____. Lo político y lo social. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976h.

_____. Sobre el concepto de libertad. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976i.

_____. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990a.

_____. Materialismo e metafísica. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990b.

_____. Sobre o problema da verdade. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990c.

_____. Prefácio para reedição. In: *Teoria Crítica I*. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990d.

_____. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. Tradução de Carlos Eduardo J. M. & Isabel Maria Loureiro. In: *Revista Praga: Estudos Marxistas*, nº 07 p. 121-132, 1999.

JAPIASSU, H. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

JAY, Martin. *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el instituto de Investigación Social, 1923-1950*. Madrid: Taurus, 1974.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, s/d.

KANT, Immanuel.. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? In: Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Sobre a Pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

MAAR, W. L. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: *ADORNO, T. W. educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1966.

_____. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MATOS, Olgária F. C. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. Introdução. In: Teoria Crítica I. São Paulo: Edusp e Perspectiva, 1990a.

_____. Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990b.

_____. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. Descartes: o eu e o outro de si. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996.

_____. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997. (Col. Pensamento e Ação no Magistério).

_____. *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. São Paulo: Palas Athena, 1998.

NIETZSCHE, F. *Le gai savoir*. Tradução de Alexandre Vialatte. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Asi hablo Zaratustra*. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alinaza Editorial, 1988a.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1988b.

NOBRE, M. *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.

- PAGNI, P. Angelo. *Do "Manifesto de 32" à construção de um saber pedagógico: ensaiando um diálogo entre Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira*. Marília, SP, Universidade Estadual Paulista (Tese de Doutorado), 1998.
- PRESTES, N. H. A razão, a teoria crítica e a educação. In: PUCCI, Bruno (Org.). *Teoria crítica e educação: questão da formação na Escola de Frankfurt*. Petrópolis, RJ, Vozes; São Carlos, SP, EDUFISCAR, 1994.
- _____. O pensamento de Habermas. In: *Revista de Filosofia, Sociedade e Educação*, Ano I, nº 1, UNESP/Marília, SP, 1997.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Nuno Ferreira Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. O desejo libertino entre o iluminismo e o contra-iluminismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova*. Tradução de Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- VINCENTI, Luc. *Educação e liberdade: Kant e Fichte*. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.
- WEBER, M. A ciência como vocação. In: *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira Mota. São Paulo: Cultrix, 1968.
- _____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tradução de José Almaraz e Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones S/A, 1987.



