

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

NADSON SILVA DOS SANTOS

CONCEITO DE RAZÃO EM HORKHEIMER

**FLORIANÓPOLIS
2013**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

dos Santos, Nadson Silva
CONCEITO DE RAZÃO EM HORKHEIMER / Nadson Silva dos
Santos ; orientador, Leo Afonso Staudt - Florianópolis, SC,
2013.

131 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Razão. Crítica.. 3. Ciência.
Modernidade.. 4. Esclarecimento.. 5. Emancipação.. I.
Staudt, Leo Afonso. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

NADSON SANTOS

CONCEITO DE RAZÃO EM HORKHEIMER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leo Afonso Staudt

FLORIANÓPOLIS
2013

NADSON SANTOS

CONCEITO DE RAZÃO EM HORKHEIMER

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Filosofia e aprovada, em sua forma final, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis 13 de março de 2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Leo Afonso Staudt (UFSC)
Orientador

Prof.^a Dr.^a Franciele Bete Petry (UFSC)
Membro

Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC)
Membro

Prof. Dr. Charles Feldhaus (UEL)
Membro

Prof. Dr. Selvino Assmann (UFSC)
Suplente

À minha mãe, Normélia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao IFBA em nome da magnífica reitora, professora Aurina Oliveira Santana, ao técnico administrativo da Procuradoria Jurídica, Sr. Antônio Carlos Cavalcante e ao coordenador do MINTER em Salvador, professor Dr. Wanderley José Deina, por reavaliarem, após nossa solicitação, as possibilidades da inserção no Programa de Mestrado Interinstitucional em Filosofia – MINTER, encontrando mecanismos internos legais que garantiram três professores de Filosofia dos campi Salvador, Camaçari e Valença, respectivamente, realizarem o curso concomitante ao estágio probatório, caso fosse de interesse destes.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo projeto maior de pesquisa no país, pelo projeto do MINTER em Filosofia e por reconsiderar a autorização da matrícula dos professores no probatório.

Agradeço ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, pela existência e produção de pesquisas, ampliando os debates filosóficos na comunidade acadêmica.

Agradeço ao corpo docente do programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSC, pela excelência do ensino e dos objetivos estreitamente ligados ao compromisso com a pesquisa em Filosofia.

Agradeço honrosamente a meu orientador, professor Dr. Leo Staudt. Sua gentileza e cordialidade na indicação das inúmeras obras, a paciência e o incentivo, a autonomia conferida no processo de desenvolvimento da dissertação, desde o projeto inicial, e a atenção dirigida para o foco da pesquisa nos diálogos realizados durante os dois anos de trabalho. A meu ver, o mais significativo aprendizado que absorvi no programa.

Agradeço ao coordenador do programa em Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, professor Dr. Alessandro Pinzani, por fazer composição nas bancas e pelas recomendações pontualíssimas em meu exame de qualificação e defesa. Agradeço na colaboração para a participação efetiva de todos os colegas matriculados. Isto é gratificante e incentiva a produção da pesquisa.

Agradeço ao professor Dr. Selvino Assmann. É indubitável que todas as disciplinas ministradas no curso são importantes para a formação, mas gostei muito da proposta de trabalho manifestado na ementa e nos textos da disciplina Política, sobretudo Selvino, ao seu esplendor inefável no modo de vida.

Agradeço à professora Dr.^a Franciele Petry pelas indicações das

obras que envolvem meu trabalho e a produção da pesquisa, pelos diálogos esclarecedores e pelas recomendações feitas em meus exames de qualificação e de defesa, tudo isso colaborou na percepção do leme, de forma imprescindível para que eu pudesse concluir a dissertação.

Agradeço ao professor Dr. Charles Feldhaus pela participação na banca avaliadora, sobretudo pelas observações feitas na dissertação, o que contribuiu para a versão final desta.

Agradeço à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFSC pelo atendimento sempre prestativo e, sobretudo, pela gentileza em resposta a todas as solicitações por mim feitas.

O RU da UFSC me salvou! Obrigado.

À Direção de Ensino da IFBA, *campus* de Valença, em especial à professora Patrícia Moreira, pela liberação legal para estágio, e à professora e assistente da direção Alba Rogéria, que além de me conceder autorização interna para afastamento, articulou meus horários das aulas normais, das reposições em função dos créditos a cumprir, e das antecipações em função do estágio em Florianópolis, considerando que não havia código de vaga para professor substituto de Filosofia. Sem essa organização, teria de postergar o curso por mais um semestre.

Agradeço, emocionado [e *in memoriam*], ao jovem professor Me. Marco Antônio Martins Barreto. Egresso da Universidade Católica do Salvador (UCSal), salvo o engano, foi o primeiro professor efetivo de Filosofia do IFBA, *campus* Salvador, em 100 anos, mas arrebatado pelas fiandeiras do destino com apenas 36 anos. Agradeço a amizade iniciada pela música, os diálogos filosóficos, a experiência paterna, sobretudo a lição de lutar pela vida até as últimas horas. Um marco em nossos caminhos não pode, jamais, sair de nossos corações.

Agradeço ao professor Me. Rodrigo Araújo do IFBA, *campus* Simões Filho, pelos diálogos filosóficos desde quando iniciamos o curso de Filosofia, também egresso da UCSal, faltando apenas quatro anos para findar o século XX. Assumimos abertamente o prazer e compromisso de estudar Filosofia e Teoria Crítica.

Ao professor Me. Hilton Leal, do IFBA, *campus* Valença, pela indicação do amigo de Irecê, Valcirlan Souza, para morar em sua residência no Morro do Gaúcho, Enseada de Brito – Palhoça. A casa de barro, vidro e madeira foi um castelo fora da ilha para mim, a morada mais distante, porém, a mais sublime.

Agradeço ao professor Me. Júlio César Gomes Santos, professor da UNEB, *Campus* XI, pelos diversos estudos que fazíamos, depois de

formados na Católica, para os trabalhos como aluno especial no programa de Pós-Graduação em Filosofia na UFBA.

Aos alunos, que penso não aguentavam mais me ver na sala de aula, exceto a turma 83322 de Aquicultura, de 2012. Esta realizou uma modesta encenação teatral sobre o Racionalismo x Empirismo e a proposta kantiana para o conhecimento. Ficaram com mais de 6 horas além do necessário na carga horária, e dizem ainda que querem mais...

Agradeço aos amigos de Salvador e Valença, especialmente aos professores Esp. em Educação Luiz Henrique Bottas e Roberto Kennedy, pelo incentivo a continuar estudando e pelas experiências tanto como colegas de profissão quanto pais que foram antes de mim.

Agradeço a Waldez Júnior, amigo há trinta anos, e a companheira professora de filosofia Denise, pelos telefonemas incentivadores.

Aos novos e jovens amigos do Brasil, habitantes de Florianópolis e Palhoça: Gregório, Tarcio Moreno, grande Valcirlan Souza, Rafael Nicoletti, Almir Sussin, Guilherme Lady, Juarez Nunes, Jean Magno, e ao grandíssimo publicitário Pedro Vergasta e seu imenso apoio. Estes senhores abriram as portas de suas casas sem nunca terem me visto antes. Dividimos apenas despesas de consumo diário. Hoje e sempre são mais que amigos, são nossos aliados.

Enfim, agradeço muito especialmente à minha família que socializou como sempre o apoio moral e material pelo amor que cultivamos diariamente. Incondicionalmente, sem a existência de três mulheres verdadeiramente guerreiras nada disso seria possível. Carinhosamente agradeço a meu anjo, esposa e professora de Filosofia, Cristiane Barreto Rios, companheira sem igual.

Agradeço à minha irmã, amiga e colega, professora Dr.^a Nedja Silva dos Santos Fonseca, pelo incentivo e apoio nos estudos desde nossa juventude. Também, à minha irmã, Nadja Silva dos Santos, pela luta, compromisso e alegria. Agradeço ao meu pai, Elenísio José dos Santos, que mesmo morando distante continuamos com a mesma relação de amizade. Agradeço o apoio do sogro Sr. Emanuel Rios e meu cunhado, grande músico, Alex Rios.

Agradeço muitíssimo a maior responsável por tudo isso, minha linda e querida mãe e colega do IFBA, campus Salvador, Normélia Silva dos Santos, a quem devo o imensurável apoio para minha educação, formação e agora qualificação. Grávida de mim com apenas 18 anos, te devo a coragem e alegria que passou em seus exemplos para respirar neste mundo, dialeticamente falando, lindo e cruel.

Agradeço ao pequeno Leônidas. Sua pureza, alegria e gentileza inspiram-me diariamente nessa jornada desde sua vida intrauterina. Com

apenas 40 meses de idade quase sempre dizia no final do café da manhã antes de ir ao Instituto: “bom trabalho papai!” e quando voltava nem sempre dava tempo de dizer “boa noite filho! como foi a sua aula hoje?”, quase sempre chegava muito tarde. Por vezes acordava na madrugada arrastando seu leve colchão e dormia ao meu lado na biblioteca até que resolvesse fechar os livros e colocá-lo em seu quarto. Sem saber, mais como criança do que como filho, você me dá forças nos desafios da vida.

Cordialmente,
Nadson.

“Entre as portas de ferro do destino,
Foram semeadas as sementes do tempo,
E regadas pela ação daqueles
Que conhecem e são conhecidos.
O conhecimento é um amigo mortal
Se ninguém estabelecer as regras.
O destino de toda humanidade, eu vejo,
Está nas mãos de tolos.”
(King Crimson, em “*Epitaph*”, 1969).

RESUMO

A presente dissertação sobre o tema “Conceito de razão em Horkheimer” discute em Max Horkheimer o conceito de razão e mostra, a partir de suas obras, a possibilidade de emancipação do indivíduo e da sociedade pelo esclarecimento. A partir de suas obras puderam-se identificar as diferenças fundamentais entre a Teoria Crítica e a Teoria Tradicional a partir de dois métodos do conhecimento que traduzem as ciências da operação na aplicação de sua prática mercadológica. A crítica operada pela razão é nesse sentido a ferramenta principal para a construção do diagnóstico sobre o mundo contemporâneo e as situações em que o capitalismo e a economia, através das atividades das ciências especializadas com seu método gnosiológico atrelado à indústria realizam a dominação das sociedades. Os processos isolados do conhecimento da teoria tradicional da modernidade afetam diretamente às relações sociais reais do mundo contemporâneo, por isso a necessidade de investigar o funcionamento da razão tanto nas relações de meios quanto aos fins determinados à emancipação das sociedades. A metafísica, as religiões não oferecem uma verdade objetiva para a compreensão de seu destino sem barbárie, sem opressão. A ilusão do positivismo e a lógica formal não podem cumprir tal empreendimento. Por meio da análise da lógica dialética é possível perceber o conceito de razão e as contradições do modo de funcionamento da racionalidade instrumental desenvolvida em todo percurso histórico, desde a formação e modos de comportamento do indivíduo burguês no período da mitologia a contemporaneidade. Em consequência, Horkheimer reconhece em seus trabalhos a possibilidade de uma sociedade emancipada pela própria natureza da razão verdadeiramente reconciliada com a orientação do esclarecimento, livre das injustiças sociais.

Palavras-chave: Razão. Crítica. Ciência. Modernidade. Esclarecimento. Emancipação.

ABSTRACT

This dissertation entitled “Concept of reason in Horkheimer” discusses in Max Horkheimer the concept of rationality and presents the possibility of the individual and social emancipation by clarification. From his works, fundamental differences could be identified between Critical and Traditional Theories, two methods of knowledge that translate the science operation in the implementation of marketing practice. The critical assumption is structured on reason, the main tool for a construction of the diagnosis on the contemporary world and about the situations in which capitalism and economy, through the activities of specialized sciences with gnosiologic method tied to the industry, dominate society. The isolated processes of knowledge of the traditional theory of modernity directly affect the actual social relations in the contemporary world, so the necessity to investigate the operation of reason in the relations of environments and the purposes in certain societies emancipation. In metaphysics, religion does not offer an objective truth to the understanding of their destination without barbarism or oppression. The illusion of positivism and formal logic cannot fulfill such an endeavor. Through an analysis of the dialectical logic, it is possible to understand the concept of reason and the contradictions of the operating mode of instrumental rationality developed around a historical journey from the formation and types of bourgeois individual behavior during the period of mythology up to contemporaneity. Therefore, Horkheimer recognizes in his works the possibility of an emancipated society by the very nature of reason truly reconciled with the guidance of enlightenment, free of social injustices.

Keywords: Reason. Critical. Science. Modernity. Enlightenment. Emancipation.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
2	TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA	23
2.1	Teoria tradicional: uma crítica ao modelo da ciência moderna	24
2.2	Teoria crítica: diferenças da teoria crítica em relação à teoria tradicional.....	39
3	A RAZÃO EM “ECLIPSE DA RAZÃO”	53
3.1	Razão subjetiva e razão objetiva	53
3.2	Razão instrumental: meio de dominação da natureza e do homem... ..	64
4	DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	85
4.1	Mito e Razão	87
4.2	A questão da emancipação	104
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
	REFERÊNCIAS	127
	REFERÊNCIAS CONSULTADAS E SUGERIDAS PARA CONSULTA	131

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho de dissertação tem como objetivo apresentar o conceito de razão em obras de Max Horkheimer das décadas de 1930 e 1940. Os escritos desse filósofo têm a postura que envolve ao mesmo tempo uma atitude crítica para a teoria do conhecimento e para a epistemologia, e questões sobre o “*mal-estar na civilização*” (expressão freudiana), referentes às relações sociais entre indivíduos de uma sociedade capitalista representada por bens produzidos em forma de mercadorias e serviços desde o início do século XX.

Há nesta proposta de trabalho o intuito de apresentar e esclarecer para, conseqüentemente, obter-se mais precisão na compreensão da gênese do conceito de razão, especialmente em três obras selecionadas por meio de procedimentos de investigação crítica, a qual reconhece a relevância de seu produto para além dos dados históricos. Não obstante, as obras selecionadas foram escritas numa época historicamente vivida sob o regime de um governo totalitarista. Dessa forma, antes de qualquer coisa, este estudo busca compreender a fundamentação de um determinado campo teórico e singular na atitude crítica, que não desvincula o conhecimento da atitude ética e política.

Imprescindível é ocupar-se com o objeto de pesquisa em foco: conceito de razão em Horkheimer, as razões pelas quais este ilustre pensador se tornou porta-voz dos desdobramentos do desenvolvimento da razão, associada a um conjunto de problemas que tratam de pontos que não se esgotaram na sucessão dos tempos, isto é, que ainda não foram resolvidos. É imemorial, porque é feita uma releitura dos mitos gregos já considerados eles mesmos o próprio Esclarecimento. A natureza, o planeta Terra, as tragédias ecológicas ocorridas, passaram a ser, antes de qualquer coisa, alvo da necessidade da razão subjetiva, isto é, da perspectiva dos meios do uso da razão isoladamente de seus fins para uma sociedade verdadeiramente justa.

Tratar, analisar dialeticamente e interpretar as questões, tanto para o conceito de razão quanto para os modos de operação da teoria tradicional e o esclarecimento, é fundamental para a necessidade de liberdade dos indivíduos e a emancipação da sociedade, visto os problemas causados pelos equívocos da vitória do conhecimento desregado, assim como das políticas econômicas a partir da formação da sociedade burguesa desde os tempos primitivos na era mítica.

Nesse sentido, utilizar-se do método dialético para abordar o conceito de razão é trabalhar para compreender a investigação crítica da razão de Horkheimer nas obras selecionadas para este estudo, sem uso

de preceitos analíticos dos conceitos, ou seja, é trabalhar para compreender a razão na época da teoria tradicional moderna. Posteriormente, em 1944, Horkheimer identifica a razão e seu funcionamento na teoria de sentido tradicional em caráter instrumental. Horkheimer levou a cabo um projeto epistemológico através da Teoria Crítica - como pretenderia posteriormente toda a Escola de Frankfurt - entrelaçando, assim, algumas questões em comum dos estudos de Horkheimer e da Escola de Frankfurt ao longo da sua história.

Horkheimer envolveu em seus estudos com Theodor Adorno temas como os conflitos bárbaros marcados e vivenciados na história da civilização ocidental, consequentes de um longo e duro processo econômico empreendido pelo capitalismo em nome de muitas vidas. A obra “Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos” (1947) aborda, especificamente, o desenvolvimento do conceito de razão no capítulo “O conceito de esclarecimento”, capítulo em que também há a reinterpretação da “Odisseia” de Homero, para assim se poder rever o conceito de esclarecimento como um momento presente em toda a história da civilização ocidental, não apenas em um momento da história do Século das Luzes. Já o ensaio “Ulisses ou mito e esclarecimento”, presente na “Dialética do Esclarecimento”, é importante para a fundamentação teórica de suas teses. Reexaminar, portanto, o conceito de razão junto ao de esclarecimento em Horkheimer na obra “Dialética do esclarecimento” é também reavaliar o uso da razão por um entendimento de caráter dialético, isto é, por uma posição tanto da emancipação quanto da dominação.

Este trabalho pretende adentrar numa metodologia da lógica dialética, no campo de referências das teses de Horkheimer, em especial nos textos “Teoria tradicional e teoria crítica”, “Eclipse da razão” e “Dialética do esclarecimento”, que constituem o eixo principal desta pesquisa. Imbuído da proposta de uma abordagem hermenêutica, as páginas que se seguem pretendem também constituir um olhar dos conceitos trabalhados enquanto compreensão necessária para os propósitos aqui expostos.

Enfim, este trabalho pretende refletir sobre os conflitos sociais do nosso tempo. Considerando ainda o modo técnico de abordagem da pesquisa, como especificidade fundamental para sua realização, é compreensível que se faça uso de uma metodologia que não comprometa o estudo a uma dissipação dos objetivos aqui propostos. Com efeito, depois de Nietzsche, Freud e Marx – cada um considerando a seu modo – a tarefa da interpretação foi estendida ao infinito. Isso posto, a estrutura e organização deste trabalho dissertativo estão

divididas em três capítulos com diferentes abordagens envolvendo a razão, e subdivididos em duas partes cada um.

O primeiro Capítulo aborda a fundamentação filosófica da obra “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937), em especial a inclinação crítica sobre a lógica formal da ciência moderna, a razão subjetiva ou instrumental, que visam a economia, o mercado, e as consequências causam inevitavelmente a degeneração do indivíduo e da sociedade. A teoria tradicional é moldada pelo modelo da ciência moderna, apoiada na racionalização da matemática e no empirismo lógico. Portanto, reporta-se à necessidade de mudança das atitudes que visam o lucro e as vantagens do mercado capitalista, encontradas nas ciências da operação, isto é, com base na ciência moderna.

O que se intenta no primeiro Capítulo deste trabalho é mostrar: na Seção 1.1, o âmbito da crítica ao modelo da ciência moderna, sobretudo nas características fundamentadas acerca do método cartesiano, do positivismo, em relação à produção do conhecimento. Inicialmente, o problema gnosiológico gira em torno do distanciamento que a ciência tem dos problemas causados por ela mesma na produção do conhecimento. Sua prática é efetivada na perspectiva da separação entre a produção e a aplicabilidade de seus domínios sobre a natureza. Isso reflete em sérias consequências nos diversos ramos das sociedades, resultando em problemas de toda ordem.

Já, na Seção 1.2 será dada atenção às diferenças entre a teoria crítica e a teoria tradicional. Esta última detém uma visão não histórica da sociedade, não reconhece os problemas sociais dos quais ela é também causadora e só visa aos fins últimos do processo de produção. Ao contrário, a teoria no sentido crítico, não só aponta como também formula prognósticos dos problemas sociais, além de não conceber uma autonomia entre teoria e a sociedade e vê os homens como produtores de sua existência, de seus próprios modos de vida. Esse entendimento explicita, fundamentalmente, o que Horkheimer entende pelos dois sentidos de teoria aqui elencados.

No segundo Capítulo é exigida a atenção à obra *Eclipse da razão*, de 1947. Viu-se a característica do mecanismo de funcionamento e operação da razão, nos aspectos objetivo e subjetivo, que envolvem a sobreposição de uma dimensão da razão sobre a outra em detrimento dos fins não determinados pelas relações sociais reais. Existe uma desarmonia com a natureza externa e interna do indivíduo na sociedade causada pelos mecanismos da própria razão em nome da “autopreservação”. Na Seção 2.1 trata-se especialmente da diferença entre razão objetiva e razão subjetiva, que relaciona a razão envolvendo

a relação entre meios e fins como uma operação indissociável. Na Seção 2.2 a atenção está voltada para a origem e consequência da Razão Instrumental e seus meios de dominação, da natureza externa e interna do indivíduo na sociedade moderna.

No terceiro Capítulo é abordada, na Seção 3.1, a relação entre mito e razão, isto é, entre o processo de mitologização do esclarecimento, quando a ciência moderna passa a retroceder na tarefa de extensão do desenvolvimento humano das sociedades em crise. Na Seção 3.2 será tratada a questão do esclarecimento na tentativa não sucedida de apontar uma resposta para tais problemas, a partir da emancipação do indivíduo se este não faz uso de seu esclarecimento. Há uma passagem pela ideia kantiana nos conceitos de autonomia, maioridade, menoridade, liberdade e sobre o uso público e privado da razão. Estes conceitos de caráter ambíguo são notadamente resgatados por Adorno e Horkheimer ao investigar o esclarecimento destruído por si próprio. Segundo Adorno e Horkheimer, “A aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13). Conforme Duarte ao referir-se a *Dialética do esclarecimento*, escreve dizendo que a ideia central desta obra “[...] é a de que o progresso civilizatório, no qual o homem aprendeu progressivamente a controlar a natureza em seu próprio benefício, acaba revertendo-se no seu contrário” (DUARTE, 2004, p. 8).

2 TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA

Compreender o conceito de razão em Max Horkheimer à luz da teoria crítica da sociedade requer aprofundamento e reflexão. Não obstante, a crítica foi uma tarefa importante visto que os problemas conceituais questionados necessitavam de um exame crítico. Horkheimer atribui a criação da teoria crítica a Karl Marx, mas também reconhece a influência dos principais representantes do idealismo alemão. De acordo com Horkheimer “A teoria crítica da sociedade está de acordo com o idealismo alemão no que diz respeito à relação da produção humana com o material dos fatos aparentemente últimos, aos quais o especialista tem que se ater.” (HORKHEIMER, 1975, p. 164). É nestes termos que se pode entender categoricamente a influência de Horkheimer, dirigida a três elementos fundamentais que irão compor seu pensamento: primeiramente, a aproximação que vai se fundamentar a partir da teoria crítica de Immanuel Kant (1724-1804). Em segundo lugar, é em relação ao *método dialético* de Georg, W. F. Hegel (1770-1831). O terceiro ponto é que estes dois elementos serão incorporados ao *materialismo histórico*, a partir dos escritos de Karl Marx (1818-1883). A dialética hegeliana não deve ser observada na ideia de uma verdade do “espírito absoluto”, mas sim, à medida que for visada como um projeto inacabado pelo caráter de seu próprio movimento, ou seja, dinamizada pela capacidade crítica da razão esclarecida, portanto emancipadora.

É nesse sentido que se deve entender, em Horkheimer, a efetiva projeção da teoria crítica à obscuridade da teoria tradicional, através da razão, um empreendimento de seu próprio posicionamento filosófico por reconhecer os problemas conceituais na história do pensamento racional. Além das contribuições do idealismo alemão e do materialismo histórico, a constatação das contradições sociais é fator importante para Horkheimer fazer uma crítica ao modelo do conhecimento dominante nas ciências modernas. Por isso situa a crítica a origem deste sentido de teoria em Descartes.

Este filósofo moderno toma a razão em seu método do conhecimento como detentora da verdade, da certeza, da especialidade, da especificidade e lhe atribui o cunho matematizável. Hoje, constata-se seu reflexo empregado comumente no cotidiano pelas ciências especializadas em todos os ramos imagináveis. A razão cartesiana é considerada como a grande herança deixada pelo mundo moderno, sendo um modelo que assegura a ciência e suas ações.

Do mesmo modo, em referência a esta razão, considera-se mentora de ideais que estão ligados diretamente a interesses privados, porém, desprovidos de qualquer compromisso com a teoria do conhecimento e a realidade, com as ciências sociais e a filosofia. O modo de se fazer ciência, a partir desta concepção está mais próximo a condicionantes ligados à economia e à classe burguesa.

A partir dessa posição, Horkheimer inicia suas investigações inicialmente circunscritas nos bastidores das ciências especializadas ligadas ao capitalismo, bem como no resultado de seus produtos e aplicações advindos do conhecimento científico em voga, portanto, sua crítica é também pautada no debate epistemológico da contemporaneidade.

Horkheimer mostra singularmente nesse contexto a sujeição de dominação que o modelo moderno de ciência realiza, causando limitações no indivíduo. Este sujeito ativo e participante da sociedade deveria conquistar sua autonomia esquecida, mas o que se vê é o seu oposto, por não executar a tarefa crítica e histórica da *práxis* transformadora da realidade, através do efetivo uso da razão no interior dos problemas sociais de todas as ordens que o cercam. Estes são alguns dos drásticos efeitos causados pelo próprio homem por meio da teoria em sentido tradicional.

Dito isto, nas linhas que seguem, abre-se uma exposição que localiza a reflexão crítica ao modelo da ciência moderna da teoria tradicional no interior do ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*.

2.1 Teoria tradicional: uma crítica ao modelo da ciência moderna

Será focada, por meio do ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*¹, a investigação em relação a dois principais métodos do conhecimento científico que estão ligados diretamente ao modelo da teoria moderna. Horkheimer se refere ao *Discurso do método* de René Descartes e aos escritos de Karl Marx sobre a crítica da economia política. A crítica horkheimeriana ao método cartesiano é em relação ao modelo de fazer ciência que tem por princípio fundamental a forma dedutiva baseada em cálculos e símbolos matemáticos. E as críticas da crítica à economia política estão voltadas ao modo como o desenvolvimento capitalista se deu, e vai além dos escritos de Marx.

¹ O ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937) representa a mudança de um modelo de investigação da “teoria crítica”, até 1940 para a fase que representa a “crítica da razão instrumental” que se segue até o ano de 1945.

Horkheimer percebe na própria ciência o não reconhecimento de seus mecanismos e postulados ligados aos graves problemas sociais que travam o desenvolvimento humano. Por isso, sua dimensão em enfatizar, na crítica à ciência moderna, dois aspectos de grande valia, um deles está voltado aos meios organizados pelo cientificismo na dualidade sujeito/objeto sobre o conhecimento da natureza externa ao objetivar o controle e a certeza.

Mas, isso não é tudo, visto que a trajetória dos processos científicos está nitidamente ancorada em transtornos sociais pelos domínios que estes saberes determinam, através de produções teóricas e da aplicabilidade prática. Num ensaio com o título *Filosofia e teoria crítica*, Horkheimer diz que,

A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objetivo os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais as ciências se baseiam, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. (HORKHEIMER, 1975, p. 163).

Rush reconhece o campo marxiano como um dos elementos fundamentais para o projeto crítico e dialético horkheimeriano. Segundo ele,

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

vez, orientar a ação política que visa à emancipação (ou, no mínimo, a diminuição da dominação e da desigualdade). (RUSH, 2008, p. 34).

Buscar a compreensão da ciência moderna através de Horkheimer é ver sua denúncia aos procedimentos da razão, que são sistematizados ao lado de métodos matematizantes e empíricos. Em outro ângulo, Horkheimer vai além da explicação marxiana ao rever as questões sobre a crítica à economia política, visto que o materialismo histórico contém dinâmica própria, traçando fases distintas na sociedade a cada época. Esta mudança se justifica, já que Horkheimer percebe que os processos e produtos do trabalho, quando operados isoladamente da teoria, não cumprem o sentido próprio e eficaz da ciência. Por isso a necessidade de apontar a razão em seu caráter de dominação, caracterizando, assim, o início de uma fase como “crítica da razão instrumental”.

Horkheimer começa sua abordagem fazendo uma análise conceitual, ou seja, uma apresentação da definição para o sentido e equivalência do que seria uma teoria em sentido geral. Assim, ao iniciar o debate crítico no ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, a teoria é colocada sob uma análise detalhada. De acordo com Horkheimer, a teoria pode ser entendida como “[...] uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais.” (HORKHEIMER, 1975, p. 125). Continua sua definição ao dizer que, Horkheimer a teoria é um “[...] saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível” (HORKHEIMER, 1975, p. 125). No entanto, a crítica de Horkheimer se torna mais incisiva aos modos de operação da razão que se apoia no método matemático dedutivo quando, para ele “As proposições mais gerais de onde partem as deduções são vistas conforme a perspectiva posição filosófica do lógico.” (HORKHEIMER, 1975, p. 126).

Este procedimento mostra como ocorre o processo de dominação racional do homem à natureza externa, posto que o homem também tem uma natureza interna, pelo sistema de uma racionalidade matematizável, ou seja, nos critérios pelos quais a dedução se estende na teoria tradicional, a partir de proposições gerais aplicadas às ciências modernas de modo generalizado. Esta limitação leva a um estreitamento da racionalidade, a um finalismo puramente lógico formal.

A teoria apoiada no *logos*, subsidiada pela herança do método cartesiano é igualmente fornecedora de elementos conceituais de base

matemática, vinculada à ideia de “desenvolvimento” e “progresso” científico através das ciências especializadas. O método dedutivo usualmente utilizado na matemática configura assim o sentido de teoria tradicional ora alocada à teoria do conhecimento. Como dito antes, a estratégia da razão é iniciada com o paradigma cartesiano. Horkheimer cita em seu ensaio uma máxima de Descartes presente na obra “Discurso do método”. Essa máxima afirma que, para conhecer, é necessário

[...] conduzir a ordem de acordo com os meus pensamentos, portanto, começando com os objetos de conhecimento mais fácil e simples, para então subir, por assim dizer, gradualmente, até chegar a conhecer os mais complexos, pressupondo nesses objetos uma ordem que não sucede de um modo natural (DESCARTES, apud, HORKHEIMER, 1975, p. 126).

Assim, as deduções matemáticas que orientam as proposições gerais na teoria servem de exemplo para mostrar que, conforme acontece nesta ciência universal, há uma relação de aplicabilidade, a partir das deduções lógicas nas demais áreas do saber científico. Para Horkheimer, o sujeito deve evitar perturbações no ato do conhecimento; para tanto, é necessário ser destituído das paixões, do estado psicológico, da memória, da história e livre, principalmente, dos dados dos sentidos, pois estes elementos constituem as fontes de erro para o conhecimento puro e verificável. A visão cartesiana de fazer teoria insere nos tempos modernos o sujeito epistemológico como projeto de dominação ao relacionar sujeito e objeto, homem e natureza, sendo que esta última deve ser transformada em pura abstração matematizável, quantificável e classificatória para que possa ser dominada.

Horkheimer chama este procedimento de “conexão de deduções intelectuais”, sem embargo, não só com Descartes sucede essa ocorrência. As proposições gerais de caráter dedutivo são, dirá Horkheimer, para John Stuart Mill “juízos empíricos”, ou mesmo para a lógica avançada de Husserl um “sistema fechado de proposições”. Tendo em vista esta “formalização da razão” que tende, também, a se efetivar em um sistema de sinais estritamente simbólicos e matemáticos, que o engajamento crítico reconhece a condução da razão na teoria tradicional como instrumento de dominação ou como ele a chama, uma “razão instrumental”. De acordo com Horkheimer, “São os métodos de formulação exata, especialmente métodos puramente matemáticos, cujo

sentido está em estreita conexão com o conceito de teoria esboçado acima, que são muito apreciados por estes cientistas” (HORKHEIMER, 1975, p. 127). No entanto, para Horkheimer, o paradigma da teoria tradicional é estranho àquilo que ele entende por razão crítica da sociedade cuja base é a lógica dialética.

Outra questão de relevância, acerca do entendimento do modelo moderno de teoria é sobre as assim chamadas “ciência do espírito”, em relação ao método das ciências da natureza. Esta evidência é posicionada por Horkheimer ao dizer que

Nas últimas épocas da sociedade atual as assim chamadas ciências do espírito tem tido apenas um valor de mercado oscilante; elas se veem na contingência de fazer de qualquer maneira o mesmo que as ciências naturais, mais venturosas, cuja possibilidade de aplicação está fora de dúvidas. (HORKHEIMER, 1975, p. 127).

É nesse sentido que se pode atribuir uma investigação necessariamente crítica do conhecimento científico, mas também infligir uma consideração à tônica política, na acepção ampla do termo, às possibilidades de uma *práxis* histórica pela lógica da razão dialética.

Horkheimer direciona sua crítica à ciência moderna no ensaio - *Teoria tradicional e teoria crítica* - a dois métodos gnosiológicos da teoria no sentido tradicional, isto é, ao racionalismo universalista e ao empirismo lógico que deveriam ser aplicados, simultaneamente, num entendimento sincrônico às relações sociais reais existentes e não separadamente como se pôde constatar. Desta forma, a descrição sensata da totalidade entre a tríade teoria, natureza e sociedade caracteriza os modos efetivos da crítica no seu arcabouço racional e direciona outros fins, alicerçado no método da razão dialética. Ao contrário da teoria tradicional, a teoria crítica conforme Horkheimer,

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

todas as suas possibilidades. (HORKHEIMER, 1975, p. 164).

A crítica ao modelo da ciência moderna é atrelada à economia política e ao capitalismo, portanto, ao mercado e a indústria. Deve observar, previamente, os modos de funcionamento do sistema racional motivado em tais incoerências. A crítica estabelece prognósticos à medida que encontra barreiras que bloqueia sua realização. Segundo Nobre “[...] isso não quer dizer que seja menos importante a análise das estruturas sociais reais em que estão inscritos tanto os potenciais de emancipação quanto os obstáculos concretos à sua efetivação” (NOBRE, 2011, p. 31). Ao mesmo tempo, não se deve aliar a crítica horkheimeriana a um modelo de teoria às conquistas alcançadas de tais ciências, tampouco que ela seja uma atitude exclusiva do pensamento filosófico e de disciplinas do campo moral como a ética, pois este projeto seria facilmente considerado como uma parcialidade contestável, além de ser alvo de possíveis comparações às atividades, outrora, fracassadas pela filosofia metafísica que antecedeu aos avanços das ciências e das tecnologias.

Ir além desta falsa compreensão é, indubitavelmente, dar abertura à necessidade histórica de emancipação até então não realizada. Contudo, para a questão mais específica sobre a emancipação, numa perspectiva racionalmente crítica, será dada atenção maior no final deste trabalho, ou seja, no Capítulo 3, Seção 3.2.

As ciências da natureza, importantes para o desenvolvimento civilizatório humano, limitam suas investigações a partir de dados isolados na constatação dos fatos. No entanto, este processo de formalização da razão é ao mesmo tempo inserido, tanto na teoria das ciências naturais pelos conteúdos apreendidos na matéria, quanto na teoria das ciências humanas, reduzindo a relação sujeito/objeto ao método da calculabilidade. Horkheimer afirma no início do ensaio em questão que,

Na medida em que manifesta uma tendência nesse conceito (*Begriff*) tradicional de teoria, ela visa a um sistema de sinais puramente matemáticos. Cada vez menor é o número de nomes que aparece como elementos da teoria e parte das conclusões e proposições, sendo substituídos por símbolos matemáticos na designação de objetos observados. Também às próprias operações lógicas já estão racionalizadas a tal ponto que,

pelo menos em grande parte da ciência natural, a formação de teoria tornou-se construção matemática. As ciências do homem e da sociedade tem procurado seguir o modelo (*Vorbild*) das bem sucedidas ciências naturais. (HORKHEIMER, 1975, p. 126).

Isso leva a outra questão na constatação do modelo de conhecimento no sentido tradicional, sobre o posicionamento da teoria da ciência moderna na produção do conhecimento e a neutralidade dos valores. Ora, o viés que relaciona a neutralidade científica como uma determinação é ideológica e ilusória. Para Horkheimer, toda teoria da sociedade tem interesses políticos e deve posicionar-se sobre o pensar e agir no processo histórico das sociedades. Ao mencionar o conceito sociológico de [*intelligentsia*], referente a “sociologia do saber” de Karl Mannheim, Horkheimer afirma que “Segundo ela, só existe uma verdade e os predicados positivos de lealdade e coerência interna, racionalidade, anseio de paz, liberdade e felicidade não podem ser atribuídos no mesmo sentido a qualquer outra teoria e *práxis*”. (HORKHEIMER, 1975, p. 48). A teoria crítica está em contradição com este conceito sociológico de [*intelligentsia*]. A tarefa do teórico crítico consiste em ultrapassar a barreira entre a compreensão teórica do trabalho intelectual produzido e as formas de exploração da qual sofre a humanidade.

Ao descortinar tal prática nas ciências, vê-se que estes ideais estão em comunhão com a ordem política, sobretudo econômica, atrelada desde o seu nascituro aos objetivos ideológicos da classe burguesa em vigência. A teoria no sentido tradicional realiza-se a partir da ciência moderna na determinação da produção do conhecimento aos domínios da classificação, da calculabilidade e dos experimentos. Isto evidencia as objeções elencadas às teorias relacionadas às ciências da sociedade como a sociologia, a psicologia e a história por exemplo. Em outras palavras, Horkheimer mostra que esta frágil relação dos domínios científicos isolados tem sérias implicações negativas.

A teoria crítica, ao contrário da teoria tradicional, mostra como os processos sociais deveriam se opor a estes prognósticos acerca do isolamento na determinação dos fins tornando a razão de caráter instrumental. Nesse sentido, há uma exterioridade desconexa do modelo da ciência moderna à realidade existente ao ignorar no indivíduo e nas sociedades o processo histórico. Para Horkheimer, a crítica permeia uma situação de impasse entre o programa ideológico vigente e a manutenção

da ignorância, por isso a concepção da crítica a partir dos escritos de Marx; a prática teórica do modelo da ciência moderna está ligado aos interesses da classe burguesa. Conforme Horkheimer,

Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento das ciências. Por outro lado, os fatos tornam-se fecundos para o saber por meio deste funcionamento, o que tem utilização dentro das relações dadas. Por outro lado, o saber vigente é aplicado aos fatos. Não há dúvidas de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade. (HORKHEIMER, 1975, p. 126).

A teoria em sentido tradicional determina fins que não correspondem aos interesses sociais. Ao contrário a razão no sentido crítico não aceita o paradigma científico moderno e os modos operacionais de dominação pelo conhecimento na ciência moderna ao desprezar os acontecimentos marcados historicamente, inclusive a abjuração de considerações axiológicas.

Existe uma tendência da teoria no sentido tradicional em operar a ciência ao utilizar a razão apenas em seu viés dedutivo e matematizado por normas organizadas pela indução e as experiências na produção do conhecimento. Com isso, ocorre o determinismo desnecessário no processo de independência teórica que representa uma falsa apreensão do real diagnosticado pelas ciências da sociedade. Horkheimer passa a observar este procedimento como um ciclo que se fecha sem criticidade na constituição do processo histórico dos indivíduos quando não realizados ativamente. Segundo Horkheimer,

A afirmação de uma determinada causa histórica implica sempre que, no caso de sua não realização, devido às regras de experiências conhecidas, e sob as circunstâncias vigentes, ocorreria um outro determinado efeito. As regras da experiência, neste caso, não são outra coisa que formulações do nosso saber a respeito dos nexos econômicos, sociais e psicológicos. (HORKHEIMER, 1975, p. 129).

A teoria da ciência moderna abarca uma relação conflituosa com seus procedimentos em virtude dos fatos sociais concretos, ou seja, não

há como considerar uma razão sem referência entre conhecimento e realidade, nexos indissociáveis.

Esta prerrogativa se confunde com uma suposta atividade progressista da razão na teoria tradicional ao expor o anseio de uma sociedade em estado de esclarecimento. Em relação ao indivíduo e a realidade Petry afirma que “Desse modo, ao perceber a realidade, o indivíduo já está pré-formado social e historicamente. Para ele, o sujeito ativo é a sociedade, pois sua relação com ela constitui-se na forma de uma dependência.” (PETRY, 2011, p. 55).

Nota-se que Horkheimer requer a necessidade de um sujeito que viva e interfira nos acontecimentos históricos, onde possa efetivamente desenhar e construir um movimento que se estabeleça concomitantemente em um tempo e espaço determinados, da mesma forma, coparticipante do processo de transformação da realidade que se insere, tanto no âmbito teórico da ciência, quanto em pressupostos socialmente condicionados de sua atualidade. De acordo com Petry,

[...] os sistemas filosóficos se posicionam diante da *práxis* e mantêm uma relação determinada com o grupo social a que se identificam. A ciência, segundo Horkheimer, nasceu na sociedade burguesa; cumpre uma função social e atende uma demanda, incorporando em sua atividade valores sociais, ainda que se realize sob uma aparência de autonomia. Contudo, é possível que a teoria coloque em questão essa vinculação a partir de uma perspectiva crítica. (PETRY, 2011, p. 59).

A crítica, nesse sentido, contrapõe-se à vertente do cientista que ignora esta realidade desde o processo de produção, voltando-se a um determinismo ideológico, independente e exteriorizado pela conformidade do *status quo*. Para Horkheimer,

À medida que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose (*Erkenntnis*) ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada (*Verdinglichte*) e, por isso, ideológica. Tanto a fecundidade de nexos efetivos recém-descobertos para a modificação da forma do conhecimento existente, como a aplicação deste conhecimento aos fatos são determinações que não tem origem em elementos

puramente lógicos, mas só podem ser compreendidos em conexão com os processos sociais reais. (HORKHEIMER, 1975, p. 129).

Por conseguinte, esta perspectiva não materialista condena a razão da ciência moderna a um desempenho ordenador e determinista, sobretudo porque o caráter filosófico da crítica não trata de uma transformação nas relações sociais, iniciada por um ser espiritualmente concebido, mas asseverativo à pessoa humana propriamente dita.

Para que seja apreendido o conhecimento crítico da razão, ponderado pelo materialismo histórico de que faz referência, é preciso entender que, conforme Horkheimer,

a superação deste seu aspecto apático, inconsciente e irracional fica, por princípio, a cargo do interior da pessoa, isto é, da convicção moral. Para a concepção materialista, ao contrário, esta atividade fundamental consiste no trabalho social, cujo caráter de classe imprime sua forma em todos os modos do reagir humano, inclusive na teoria. (HORKHEIMER, 1975, p. 164).

No amparo desse argumento como se pode observar, a questão da razão sobre a dominação pelo ideal de “ciência burguesa” percorre um âmbito que enfatiza suas realizações; vale dizer, tanto no positivismo quanto no pragmatismo, uma associação de seus produtos independentes das demais ramificações do trabalho dentro do aparelho social. Para Horkheimer “Eles assinalam como tarefa da ciência a previsão e a utilidade dos resultados” (HORKHEIMER, 1975, p. 130). Isto quer dizer que o cientista, o especialista de determinada área do saber requer para si uma independência neste processo por pensar que seu posicionamento não deve influenciar os resultados que sua atividade prática lhe proporciona.

De fato, este aspecto ilusório do cientista faz com que ele pense que não deva haver validade diretamente em suas pesquisas, na medida em que isso ocorre em laboratórios fechados, estantes no processo de investigação dos componentes materiais, ou seja, da natureza externa como objeto de conhecimento. No entanto, Horkheimer afirma que “O cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas relações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso” (HORKHEIMER, 1975, p. 130). Esse

“dualismo entre pensar e ser” na atividade laboral do cientista deve ser visto como um sistema racionalmente concebido, que proporciona o isolamento da produção do conhecimento nos processos sociais que lhe pertencem. De acordo com Horkheimer,

Dentro da divisão social do trabalho, o cientista tem que conceber e classificar os fatos em ordens conceituais e dispô-los de tal forma que ele mesmo e todos os que devem utilizá-los possam dominar os fatos o mais amplamente possível. Dentro da experiência o experimento tem o sentido de constatar os fatos de tal modo que seja particularmente adequado à respectiva situação da teoria. O material em fatos, a matéria, é fornecida de fora. A ciência proporciona uma formulação clara, bem visível, de modo que se possam manusear os conhecimentos como se queira. Não importa se se trata de exposição da matéria, como na história e partes descritivas de outras ciências particulares, ou de sinopses de grandes quantidades de dados e obtenção de regras gerais, como na física; para o cientista a tarefa de registro, modificações da forma e racionalização total do saber a respeito dos fatos é sua espontaneidade, é a sua atividade teórica. O dualismo entre pensar e ser, entendimento e percepção, lhe é natural. (HORKHEIMER, 1975, p. 131).

Na perspectiva dessas diretrizes é que o trabalho crítico da razão assinala na teoria da ciência moderna sua manifestação de repulsa. Exibe de maneira categórica que as atividades das ciências especializadas não estão efetivamente atreladas às outras dimensões do trabalho nas diversas profissões dentro das sociedades e, mormente, no processo histórico.

Conforme Horkheimer, “Nesta representação surge, portanto, não a função real da ciência nem o que a teoria significa para a existência humana, mas apenas o que significa na esfera isolada em que é feita sob as condições históricas” (HORKHEIMER, 1975, p. 131). Logo, a razão crítica indica a necessidade de execução de seu trabalho, pois não deve existir uma autonomia, de ambas as partes, no quadro entre teoria e sociedade. Como diz Horkheimer “Na medida em que o fato surge como algo exterior que se acrescenta à teoria é, portanto,

necessário que contenha em si razão (*Vernunft*), mesmo que num sentido limitado” (HORKHEIMER, 1975, p. 133).

Ao sustentar estes argumentos é possível identificar, na leitura de Horkheimer, que a sociedade se aventura numa rota adversa ao seu desenvolvimento por um modelo teórico de ciência que se contradiz a todo instante. Consequentemente, este desfecho é causador de uma crise, não apenas na ciência, mas igualmente identificado a uma crise geral, decorrente dos resultados do funcionamento das atividades científicas, desatenciosos à supremacia do processo histórico em movimento. Assim, Horkheimer afirma que,

Por mais que se fale com razão de uma crise da ciência, ela não pode separar-se da crise geral. O processo histórico trouxe consigo um aprisionamento da ciência como força produtiva, que atua em suas partes, conforme seu conteúdo e forma, sua matéria e método. Além disso, a ciência como meio de produção não está sendo devidamente aplicada. A compreensão da crise da ciência depende da teoria correta sobre a situação social atual; pois a ciência como função social reflete no presente as contradições da sociedade. (HORKHEIMER, 2008, p. 12).

Outra indagação pertinente que a razão crítica levanta ao modelo da ciência moderna é quando Horkheimer afirma que “O último problema com que a própria física se ocupa continuamente não está menos ligado com o problema aqui levantado do que com a percepção em geral, inclusive a percepção cotidiana” (HORKHEIMER, 1975, p. 134). Horkheimer está evidenciando um problema, a partir do duplo caráter dos conceitos kantianos, elaborados na *Crítica da razão pura* sobre a doutrina da sensibilidade.

O conflito conceitual que Horkheimer questiona em Kant está imbricado com a percepção da realidade tanto do indivíduo em geral quanto na esfera científica, isto é, a percepção humana é apreendida de um lado, por meio do indivíduo [fato pela *práxis* social] nas condições de sua existência e, por outro, no interposto pelo cientista [instrumento mediador sobre o objeto], pelo método e objetividade.

Assim como a percepção sensorial designa o material ou objeto, na mesma medida se remete acerca das relações sociais existentes, não havendo, portanto, uma suposta neutralidade em ambas as partes. Horkheimer afirma que

A maneira pela qual as partes são separadas ou reunidas na observação registradora, o modo pelo qual algumas passam despercebidas e outras são destacadas, é igualmente resultado do moderno modo de produção, assim como a percepção de um homem de uma tribo qualquer de caçadores ou pescadores primitivos é o resultado das suas condições de existência, e, portanto, indubitavelmente também do objeto. Em relação a isso poder-se-ia inverter a frase: as ferramentas são prolongamentos dos órgãos humanos, na frase: os órgãos são também prolongamentos das ferramentas. (HORKHEIMER, 1975, p. 134).

Sendo assim, é justificável articular o elemento crítico sobre uma melhor apreensão da realidade, tendo em vista a relação prática do indivíduo no contexto social, bem como o fato observado que admite as ponderações do trabalho humano na sociedade. Conforme Horkheimer,

[...] o indivíduo registra a realidade efetiva sensível como mera sequência de fatos nas ordens conceituais. Sem dúvida, estas também se desenvolveram em conexão recíproca com o processo vital da sociedade. Quando ocorre por isso a classificação nos sistemas do entendimento, o julgamento dos objetos, o que se dá em geral com grande evidência e em apreciável concordância entre os membros da sociedade dada, essa harmonia entre a percepção e o pensamento tradicional, como também entre as mônadas, isto é, entre os sujeitos cognoscentes individuais, não é um fato metafísico acidental. (HORKHEIMER, 1975, p. 134).

Foi precisamente sobre o aspecto indiferente da relação que o indivíduo historicamente determinado tem como produto do trabalho, que Horkheimer atribuiu sua crítica à tese kantiana, fazendo um questionamento importante. Assim, Horkheimer afirma que para Kant “[...] a doutrina da sensibilidade meramente passiva e do entendimento ativo amadurece a seguinte questão: donde o entendimento retira a previsão segura de, segundo as suas regras, se ocupar para todo o

sempre o múltiplo que é dado na sensibilidade?” (HORKHEIMER, 1975, p. 134). Portanto, a crítica horkheimeriana é de que Kant não considera a sensibilidade passiva na apreensão dos objetos pelo sujeito. Na estética transcendental, a doutrina da sensibilidade é passiva, até a ciência da natureza precisaria, para progredir, de que o sujeito colocasse as observações do objeto emolduradas em plano prévio. Horkheimer afirma que,

Esse pensamento que considera como espiritual a atividade materialmente dada, situando-a na consciência supraempírica em si, no eu absoluto, no Espírito, é geral no idealismo alemão. A superação desse seu aspecto apático, inconsciente e irracional fica, por princípio, a cargo do interior da pessoa, isto é, da convicção moral. Para a concepção materialista, ao contrário, esta atividade fundamental consiste no trabalho social, cujo caráter de classe imprime sua forma em todos os modos do reagir humano, inclusive na teoria. (HORKHEIMER, 1975, p. 164).

Depois de constatar esta irracionalidade no processo do conhecimento, Horkheimer critica a teoria de Kant, em relação ao “Eu da subjetividade transcendental” por não conceber a atividade histórica do homem no seu processo de trabalho, no cotidiano pomenorizado no materialismo histórico de Marx. Considera uma dupla característica presente nos conceitos kantianos. Horkheimer diz que “O duplo caráter destes conceitos kantianos, que mostram por um lado a máxima unidade e orientação e, por outro, algo de obscuro, de inconsciente, de intransparente, define exatamente a forma contraditória da atividade humana nos últimos tempos” (HORKHEIMER, 1975, p. 135). De acordo com Petry,

Essa crítica será retomada nos mesmos termos por Horkheimer e Adorno na *Dialética do esclarecimento*. Os autores criticam o “duplo caráter” dos conceitos kantianos na medida em que a razão do sujeito transcendental é capaz de postular uma ideia reguladora para a liberdade dos homens e, por outro lado, ela é vista como um órgão de organização da realidade que serve à autoconservação do indivíduo. Em Teoria tradicional e teoria crítica, a ênfase de Horkheimer

está voltada para o modo como o conhecimento é possível no sistema de Kant, pois o sujeito transcendental opera uma síntese entre as categorias existentes a priori e o material da experiência. Essa síntese, no entanto, é obscura para o sujeito empírico. (PETRY, 2011, p. 58).

A análise crítica sobre a razão, o conhecimento e a realidade permanece reconhecendo as contradições, visto que os problemas e desastres continuam na sociedade. Segundo Horkheimer, Hegel não utiliza o conceito de “sujeito transcendental” de Kant, mas no lugar vê a possibilidade do que ele chama de “espírito absoluto”. Contudo, não há uma solução entre o problema da duplicidade kantiana sobre o entendimento e os dados múltiplos da sensibilidade, havendo, assim, outra leitura equivocada da realidade pelo idealismo alemão. Conforme Horkheimer,

A problemática não solucionada da relação entre atividade e passividade, entre o *a priori* e o dado sensível, entre a filosofia e a psicologia, não é por isso uma insuficiência subjetiva mas, ao contrário, uma insuficiência necessariamente condicionada. Hegel desvelou e desenvolveu essas contradições, mas por fim as concilia numa esfera espiritual mais elevada. Ao colocar o espírito absoluto como eminentemente real, Hegel se livrou do embaraço, do sujeito universal, que Kant havia afirmado, mas não conseguiu caracterizá-lo corretamente. Segundo ele o real já se desenvolveu adequadamente e é idêntico àquilo que ocorre. A razão não precisa mais ser meramente crítica consigo mesma, ela se tornou afirmativa com Hegel, antes mesmo de ser possível afirmar a realidade como racional. (HORKHEIMER, 1975, p. 136).

Horkheimer delineará a partir destes pressupostos conceituais a diferença entre o teórico crítico e o teórico tradicional, essa abordagem é o tema a seguir.

2.2 Teoria crítica: diferenças da teoria crítica em relação à teoria tradicional

Como visto na Seção anterior, a solução Hegeliana se molda sob a afirmação de absolutização e, nesse sentido, deixa a razão sem obrigação de realizar a tarefa crítica, caracterizando um avanço que parece estar mais próximo da filosofia de quem elabora do que de uma urgência histórica e social a ser cumprida. Antes, havia a indispensabilidade de afirmação da razão sobre a realidade efetivamente existente, tendo em vista as contradições sociais ainda presentes na vida dos homens. Os indivíduos, por seu turno, permanecem igualmente incapazes de cumprir a transformação de sua existência, por meio de um procedimento ativo em vista de problemas de cunho, tanto prático quanto teórico. Estes aspectos não estão desvinculados daquilo que se pode denominar de “*práxis social geral*”, originada das relações sociais dos indivíduos e das produções materiais fixadas sob a indiferença dos fatos presos à pura descrição de conceitos. Sobre essa *práxis social*, em sentido amplo, Horkheimer afirma que,

A classificação dos fatos em sistemas conceituais já prontos e a revisão destes através de simplificação ou eliminação de contradições é, como foi exposto acima, uma parte da *práxis social geral*. Sendo uma sociedade dividida em classes e grupos, compreende-se que as construções teóricas mantêm relações diferentes com esta *práxis geral*, conforme a sua filiação a um desses grupos ou classes. Enquanto a classe burguesa ainda se encontra em uma formação sob uma ordem social feudal, a teoria puramente científica que surgia com ela tinha em relação à sua época uma tendência fortemente agressiva contra a forma antiga da *práxis*. (HORKHEIMER, 1975, p. 136).

Daí dizer que o pensamento teórico tradicional não tem relação com a *práxis social histórica*, exceto quando esta *práxis* é determinada e caracterizada pela dominação, pela apresentação de uma exterioridade em relação aos fatos, além de conservar interesses que são oriundos de classes ou grupos determinados, eximindo-se da capacidade de pensar outros aspectos, outras possibilidades que não seja o desenvolvimento científico especializado ao objetivar, em primeira instância, os fins

últimos da economia em vigência. Isto acontece, diria Horkheimer, pelo fato de a teoria em sentido tradicional estar diretamente ligada à classe burguesa, até por que ela nasceu de seu interior, daí os mesmos interesses.

Porém, os aspectos que unem a ciência moderna especializada à burguesia devem ser questionados com veemência pela razão crítica, já que a tarefa desta se diferencia da dimensão exteriorizada da teoria tradicional, sobretudo por aquela conceber a sociedade como objeto e não apenas a indivíduos ou grupos isolados.

Horkheimer se refere a uma atitude humana que supera a perspectiva da teoria tradicional. O modo de agir em detrimento destes acontecimentos, para Horkheimer, deve orientar um comportamento que,

[...] não tem apenas a intenção de remediar quaisquer inconvenientes; ao contrário, estes lhe parecem ligados necessariamente a toda organização estrutural da sociedade. Mesmo que este comportamento provenha de estrutura social, não é nem a sua intenção consciente nem a sua importância objetiva que faz com que alguma coisa funcione melhor nessa estrutura. As categorias: melhor, útil, conveniente, produtivo, valioso, tais como são aceitas nesta ordem [social], são para ele suspeitas e não são de forma alguma premissas extracientíficas que dispensem a sua atenção crítica. (HORKHEIMER, 1975, p. 138).

Tendo em vista esses argumentos, considera-se a existência de uma conduta presente nos homens, isto é, de um “comportamento crítico”² que imana dos próprios indivíduos, não isolados, junto à sociedade. Nestes termos, a teoria crítica é impulsionada a se diferenciar da teoria tradicional; esta é caracterizada pela ciência moderna entre os interesses isolados de grupos e classes enquanto que a crítica visa o

² No texto está escrito “comportamento humano”, mas em nota de rodapé Horkheimer explica que “Este comportamento será denominado a seguir de comportamento “crítico”. Mas é “crítico” não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade”. (HORKHEIMER, 1980, p. 130).

interesse geral da sociedade na determinação de seus fins como liberdade e justiça. A particularidade que qualifica a crítica, no entanto, é indispensável graças à esfera do materialismo-histórico, ao mesmo tempo em que é uma atribuição do método dialético, o qual não ignora as mudanças da atualidade e seus entraves. Este enfoque é próprio da competência corrente no interior da crítica que tem a sociedade, sendo produto do trabalho humano como objeto. De acordo com Horkheimer,

Ao contrário, o pensamento crítico não confia de forma alguma nesta diretriz, tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada do trabalho e pelas de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais. (HORKHEIMER, 1975, p. 138).

Horkheimer se refere, tanto ao sujeito do comportamento crítico quanto à sua atitude. Sua exigência é a de perceber os conflitos do todo social. Os sujeitos críticos se reconhecem no todo da sociedade, percebem as contradições existentes ao se identificarem com a economia, a cultura, o trabalho como uma atividade propriamente humana.

Este sujeito não é compreendido, ele sabe perfeitamente qual é a causa de seu infortúnio, tem consciência de que a sociedade está ancorada em mecanismos que estão longe de suas expectativas, não satisfaz a sua vontade, suas necessidades. O âmbito social no qual está inserido está mais próximo dos processos de produção capitalista, por exemplo, as categorias dominantes da economia como trabalho, valor, troca, produção, etc. do que de suas próprias condições de vida. Horkheimer compara a atividade da razão aos modos da tese Kantiana como obscura, diante das possibilidades de contraposição às difíceis situações que o sujeito crítico identifica conscientemente no organismo social. Assim, a crítica horkheimeriana mostra, em consonância a estes entraves, que há desacordos conceituais que impossibilitam o indivíduo de pensar essa “irracionalidade” social sob a perspectiva da teoria

crítica. Os fatos deveriam ser efetivados, portanto, na consideração do caráter dialético crítico, haja vista que o sujeito desse comportamento está orientado até mesmo teoricamente, para a transformação dessa realidade caótica, visando, sobretudo, à emancipação. Conforme Horkheimer,

O caráter dialético desta autoconcepção do homem contemporâneo condiciona em última instância também a obscuridade da crítica kantiana da razão. A razão não pode tornar-se, ela mesma, transparente enquanto os homens agem como membros de um organismo irracional. Como uma unidade naturalmente crescente e decadente, o organismo não é para a sociedade uma espécie de modelo, mas sim uma forma apática do ser, da qual tem que se emancipar. Um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a transformação do todo, pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem dessa realidade existente. (HORKHEIMER, 1975, p. 139).

De acordo com Horkheimer, tanto a gênese dos fatos quanto sua apreensão, através da aplicação de sistemas de conceitos são considerações da teoria no sentido tradicional que exterioriza seu papel na *práxis* social³ dominante. Assim, constitui-se uma forma de alienação e até de ideologia, admitir a terminologia filosófica que separa, por exemplo, “valor de ciência”, “saber de agir” “teoria de prática”, etc. Horkheimer afirma que é possível a realização de uma pesquisa que contenha no interior de seu objeto problemas desta instância, de forma não isolada, isto é, os fatos concretos e suas contradições, como resultado da manipulação humana dentro da sociedade. As contradições devem ser entendidas como uma tarefa do método dialético; é assim que o sujeito crítico as compreende.

Diferentemente, o teórico tradicional vê as oposições como simples fatos isolados, como parte de fora da sociedade, isto é, exteriormente a ela, sem que haja nenhum obstáculo ou problemas; aqui,

³ A prática social que Horkheimer se refere é uma “*práxis* social geral”, portanto, deve-se entender que está incutida uma “*práxis* social” tanto dos indivíduos em sociedade quanto da “*práxis* social” dominante.

a tese horkheimeriana visa à eliminação das dicotomias. Para Horkheimer,

A investigação de condicionamentos de fatos sociais assim como de teoria podem muito bem constituir um problema da pesquisa, inclusive um campo próprio do trabalho teórico, mas não se vê porque esse tipo de estudo deveria ser fundamentalmente diferente dos outros esforços teóricos. (HORKHEIMER, 1975, p. 139).

Porém, de acordo com Horkheimer, estes modos de investigação não são realizados como em outras modalidades teóricas, por exemplo, das ciências naturais. O método teórico a seu ver opera e determina os conceitos contraditórios interiormente aos fatos percebidos, existentes na sociedade e não exteriormente. Esses fatos são produtos que devem ser compreendidos pelo sujeito crítico como domínio dos homens em sua *práxis* social do sistema capitalista.

De acordo com Horkheimer,

A estrutura do comportamento crítico, cujas intenções ultrapassam as da *práxis* social dominante, não está certamente mais próxima destas disciplinas sociais do que das ciências naturais. Sua oposição ao conceito tradicional de teoria não surge nem na diversidade dos objetos nem na diversidade dos sujeitos. Para os representantes deste comportamento, os fatos, tais como surgem na sociedade, frutos do trabalho, não são exteriores no mesmo sentido em que o são para o pesquisador ou profissional de outros ramos, que se imagina a si mesmo como pequeno cientista. (HORKHEIMER, 1975, p. 139).

O teórico tradicional se comporta da seguinte maneira: à medida que percebe os fatos no âmbito do produto social de seu trabalho, ora se vê como: cientista, especialista, investigador, observador, intelectual, profissional, pesquisador, prático, técnico. Mas, ao deixar as tarefas especializadas do trabalho em seu emprego [momento da separação], vê-se como: cidadão, indivíduo, político, associado, habitante, eleitor, membro social, isto é, uma pessoa que reclama de seus direitos civis nas sociedades. Entretanto, não consegue enxergar as duas coisas em apenas

uma, fazendo de sua atitude uma inútil diferença nas extremidades que o divide e o exterioriza. Diferentemente do teórico tradicional, o pensamento crítico para Horkheimer,

[...] é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito do homem que contraria a si enquanto não ocorrer essa identidade. Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a *práxis* social dada, que dá forma ao modo (*Dasein*), é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade. Sempre permanecerá algo exterior à atividade intelectual e material, a saber, a natureza como uma sinopse de fatos ainda não dominados, com os quais a sociedade se ocupa. (HORKHEIMER, 1975, p. 140).

A exterioridade da qual Horkheimer se refere não está para além da perspectiva histórica, eterna, mas se concorda com este posicionamento é o mesmo que identificá-lo a uma atitude de insuficiência, de barbaridade e até insanidade.

A pretensa aceitação de perceber os fatos em sua exterioridade pode ser facilmente associada ao pensamento burguês, essencialmente abstrato e que acolhe dentro de si a individualidade retraída, egoísta e considera ser autônoma dos acontecimentos. Se há um “nós” é apenas um modo artificial ou pomposo, mas que se perde em meras ilusões. De acordo com Horkheimer “O *nós* retórico é empregado a sério. O falar se julga o instrumento de todos. Na sociedade dilacerada do presente, este pensamento é, sobretudo em questões sociais, harmonicista e ilusionista” (HORKHEIMER, 1975, p. 140). Diferentemente, o pensamento crítico para Horkheimer,

[...] não tem a função de um indivíduo isolado nem a de uma generalidade de indivíduos. Ao contrário, ele considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe

determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza. Este sujeito não é pois um ponto, como o eu da filosofia burguesa, sua exposição (*Darstellung*) consiste na construção do presente histórico. Tampouco o sujeito pensante é o ponto onde coincidem sujeito e objeto, e donde se pudesse extrair por isso um saber absoluto. (HORKHEIMER, 1975, p. 140).

Auxiliado por esse raciocínio, Horkheimer observa o revés desse plano, atribuindo a um modo de absolutismo ou de uma eternidade ancorada em um idealismo desde Descartes e até uma ideologia. A Liberdade para o indivíduo burguês é sinônimo de autonomia impregnada de supremacia, aprimorada de tal maneira que poderia ser comparada a uma liberdade sem defeito ou magistral. Para tal concepção de liberdade há uma limitação em sua incapacidade de viver racionalmente, que separa sujeito de um lado e objeto de outro; antes devem ser entendidos no processo dialético. Diferente é o pensamento crítico, que congrega a relação sujeito, teoria e objeto [sociedade], ao se utilizar da análise da lógica dialética e do materialismo-histórico como um objetivo a ser alcançado. A “clareza” para a crítica, conforme Horkheimer,

Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento. A suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética. (HORKHEIMER, 1975, p. 141).

Os indivíduos devem reconhecer seus fins aos da sociedade como um todo. As massas devem colocar seus objetivos como meta na sociedade. Assim é a conexão do pensamento e a experiência ao iniciar o processo do conhecimento [*gnose*]: a partir de experiências individuais não isoladas de suas percepções sobre os fatos concretos, entrelaçados à teoria e à sociedade na dinâmica do percurso histórico.

Nesse sentido, é justificável saber que as ciências especializadas podem não ter nenhum interesse em ver a realidade concreta mesma, no

entanto, o caráter filosófico da teoria crítica deve permanecer. Aqui, novamente Horkheimer retoma a noção do problema do conhecimento [*gnose*] com a realidade, diferenciando a teoria crítica e seu alicerce na análise do comportamento crítico face à teoria tradicional. Não é possível ignorar a atividade do trabalho ou vê-las como exteriores, dada as contradições encontradas. Conforme Horkheimer,

A tarefa de estabelecer a relação do conhecimento com a realidade, ou com qualquer de seus fins, é deixada a outros, ou é postergada, ou mesmo abandonada ao acaso. Na medida em que existe o interesse e o reconhecimento social por elas próprias, as ciências não se preocupam com isso, ou deixam esta preocupação para outras disciplinas, por exemplo, para a sociologia ou a filosofia especializada, as quais, por sua vez, fazem o mesmo. (HORKHEIMER, 1975, p. 165).

Outra questão levantada por Horkheimer sobre a diferença da teoria tradicional e da teoria crítica é o entendimento do funcionamento da experiência empregada em cada uma dessas teorias. As análises de Horkheimer estão focadas na direção a partir do materialismo-histórico de Marx e Engels, melhor, ele vai mais longe que estes filósofos. Sua avaliação inicial faz menção à atividade humana como meta de uma organização racional com interesse de todos e não somente de indivíduos ou classes isoladas, como pensavam os autores do materialismo-histórico.

Porém, tais realizações só podem ser manifestas tendo em vista atenta observação entre dois pontos de vista do trabalho na sociedade moderna. Por um lado, pela eficiência avançada da instrumentalização, em que os trabalhadores exploram a natureza em nome das indústrias apoiadas no conhecimento científico e tecnológico. Por outro, a partir de tendências históricas que sejam criadas, direcionadas e produzidas fora de organizações debilitadas e “obsoletas”, que não contribuem em nada para a melhoria das condições de trabalho em um mundo de barbaridades incontestáveis. Conforme Horkheimer,

O desemprego, as crises econômicas, a militarização, os governos terroristas e o estado em que se encontram as massas, tal como os produtores vivenciam a todo instante, não se baseiam de forma alguma na limitação do

potencial técnico, como poderia ter ocorrido em épocas anteriores, mas sim nas condições inadequadas da produção atual. O emprego de todos os meios físicos e intelectuais de domínio da natureza é impedido pelo fato de esses meios, nas relações dominantes, estarem a interesses particulares e conflitivos. (HORKHEIMER, 1975, p. 142).

Quanto a isso, pode constatar-se que, tanto os meios de produção quanto as condições para sua efetiva realização não são, para Horkheimer, aplicadas em benefício da coletividade, ao mesmo tempo em que esta situação deveria conduzir os indivíduos a uma demanda de transformação que é proveniente deles próprios. Essa disposição é consequente não do estado, senão de grupos privados que, ideologicamente, em conluio com aquele, atribuem aos indivíduos, isto é, aos trabalhadores, a responsabilidade da pobreza em que as possibilidades de resolução advenham deles mesmos. Para este filósofo, até o cenário de privação em que o proletariado se encontra, de penúria e miséria, faz com que estes não tenham consciência da realidade concreta, isto não contribuindo em nada para um conhecimento racional, justo e preciso. Conforme Horkheimer,

[...] para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma. Uma atitude que não estivesse em condições em opor ao próprio proletariado os seus verdadeiros interesses e com isso também os interesses da sociedade como um todo, e, ao invés disso, retirasse sua diretriz dos pensamentos e tendências da massa, cairia numa dependência escrava da situação vigente. (HORKHEIMER, 1975, p. 143).

Contrariamente, o intelectual, ao invés de conciliar o pensamento que instigue a criação de esforço imanente das massas tem, por vezes, a postura da indiferença e age conforme uma disposição que se ajusta à realidade existente da prole, dificultando e ofuscando ainda mais as ocorrências por ela vivenciada gerando, lamentavelmente, um contratempo desnecessário no processo histórico. Para Horkheimer, o qual sustenta que,

Submetendo-se totalmente às situações

psicológicas respectivas da classe, que em si representa a força para a transformação, esse intelectual é levado ao sentimento confortador de estar ligado com um enorme poder e o conduz a um otimismo profissional. Mas quando esse otimismo é abalado em períodos de duras derrotas, surge então o perigo para muitos intelectuais de caírem num pessimismo e num niilismo, igualmente profundos, tão exagerados como foi o seu otimismo. Não suportam o fato de que justamente o pensamento mais atualizado, o que compreende com mais profundidade o momento histórico e o que mais promete para o futuro, contribui em determinados períodos para o isolamento e abandono de seus representantes. (HORKHEIMER, 1975, p. 143).

Esse episódio, que trata particularmente sobre a posição do intelectual é igualmente importante para Horkheimer mostrar a diferença entre a teoria tradicional e a teoria crítica. A teoria crítica não tem representações de classes, logo, se diferencia estruturalmente da teoria tradicional e não se articula aos interesses da classe burguesa.

Do mesmo modo, a teoria crítica não descreve conteúdos psíquicos, não equipara ser e consciência, não opera a ideia de “troca justa”, de “livre concorrência”, de “harmonia dos interesses”, posto que estes aspectos são impregnados de contradições e não evidenciam nenhuma autenticidade. O comportamento crítico se opõe à disposição de “descrição da autoconsciência burguesa”, logo, percebe as contradições entre sujeito e objeto para se articular em sua lógica dialética. De acordo com Horkheimer (1975, p. 143),

A simples descrição da autoconsciência burguesa não é suficiente para mostrar a verdade sobre sua classe. Tampouco a sistematização dos conteúdos da consciência do proletariado fornece uma verdadeira imagem do seu modo de ser e dos seus interesses. Ela seria uma teoria tradicional caracterizada por uma problemática peculiar, e não a face intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado. Isto também é válido, mesmo quando se deixam de lado as representações do proletariado em geral, para assumir e divulgar as representações de uma parte

progressista dele, de um partido ou de uma direção. (HORKHEIMER, 1975, p. 143).

Característico na teoria é que sua atividade assinala, agrupe, catalogue, classifique, inventarie, porém estes processos devem estar acompanhados do “aparato conceitual”, ajustado aos fatos o mais próximo dele quanto possível para que haja uma integração entre um e outro, mesmo em suas contradições. Mas isso não quer dizer que os prognósticos dos elementos sócio-psicológicos devam ser postergados ou não realizados. Se aplicado desse modo, de um lado ter-se-ia a formulação teórica e, do outro, o seu objeto, ou seja, o trabalhador seria algo separado desta formulação teórica. O pensamento crítico não deve desfrutar dessa separação em sua ocupação. A função da teoria crítica, de acordo com Horkheimer,

[...] torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma. O desenrolar do confronto entre os setores mais progressistas da classe e os indivíduos que exprimem a verdade dela, e além disso, o confronto entre esses setores inclusive os seus teóricos e o resto da classe, se entende com um processo de efeitos recíprocos, no qual a consciência desenvolve, junto com suas forças libertadoras, suas forças estimuladoras, disciplinadoras e violentas. (HORKHEIMER, 1975, p. 144).

Horkheimer sustenta que, atualmente, há na divisão do trabalho o processo de produção apoiado na teoria tradicional, incluso nesta a lógica formal, que faz parte de um mesmo sistema de universalização e matematização. Esse mecanismo técnico do processo de produção é aceitável no paralelo natureza e sociedade mesmo em tempos vindouros, tendo de haver um desenvolvimento contínuo.

O pensamento crítico por seu turno, no momento da *práxis* administra as “novas formas”, o pensamento crítico de acordo com Horkheimer não é “[...] uma roda dentada de uma engrenagem em movimento” (HORKHEIMER, 1975, p. 144). O mérito reside

justamente na capacidade da luta em explicar as contradições existentes no pensamento; no entanto, este não deve ser engajado na ideia de separação, independência ou autonomia. Em sua atuação, há vários componentes: o conhecimento, a previsão de dados, os fatos isolados, os juízos, os modos de articular os problemas distantes de elementos frequentes em detrimento de interesse singular. Sua forma lógica, diferentemente da lógica crítica, é a mesma. Consequentemente, a teoria crítica em sua dissemelhança questiona as hipóteses das ciências especializadas que operam sob uma estrutura lógica de forma isolada. Tal é o modelo adotado pela teoria tradicional em relação à realidade existente. De acordo com Horkheimer,

O que a teoria tradicional admite como existente, sem enganar-se [sic] de alguma forma: seu papel positivo numa sociedade que funciona, a relação mediatizada e intransparente com a satisfação das necessidades gerais, a participação no processo renovador da vida da totalidade, inclusive às exigências com as quais a própria ciência não se costuma preocupar, porque seu preenchimento é identificado com a compensação e a confirmação através da posição do cientista, são questionados pelo pensamento crítico. (HORKHEIMER, 1975, p. 144).

A meta que o pensamento crítico pretende auferir deve ser buscada exatamente na penúria da realidade existente. Porém, a apresentação deste estado de miséria não subsidia a imagem para sua própria superação. Trabalhar em prol da realidade existente é não aceitar a projeção desta imagem. A teoria que lança tal imagem, para Horkheimer “[...] exprime apenas o seu segredo” (HORKHEIMER, 1975, p. 145).

A estrutura lógica é outro fator constituinte na diferenciação entre a teoria crítica e a teoria tradicional; Horkheimer aborda a lógica discursiva e a lógica formal.

As proposições da teoria tradicional definem conceitos universais que contornam os fatos em sua universalidade pelo caráter matematizante, a física, a biologia e até a sociologia são áreas tomadas de exemplo por Horkheimer. Os conceitos nas ciências especializadas concebem os fatos isoladamente e não num processo imanente do objeto em sua realidade existente. Um objeto, qualquer que seja ele, a eletricidade, o leão e até o próprio homem, sofre mutações no decorrer

de sua existência e, no entanto, são idênticos a si mesmos. Mas a lógica que opera nas ciências especializadas consideram os fatos como casos isolados e sem historicidade; a cada desenvolvimento desse objeto é aceito como um fato novo, isto é, um outro *ser*. Portanto, a lógica da teoria em sentido tradicional não leva em conta a historicidade no processo do conhecimento ao se isolar da realidade do objeto atualizado. Este modo de pensar ignora o processo ocorrido anteriormente e, do mesmo modo, o que está por vir. Esta lógica não considera, portanto, o processo como um todo de cada objeto investigado. Conforme Horkheimer,

Dizer este ser humano é agora uma criança e depois será um adulto implica para esta lógica afirmar que existe um único núcleo imutável: “este ser humano” ambas as qualidades de *ser criança* e *ser adulto* são grampeadas nele, uma após outra. Segundo o positivismo, não permanece absolutamente nada idêntico; ao contrário primeiro existe uma criança, depois um adulto, ambos constituem dois complexos de fatos diferentes. Esta lógica não está em condições de compreender que o homem se transforma e apesar disso permanece idêntico a si mesmo. (HORKHEIMER, 1975, p. 150).

A lógica que opera na teoria crítica começa do mesmo modo que a teoria tradicional e as ciências especializadas usando determinações abstratas, no entanto, a crítica não desconsidera nem o contexto social nem o período histórico na sua relação conceitual na inserção de novos fatos sobre o mesmo objeto. Assim, a teoria crítica ao tratar de conceitos referentes à economia, como: troca, mercadoria, valor, dinheiro, usa uma lógica em que estes processos não devem ser desconsiderados isoladamente. Tal como o indivíduo em sua singularidade, a sociedade não deve ser julgada pelas teorias científicas especializadas que separam arbitrariamente o sujeito e o objeto, atropelando a lógica dialética e, sobretudo, as especificidades do devir no tempo histórico. Conforme Horkheimer,

A relação de troca, caracterizada por essa análise, domina a realidade social devido à dinâmica inerente à relação de troca, da mesma forma que o metabolismo domina amplamente os organismos

vegetais e animais. Também na teoria crítica devem ser introduzidos elementos específicos, para que, partindo dessa estrutura básica, se chegue à realidade diferenciada. Mas a introdução de determinações novas, digamos, a acumulação de ouro, a expansão da economia, em espaços da sociedade ainda feudais, o comércio exterior, não é consequência de deduções simples, como acontece na teoria encerrada na sua própria especialização. Ao contrário, todo passo teórico faz parte do conhecimento do homem e da natureza que se encontra à disposição nas ciências e na experiência histórica. (HORKHEIMER, 1975, p. 151).

Considera-se que a partir dos argumentos aqui explanados é possível ter a noção do abismo que separa as duas teorias em questão. A teoria crítica da sociedade, não sendo idêntica ao seu objeto, preserva seu caráter filosófico de questionar sua tarefa por excelência em todas as esferas da sociedade, em detrimento da rigurosidade da teoria tradicional e o modo com o qual as ciências especializadas realizam seus procedimentos. O caráter dialético da teoria crítica não é como muitos pensam ser uma “ideologia do equilíbrio”. Para Horkheimer “[...] desde sua origem o pensamento dialético tem representado o estado mais avançado do conhecimento, e é, em última análise, apenas dele que pode provir a decisão” (HORKHEIMER, 1975, p. 168).

Depois de apontar algumas das principais diferenças entre a teoria tradicional e a teoria crítica nesta Seção 1.2, será discutida no próximo Capítulo uma abordagem conceitual em uma obra escrita por Horkheimer, depois de “Teoria tradicional e teoria crítica”, que é a “Eclipse da razão”. Nela, será dada maior atenção nos ensaios “Meios e fins” e “A revolta da natureza”. Os temas aqui encontrados serão tratados no Capítulo 2 que segue.

3 A RAZÃO EM “ECLIPSE DA RAZÃO”

A contradição encontrada por Horkheimer leva-o a investigar a diferença entre os conceitos de razão objetiva e de razão subjetiva e a razão instrumental como meio de dominação da natureza. Tais questões perpassam pelo campo teórico, mas também abrange, inevitavelmente, a prática, por conter no jogo dessa abordagem, sobretudo, os valores humanos. A imaginação, as ideologias, as formas de pensar, de governar, de julgar, através da razão e seu entendimento mais abrangente com a realidade estão quase sempre em contradição. E é exatamente a partir destas que se pode usar a lógica dialética. Homem e tecnologia parecem ter tomado rumos diferentes em relação a um mesmo projeto iniciado com o surgimento da ciência moderna, e isso vem causando um retrocesso no desenvolvimento das civilizações em diversos aspectos. Como se fosse uma progressão aritmética inversamente proporcional: a maximização de um seguimento e determinados interesses privados, não coletivos e, portanto, não racional é causa da minimização de outros. Para Horkheimer “[...] o conhecimento técnico expande as operações do pensamento humano” (HORKHEIMER, 2002, p. 7). No entanto, a contrapartida não é compensatória, visto que o indivíduo perde sua autonomia, a massa consumidora é manipulada, a capacidade de resistência de cada um e das entidades sociais tende a diminuir. Avançar nas qualificações técnicas, o poder dos sistemas de informações, não são, portanto sinônimo de progresso, em consequência da desumanização que estes “avanços” tem se mostrado ao corpo social de um modo geral.

3.1 Razão subjetiva e razão objetiva

Como havia dito no final da Seção 1.2, o projeto de investigação ocupou ainda mais Horkheimer depois de 1937, quando levantou detalhadamente os principais problemas do modelo de ciência moderna da teoria tradicional, diferenciando-a da proposta crítica de teoria.

“Meios e fins” é o primeiro de cinco ensaios da obra *Eclipse da razão*, escrito por Horkheimer e publicado em 1944. A obra inicia a abordagem filosófica ao questionar um homem médio qualquer ao ser interrogado a definir a questão “o que é razão?”. Sua resposta associa o conceito de razão a uma faculdade humana que decide em saber o que é ou não é útil para si próprio, considerando alguns critérios. Mas a utilidade é apenas um de seus sentidos operacionais. Percebe, do mesmo modo, que este equívoco está presente, tanto nas pessoas comuns quanto

e, de algum modo, nas operações científicas da modernidade, ligadas às práticas da Indústria Cultural. Para Horkheimer, há dentro do conceito de racionalidade dois elementos fundamentais e indissociáveis, ou seja, os [meios] e os [fins] ao qual ela se destina na verdadeira orientação para uma sociedade plena. O primeiro sentido inerente às ações racionais, ou seja, à sua natureza, é também chamado de razão subjetiva e pode ser entendido por Horkheimer da seguinte maneira, “[...] a força que basicamente torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento” (HORKHEIMER, 2002, p. 9). Para a razão subjetiva, portanto, não há interesse de quais serão os propósitos racionais em Aristóteles: [telos] ou os objetivos de seu mecanismo de operação. Isto quer dizer que há uma relação “impensada” ou indefinida aos verdadeiros fins estabelecidos pelo sujeito isolado ou de uma determinada classe que a opera, exceto quando há interesses particulares de sua autopreservação. Do mesmo modo, este sentido de racionalidade não contém uma preocupação em realizar seus objetivos “em si mesmo”. Conforme Horkheimer,

A ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo – fundamentado nas qualidades que se podem discernir dentro dele – sem referência a qualquer espécie de lucro ou vantagem para o sujeito, é inteiramente alheia à razão subjetiva, mesmo quando esta se ergue acima da consideração de valores utilitários imediatos e se dedica à reflexões sobre a ordem social como um todo. (HORKHEIMER, 2002, p. 10).

Conforme Horkheimer, a razão possui duas dimensões: uma subjetiva, referente ao funcionamento abstrato do pensamento e à relação entre meios e fins, e outra objetiva, concernente apenas à determinação dos fins em uma perspectiva de totalidade. Esse conceito de razão teve sua expressão, segundo Horkheimer, na Grécia Antiga a exemplo de Sócrates, Platão e Aristóteles, mas sofreu uma transformação ao longo da história do pensamento ocidental que se refletiu no eclipse da dimensão objetiva, predominando, assim, a formalização da razão, isto é, o caráter meramente instrumental.

A razão se manifestou através dos sistemas filosóficos, voltando-se à aplicação efetiva de fins orientados a dirigir a realidade social no

horizonte de uma totalidade. Esta racionalidade tinha uma estrutura objetiva, mesmo que não perfeitamente, numa relação dos homens entre si, com a natureza e a sociedade. Na Grécia, como dito logo acima, havia um paralelo crucial entre o interesse individual do sujeito que opera a razão e a real abrangência do mundo ao seu redor; quer dizer, em uma estrutura objetiva que abarca uma totalidade, envolvendo a sociedade como um todo e não apenas a estrutura subjetiva de interesse singular. Conforme Horkheimer,

Os grandes sistemas filosóficos, tais como Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão. Esses filósofos objetivaram desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo os homens e seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente, mas simplesmente considero-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. (HORKHEIMER, 2002, p. 10).

O sistema filosófico grego antigo estruturava a razão objetiva com relação aos fins mais que aos meios. Ela, a razão, deveria mais que tudo determinar os fins. Na teoria da razão objetiva, os conceitos, por exemplo, a ideia de bem em Platão é mais importante que os objetivos e a orientação do comportamento. Este sentido racional deve ser oriundo à realidade existente. Portanto, deve ser observada a distinção entre a concepção de razão subjetiva que opera o âmbito da dedução, da inferência, da classificação e da razão objetiva que orienta os fins com objetivos em si mesmo, isto é, como princípio inerente à realidade. Na concepção subjetivista da razão, de acordo com Horkheimer,

[...] apenas o sujeito pode ter verdadeiramente razão: se dizemos que uma instituição ou qualquer outra realidade é racional, geralmente queremos dizer que os homens a organizaram de um modo

racional, que eles aplicaram a esta instituição ou realidade, de modo mais ou menos técnico, a sua capacidade lógica e de cálculo. Em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado. (HORKHEIMER, 2002, p. 11).

Ainda sobre a concepção subjetiva da razão, seu mecanismo está mais para significar “coisas” e “ideias” numa relação de vantagens e não uma finalidade em si mesmo, portanto, sem propósitos racionais. Isto justifica que um dos sentidos da razão é isolado do outro, há um uso da razão em desacordo na relação entre as suas dimensões que devem ser operadas conjuntamente, pois são indissociáveis, se completam e se regulam. O sujeito da investigação mesmo considerado racional possui uma estrutura que segmenta, processa, calcula, infere, sendo fonte das subjetivações sob as análises conceituais. Isso quer dizer que há predominância da razão subjetiva sobre a razão objetiva, acontecimento este que desencadeou, no processo histórico, o isolamento de uma de suas partes que formam a plenitude do conceito. Isto quer dizer que não foi a razão que desapareceu e sim a eclipse em um de seus componentes, os quais são inerentes ao funcionamento de uma e mesma razão, como que existindo uma relação de oposição, ou seja, uma disparidade entre as duas dimensões que a compõe: (subjetiva e objetiva); o que houve, no processo histórico foi como dito acima, a supremacia de uma sobre a outra. De acordo com Horkheimer “Historicamente, ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o último se realizou no decorrer de um longo processo” (HORKHEIMER, 2002, p. 12).

Isso pode, ao mesmo tempo, ser explicado na origem etimológica da palavra grega *logos*, a qual, além de significar razão, estudo, saber, pensamento, reflexão, já continha a ideia de sujeito que “diz” algo e age sobre determinado interesse do objeto investigado. Como se sabe, antes mesmo do *logos*, a palavra *mythos* já possuía nas narrativas epopeicas uma conotação que representava: palavra, sussurro, falar ou dizer, isto é, uma relação estreita a um sujeito. De acordo com Horkheimer,

[...] o termo grego se origina de $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\upsilon\nu$, “dizer”, denotando a faculdade subjetiva de falar. A faculdade subjetiva de pensar foi o agente crítico que dissolveu a superstição. Mas, ao denunciar a mitologia como falsa objetividade, isto é, como

uma criação do sujeito, teve que usar conceito que reconheceu como adequados. (HORKHEIMER, 2002, p. 13).

Esse problema constitui a crise da razão, impossibilitada de ter um procedimento racional objetivo entre os homens e estes com as coisas, compreendendo uma totalidade. Negar a objetividade da razão, ocultando-a é o mesmo que proceder sobre a perspectiva orientada por quimeras, logo, se a razão se encontra subjetivada conseqüentemente é formalizada. Daí o início do processo de formalização da razão desde o período antigo até os dias atuais. De acordo com Horkheimer isso implica

A formalização da razão teve implicações teóricas e práticas de longo alcance. Se a concepção subjetivista é verdadeira, o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável. A plausibilidade dos ideais, os critérios que norteiam nossas ações e crenças, os princípios orientadores da ética e da política, todas as nossas decisões supremas, tudo isso deve depender de fatores outros que não a razão. Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas. (HORKHEIMER, 2002, 13).

Horkheimer desconhece ao menos um exemplo legítimo e verdadeiro de procedimento racional nas sociedades no desenrolar do percurso histórico, nem mesmo no século XX, exceto o imperativo subjetivista da razão “eclipsada” que gera hostilidade entre as nações pelo exílio da razão objetiva ou parte dela. Num tempo distante, os antigos mostraram uma tendência por este sistema de pensamento que tinha a preocupação com a totalidade dos seres ao visar, principalmente, o comportamento dos homens em suas relações sociais e com a natureza, isto é, em seus fins últimos. A Grécia antiga é o período da civilização, a qual Horkheimer faz alusão a um período “áureo” da razão e sua objetividade presente nos sistemas filosóficos desde Sócrates. Contudo, a minimização da objetividade racional foi, aos poucos, sendo reduzida e a não mais realizar uma sociedade racionalmente organizada, por isso o início da formalização da razão. Sobretudo, pensava-se que as

decisões gerais entre os homens e a sociedade tinham uma orientação racional, como se fosse uma eficiência confiável que antecipava as ações. Não obedecer aos seguimentos da sociedade, como as instituições, a política, as leis, era o mesmo que não ser orientado, racionalmente, sob pena de algum prejuízo ou da não transformação da realidade. Entretanto, o curso da história mostra um processo de racionalização engessado pela razão formalizada. A conotação do que se pensava ser a razão era mais que uma função reguladora entre subjetivação e objetivação, ou seja, para Horkheimer “Quando se concebeu a ideia de razão, o que pretendia alcançar era mais que a simples regulação da relação entre meios e fins: pensava-se nela como o instrumento para compreender os fins, para determiná-los” (HORKHEIMER, 2002, p. 16). Sócrates, com seu método dialético é um exemplo dado por Horkheimer. Sua luta era para suplantar o conservadorismo ideológico, a conformidade, o relativismo por não aspirar outra coisa senão interesses pessoais e políticos na democracia ateniense.

Sócrates, de acordo com Horkheimer “[...] lutava contra a razão subjetiva e formalista advogada pelos outros sofistas. Sócrates sustentava que a razão, concebida como compreensão universal deveria determinar as crenças, regular as relações entre os homens e entre o homem e a natureza.” (HORKHEIMER, 2002, p. 16). Como se sabe, a razão subjetiva aspira mais às coisas e aos conceitos que um ato ou uma ação, isto é, a orientação que determina os fins pela razão objetiva. Contudo, para Horkheimer,

Embora sua doutrina possa ser considerada a origem filosófica do conceito de sujeito como juiz supremo do bem e do mal, ele falou da razão e de seus veredictos não como simples nomes e convenções, mas como reflexo da verdadeira natureza das coisas. Por negativas que tenham sido os seus ensinamentos, eles implicavam a ideia da verdade absoluta e eram apresentados como percepções objetivas, quase como revelações. O seu *daimonion* era mais propriamente um deus espiritual, mas não era menos real do que se acreditava serem os outros deuses. Presumia-se que o seu nome denotava uma força viva. (HORKHEIMER, 2002, p. 16).

Sócrates, nas palavras de Platão, opositor dos poemas homéricos e, portanto, dos deuses míticos, tinha assim substituído os deuses da mitologia pelos deuses mais próximos de um sujeito dotado de intuição e consciência. Apesar disso, esta compreensão platônica é diferente dos modos operantes da razão subjetiva idealista. Ao contrário, os sistemas racionais dos antigos para Horkheimer,

[...] preservavam ainda alguma das prerrogativas dos velhos deuses: ocupam uma esfera mais alta e mais nobre do que a dos humanos, são modelos, são imortais. O daimonion por sua vez transformou-se na alma, e a alma é o olho que pode perceber as ideias. Revela-se como a visão da verdade ou como a faculdade do sujeito individual de perceber a ordem eterna das coisas e, conseqüentemente, a linha de ação a ser seguida na ordem temporal. (HORKHEIMER, 2002, p. 16).

Para Horkheimer, há na razão objetiva duas conotações que se integram correspondentemente. Em primeiro lugar, a objetividade deve ser entendida em proximidade com a realidade mesma dos fatos. Em segundo lugar, a objetividade da razão deve ser entendida como a faculdade que determina seus fins, isto é, de refletir sobre os objetivos a serem alcançados e que contemplem uma totalidade, um modo de agir e de proceder dos homens em sociedade. Este pensamento que opera na perspectiva da objetividade da razão e que determina mais os fins do que os meios, para Horkheimer,

[...] pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano. Entendem a ciência, quando digna desse nome, como o empreendimento de tal reflexão ou especulação. Opõe-se a qualquer epistemologia que reduza a base objetiva do nosso entendimento a um caos de dados não coordenados e identifique nosso trabalho científico com a mera organização, classificação ou computação de tais dados. (HORKHEIMER, 2002, p.17).

No entanto, o vigor da razão, no decorrer do processo histórico, perdeu-se em meio a não realização de sua dimensão objetiva. Um novo

episódio acontece no processo de racionalização, isto é, a não realização conjunta da razão subjetiva e da razão objetiva em relação a abrangência dos fins que interessa aos homens e seu destino. A religião perde sua autoridade assim como a filosofia. Ambas, almejam orientar a realidade dos fatos sobre a verdade objetiva para determinar os fins destinados ao “progresso” dos homens. A religião ou “mitologia institucionalizada” é igualmente uma contenda que Horkheimer não se isenta em abordar, mais até que a razão em sua dimensão subjetiva. Em relação à razão objetiva conforme Horkheimer,

Seu ataque à mitologia é talvez mais sério do que o da razão subjetiva, a qual, abstrata e formalística como ela própria se concebe, tende a abandonar a luta com a religião e a estabelecer duas classificações diversas: uma para a ciência e a filosofia, e outra para a mitologia institucionalizada, reconhecendo, assim, ambas. Para a filosofia da razão objetiva, tal saída não é possível. Desde que sustenta o conceito de verdade objetiva, é forçada a tomar uma posição positiva ou negativa em relação ao conteúdo da religião estabelecida. (HORKHEIMER, 2002, p. 18).

Os conflitos entre a filosofia e a objetividade da razão estão presentes nos sistemas filosóficos baseados no racionalismo. Este problema decorre do sentido de que, na modernidade, a razão sucumbe dos seus propósitos, tendendo aparentemente para uma atitude voltada à irracionalidade. Cita Montaigne, Bodin, Del’ Hôpital, os estadistas e humanistas, os “*scholars*”, ao criticarem a religiosidade em favor da proximidade da razão com a natureza, a política e a inteligência.

O ceticismo de alguns filósofos, por exemplo, Montaigne, Bodin, Del’ Hôpital, cada um a seu modo, manifesta-se ao perceber o descrédito da autoridade religiosa. Horkheimer descreve alguns destes entraves acontecidos entre a razão e suas diversas conotações para superar o processo de separação entre a razão e a religião. Estes autores se esforçam em recuperar a objetividade perdida. O conceito de racionalidade era, de acordo com Horkheimer “[...] o mais humano, mas era ao mesmo tempo mais fraco do que o conceito religioso de verdade, mais dócil aos interesses predominante, mais adaptável à realidade como ela era, e por isso mesmo arriscado desde o princípio a render-se ao irracional” (HORKHEIMER, 2002, p. 19). A objetividade significou,

ainda, a compreensão dos *scholars*, estadistas e humanistas, também críticos da religião tradicional, ao propor uma verdade objetiva para a orientação dos fins racionais à sociedade.

No lugar da religião, a razão dá lugar ao novo significado que norteia e potencializa a intelectualidade, sobretudo na literatura francesa. É sobre essa mudança, ou seja, o significado de uma “atitude conciliatória” que fala Horkheimer.

De um lado, têm-se os sistemas filosóficos racionalistas com a compreensão da razão do mundo natural e, de outro, a religião com a compreensão da razão do mundo sobrenatural. No entanto para Horkheimer,

Embora esses sistemas filosóficos racionalistas não tenham obtido tantas adesões quanto à religião pretendeu, foram apreciados como esforços para fixar o significado e as exigências da realidade e para apresentar as verdades que são comuns a todos. Seus autores pensavam que o *lumen naturale*, a compreensão natural ou a luz da razão, era suficiente também para penetrar tão profundamente no interior da criação que nos pudesse fornecer chaves para harmonizar a vida humana com a natureza, tanto no mundo externo quanto dentro do próprio ser do homem. Eles conservaram Deus, mas não a graça; pensavam que o homem podia alcançar todos os seus propósitos, fossem de conhecimento teórico ou de decisão prática, sem precisar recorrer a uma *lumen supranaturale*. (HORKHEIMER, 2002, p. 20).

A ética cristã é dispensada dos votos religiosos, isto é, foi secularizada e, portanto, desacreditada. A verdade objetiva da religiosidade em nada mais podia contribuir na orientação dos seus objetivos e ideais. Nem a religião, nem o racionalismo, nem a metafísica corresponde às necessidades e ideais que podem orientar a sociedade, a verdade objetiva produzida não suplanta as dificuldades encontradas. A filosofia tenta superar a religião, não eliminando a verdade objetiva desta, porém com outro alicerce. Em meio a contradições, nem a filosofia nem a religião tem melhor alternativa sobre a verdade objetiva. O Calvinismo com o princípio fundamental do “*Deus obsconditus*” se opõe ao empirismo que acreditava declaradamente ter a metafísica falsos problemas. Assim como a religiosidade cristã, o catolicismo, se

opõe aos sistemas filosóficos racionalistas, isto porque, afirma Horkheimer “os novos sistemas metafísicos afirmavam a possibilidade de uma compreensão que por si mesma deveria determinar as decisões morais e religiosas do homem” (HORKHEIMER, 2002, p. 22); a sociedade vive uma nova onda, isto é, a era das luzes e sombras do Iluminismo por atacarem a religião, mas também a razão objetiva dos sistemas racionalistas. Conforme Horkheimer,

Na realidade os conteúdos, tanto da filosofia quanto da religião, foram profundamente afetados por esse aparente apaziguamento pacífico do seu conflito original. Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços. 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. (HORKHEIMER, 2002, p. 23).

É iniciado o período em que tal segregação ganha mais força. É a época compreendida na história conhecida como Iluminismo. O pensamento filosófico do período iluminista abomina de vez com a autoridade da religião e sua confiança na verdade, a razão é quem poderia determinar os fins e os princípios que orientaria a sociedade e suas necessidades. Ao mesmo tempo, o Iluminismo foi um dos últimos momentos na história da razão objetiva. A religião não responde mais por ela própria nem por uma ética e moral. No entanto, não só a religião perde a autoridade com o Iluminismo, mas do mesmo modo o sistema racionalista metafísico, igualmente, o conceito de razão objetiva. A razão especulativa fica em desuso e desacreditada tanto na religião quanto na filosofia, isto é, a razão perde sua verdadeira condição de se posicionar em relação a realidade não podendo mais orientar os fins que guiam e determinam a vida dos homens e sua relação com a verdade. Este acontecimento mostra a supremacia de uma dimensão da razão sobre a outra, isto é, dos meios em relação aos fins. Para Horkheimer, a razão e seu percurso histórico são mostrados proximamente ao mito, enquanto que a religião é resguardada, neutralizada pela formalização da razão. Para Horkheimer,

Aparentemente a religião tirou proveito dessa evolução dos fatos. A formalização da razão colocou-a a salvo de qualquer ataque sério da parte dos metafísicos ou da teoria filosófica, e essa segurança parece tê-la tornado um instrumento social extremamente prático. Ao mesmo tempo, contudo, essa neutralidade significa, a destruição de seu verdadeiro espírito, a sua relação com a verdade, que outrora se acreditava ser a mesma na ciência, na arte e na política, e para toda humanidade. A morte da razão especulativa, a princípio serva da religião e depois sua antagonista, pôde revelar-se catastrófica para a própria religião. (HORKHEIMER, 2002, p. 23).

Para Horkheimer, o conceito de nação, o individualismo, o interesse de si, a ideia de interesse pessoal, intelectualismo burguês, são elementos que predominaram no período do liberalismo. Uma espécie de ideologia que termina sendo produto de uma sociedade industrializada; estes conceitos e ideias são apontados por Horkheimer como um avesso do período grego antigo; isto quer dizer o contrário de uma razão objetiva, que determina e orienta os fins sociais a ser alcançados. O mundo moderno se depara com uma política baseada no conceito de comunidade nacional, porém a ênfase desta é concebida e inerente, não a realidade mesma e sim a formalização da razão ou razão subjetiva. De acordo com Horkheimer,

A ideia de comunidade nacional (*Volksgemeinschaft*), primeiro erguida como um ídolo, pode subsequentemente ser mantida apenas pelo terror. Isso explica a tendência do liberalismo inclinar-se ao Fascismo e dos representantes intelectuais e políticos do liberalismo de fazer a paz com os seus oponentes. Essa tendência, com tanta frequência demonstrada na recente história europeia, pode se originar, à parte suas causas econômicas, das contradições inatas entre o princípio subjetivista de interesse pessoal e a ideia de razão que ele pretende expressar. Em sua origem, a constituição política foi ideada como uma expressão de princípios concretos fundados na razão objetiva; as ideias de justiça, igualdade, felicidade, democracia, propriedade, todas se

proclamavam corresponder à razão, emanar da razão. (HORKHEIMER, 2002, p. 25).

Sendo assim, vê-se a redução da razão em sua tarefa de orientação para a determinação dos fins, ou seja, a razão eclipsada torna-se instrumento de dominação da natureza. Este processo estabelece a redução da razão na tarefa de quantificação e de domínio sobre a natureza, vista anteriormente com Bacon e Descartes. Os interesses particulares ou de determinadas classes estão voltados mais para o processo de produção e industrialização, além de escamotear as verdadeiras necessidades da realidade existente. Este tema será tratado na próxima Seção 2.2 “Razão instrumental: meio de dominação da natureza e do homem”. A dominação da razão como instrumento de coerção exerce “poder”, tanto no mundo externo, isto é, na natureza, quanto no mundo interno, no próprio homem. Nesse sentido, a relação entre homem e sociedade passa a ser vista como uma força direcionada à economia, ao mercado, pela divisão do trabalho, na família, nas instituições, visto que a razão, como instrumento, só alcança os fins específicos que lhes ofereçam algum tipo de vantagem ou lucro. Enfim, nesse processo, os verdadeiros interesses para o desenvolvimento objetivo da razão são desviados e arruinados sob todos os aspectos.

3.2 Razão instrumental: meio de dominação da natureza e do homem

Ainda em “Meios e fins”, Horkheimer faz uma análise do intelectualismo, atribuindo-lhe uma força que apoia a eminência da soberania política em termos de dominação e exploração entre os homens. Estas características estão estreitamente ligadas à ideia da razão subjetiva, formalizada e sem autonomia, isto é, à razão instrumental e por isso atreladas ao positivismo, ao pragmatismo e ao processo de produção industrial. A razão aqui é caracterizada como um mero instrumento de dominação sobre a natureza e os homens, ou seja, ela passa a fazer parte de um pensamento reducionista e reificador, fazendo do “progresso” democrático uma ilusão. Este progresso está ancorado no aspecto instrumental do cálculo e da quantificação, mais próximo da organização industrial que da organização social racionalmente objetivada. Conforme Horkheimer,

No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não

referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônimos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la. Os conceitos se reduziram a síntese das características que vários espécimes têm em comum. Pela denotação da semelhança, os conceitos eliminaram o incômodo de enumerar qualidades e servem melhor assim para organizar o material de conhecimento. (HORKHEIMER, 2002, p. 26).

A razão se encontra na incapacidade de realizar a operação entre meios e fins e de estabelecer os parâmetros de sua finalidade última, em sua plenitude não deve tornar-se nem fragmentada nem desassociada de sua dimensão objetiva. No entanto, o que se vê é a direção para a quantificação, a classificação presente no processo de reificação do conhecimento. Como já dito antes, esta herança cartesiana tinha, unicamente, a pretensão de domínios sobre a natureza externa e interna. Consequentemente, a razão objetiva isolada é, portanto, eclipsada e perde o “poder” de orientação dos conceitos norteadores dos ideais de justiça, liberdade e política por exemplo. Isto justifica a instrumentalidade nas sociedades administradas com fins puramente econômicos orientados pela indústria e na classe burguesa. Os conceitos de objetividade de acordo com Horkheimer,

São pensados como simples abreviações dos itens a que se refere. Qualquer uso dos conceitos que transcenda a sumarização técnica e auxiliar dos dados factuais foi eliminado como um último vestígio de superstição. Os conceitos foram “aerodinamizados”, racionalizados, tornaram-se instrumento de economia de mão de obra. É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção. (HORKHEIMER, 2002, p. 26).

Horkheimer concorda com Toynbee quando este escreve um estudo sobre a história, apontando problemas e consequências do mundo da prática em relação ao homem, à industrialização e, portanto, o mundo do trabalho e da instrumentalidade da razão. Como se Toynbee, ao referir-se às ações humanas, apoiasse a ideia de que houve sim um movimento de transformação dos conceitos objetivos em meros instrumentos a favor da indústria no processo de produção. Dessa forma, a história testemunha a instrumentalização da razão na atualidade como linguagem de dominação. A tradição filosófica e o sistema racional antigo mostraram um sentido diferente de democracia, mesmo sendo um modo de especulação baseada em hipóteses. Hoje, os instrumentos racionalizados não são outros, porém são utilizados no interesse finalista de exploração da natureza, isto é, de indiferença em relação aos fins últimos buscados pelos homens em sociedade. Assim, não obtendo a verdade como “um fim em si mesmo”, mas de forma parcial e isolada, a razão cede espaço à subjetivação. Horkheimer cita o historiador Toynbee⁴ ao falar da

[...] “tendência para o oleiro tornar-se escravo do seu barro... No mundo da ação, sabemos como é desastroso tratar animais ou seres humanos como se eles fossem paus e pedras. Porque devíamos supor que esse tratamento fosse menos equivocado no mundo das ideias?” (TOYNBEE, 1935 apud HORKHEIMER, 2002, p. 26).

Desse modo, as ideias e a linguagem tornam-se instrumentos deixando-as longe de um pensamento com significado próprio. De acordo com Horkheimer,

Quanto mais as ideias se tornam automática, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas. A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo tão sem sentido como parecia aos

⁴ Em nota de rodapé, Horkheimer cita a obra de Toynbee, *A Study of History*, 2. ed., Londres, 1935, vol. I, p. 7.

contemporâneos, os quais sugerem que a sentença puramente simbólica e operacional, isto é, a sentença puramente sem sentido, faz sentido. (HORKHEIMER, 2002, p. 27).

Desse modo, não deve ser entendido neste processo que havia incompatibilidade entre uma e outra estrutura racional. As duas dimensões da razão são coexistentes. Decerto, apesar de a subjetividade e da objetividade estarem presente desde os primórdios dentro dos sistemas do pensamento filosófico. O sentido da palavra razão [*Vernunft*] explica o que Horkheimer quer dizer com aquilo que se entende por *meios e fins*. Nesse sentido, para Jay,

Assim como o homem precisava restabelecer a capacidade de controlar seu destino, também a razão tinha de ser devolvida ao seu lugar apropriado de árbitra dos fins, e não apenas dos meios. A *Vernunft* precisava reconquistar o campo do qual fora expulsa pela vitória da *Verstand*. (JAY, 2008, p. 107).

O mundo racionalizado implica a pura atividade de classificação dos objetos, atividade do modelo de ciência positivista da modernidade para domínios e exploração da natureza. Este modelo de teoria é baseado numa linguagem simbólica da matemática, responsável pela materialização do conhecimento no processo de produção.

Essas mudanças trazem sérias consequências de uma razão que, formalizada, deixa de lado os conceitos que tratam da qualidade do humano, como justiça, liberdade, ética e política, por exemplo, não fazendo nenhum paralelo à realidade objetiva dos fatos. Horkheimer pergunta,

Quais são as consequências da formalização da razão? Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão presentes nas leis

supremas dos maiores países. Contudo, falta-lhes a confirmação da razão em seu sentido moderno. (HORKHEIMER, 2002, p. 28).

A razão, portanto, deve ser avaliada na capacidade de abarcar uma totalidade harmônica entre homem, natureza e sociedade, tal é a concepção de razão em Horkheimer. Entretanto, o fundamento do princípio da maioria, ou a democracia não garante as verdades conceituais já estabelecidas em um processo ideológico. Para Horkheimer, a razão como orientadora das ações humanas é negada, neutralizada e até impotente em seus fins últimos. No seu lugar, dirá Horkheimer, John Dickinson estabelece a experiência como fonte segura conceitual, firmada na Convenção Constitucional Americana de 1978. Igualmente, ao se referir a Charles O’Conor, que defende a escravização do negro, associando-a à ideia de justiça, o que cabe salientar o absurdo de tal irracionalismo. Mesmo em vista deste modelo de democracia, o problema que se levanta, a partir destes conceitos pode ser compreendido de maneira que, de acordo com Horkheimer,

Embora O’Conor ainda use as palavras natureza, filosofia e justiça, elas estão formalizadas e não podem se levantar contra o que ele considera serem os fatos e a experiência. A razão subjetiva se conforma a qualquer coisa. Pode se prestar ao uso tanto dos adversários quanto dos defensores dos tradicionais valores humanitários. Fundamenta, como se vê no exemplo de O’Conor, tanto a ideologia do lucro e da reação quanto a ideologia do progresso e da revolução. Outro porta-voz do escravagismo, Fitzhugh, autor de *Sociology for the South*, parece lembrar-se que outrora a filosofia bateu-se por ideias concretas e princípios, e por isso a ataca em nome do senso comum. Expressa assim, embora de forma distorcida, o conflito entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva. (HORKHEIMER, 2002, p. 30).

A metafísica racionalista unia os conceitos à ideia de absoluto e de universalidade, atribuindo seu significado a conceitos verdadeiramente humanos. Perde com este descaminho o desenvolvimento da civilização pela anulação do indivíduo que, reprimido, não consegue exercer seu poder de afirmação, tornando-se

ainda mais fraco e submisso. Tanto que os fundamentos civilizatórios têm em si os “princípios da maioria” que são igualmente inerentes ao princípio de democracia, como se fosse parte da razão objetiva. Conforme Horkheimer,

Aos olhos do homem médio, o princípio da maioria é com frequência não só um substituto como um aperfeiçoamento da razão objetiva: desde que os homens são, no fim de contas, os melhores juizes dos seus próprios interesses, as resoluções de uma maioria, supõe-se, são certamente tão válidas para uma comunidade como as intuições de uma chamada razão superior. (HORKHEIMER, 2002, p. 31).

Horkheimer está se referindo ao modelo de democracia que foi destituído de uma base racional e especulativa, como fora em sua origem na tradição do pensamento filosófico, na Grécia antiga, apresentada como verdade intuitiva. Há, portanto, uma contradição, uma ilusão entre intuição e este princípio de democracia. Para ele, é correto afirmar que não há como saber se um homem conhece a veracidade de seus próprios interesses. Não há nenhuma garantia em tal conhecimento, senão por argumentações de cunho tautológico, finalístico, isto é, de regulações com fins não em si mesmo, tampouco em relação a uma maioria ou à efetiva realidade social que a compõe. Como se pode observar, de acordo com Horkheimer,

A grande tradição filosófica que contribuiu para fundar a democracia, não teve culpa dessa tautologia, pois baseou os princípios de governo em hipóteses mais ou menos especulativas: por exemplo, a hipótese de que a mesma substância espiritual ou consciência moral está presente em cada ser humano. Em outras palavras, o respeito pela maioria estava baseado na convicção de que ele mesmo independe das resoluções da maioria. (HORKHEIMER, 2002, p. 31).

Assim também acontece com alguns contratualistas e empiristas, por exemplo, com John Locke quando aborda sua teoria do conhecimento. Este filósofo, de acordo com Horkheimer, estabelece na teoria que elabora, tanto a afirmação da razão como também da revelação. Ao citar Locke, Horkheimer afirma que, “Ele não cuidou de

diferenciar muito claramente entre experiência sensual e racional, atomística e estrutural, nem indicou se o estado de natureza, do qual derivou o direito natural era inferido por processos lógicos ou percebidos pela intuição” (HORKHEIMER, 2002, p. 32). Outro exemplo fundamentado no “princípio da maioria” ou da irracionalidade é dado a Rousseau. Conforme Horkheimer,

O mesmo pode ser dito do discípulo de Locke, Rousseau. Quando este declarou que a renúncia à liberdade é contra a natureza do homem, porque desse modo as ações do “homem” seriam destituídas de toda moralidade e sua vontade privada de toda liberdade, ele sabia muito bem que a renúncia à liberdade não era contra a natureza empírica do homem; ele próprio criticou amargamente indivíduos, grupos e nações por renunciarem à liberdade. Referiu-se mais à substância espiritual do homem do que a uma atitude psicológica. Sua doutrina do contrato social é derivada de uma doutrina filosófica do homem, segundo a qual o princípio da maioria corresponde, mais do que o princípio do poder, à natureza humana, tal como esta é descrita no pensamento especulativo. Na história da filosofia social até mesmo o termo “senso comum” está inseparavelmente ligado à ideia de verdade evidente por si mesma. (HORKHEIMER, 2002, p. 32).

Horkheimer está sublinhando nestes argumentos a negação do princípio da maioria ou da democracia, sobretudo a falsa vitória que ela representa aos povos. Se esta não tem a racionalidade como base para uma consolidação efetiva, não poderia haver nenhum progresso em seu desenvolvimento. Neste sistema de governo, a maioria dos indivíduos se submete a regras e às leis do livre mercado. Isto justifica o domínio de uma razão subjetiva, não só sobre a exploração da natureza externa, mas do mesmo modo sobre a natureza interna ou a natureza dos homens como sua própria anulação. Há, no mercado, ações, independentes das leis e normas que o regem, uma força esmagadora oriunda de grupos econômicos que podem mudar a regra do jogo econômico de acordo com seus próprios interesses. Em relação a estes grupos, para Horkheimer,

A única consideração que poderia detê-los seria a possibilidade de que os seus próprios interesses estivessem em risco, sem ter nada a ver com a violação da verdade ou da razão. Uma vez que o fundamento filosófico da democracia desmoronou, a afirmação de que a ditadura é má só é válida racionalmente para aqueles que não são seus beneficiários, e não existe obstáculo teórico para a transformação desta afirmação em seu oposto. (HORKHEIMER, 2002, p. 33).

Pensava-se que o princípio da maioria, baseado na verdade intuitiva ainda semelhante à tradição da filosofia metafísica e da religiosa pudesse garantir aos povos uma direção governamental como em outrora. De qualquer maneira, este princípio exonera os elementos da autoridade religiosa, está desprovido dos interesses e das operações teóricas organizadas pela razão instrumental, isto é, da razão subjetiva. Isso explica porque Horkheimer retomará a questão da autopreservação do indivíduo burguês na *Dialética do esclarecimento*, indicando com isso o retorno do mito herdado na “idade das luzes” em forma de ciência, isto é, pela razão como instrumento de dominação. Conforme Horkheimer,

Tal herança é inútil para a razão subjetiva. Esta mostra a verdade como um costume e portanto a despe de sua autoridade espiritual. Hoje a ideia da maioria, privada de seus fundamentos racionais, assumiu um aspecto completamente irracional. Toda a ideia filosófica, ética e política – tendo sido cortado o cordão umbilical que ligava essas ideias a suas origens históricas – tende a tornar-se o núcleo de uma nova mitologia, e esta é uma das razões porque o avanço do iluminismo tende a reverter, até certo ponto, para a superstição e a paranoia. (HORKHEIMER, 2002, p. 35).

Se a ideia de verdade objetiva e suas diversas vertentes conceituais têm por base teórica a razão e a universalidade, seria sensato não ser transformada e concebida apenas como uma razão instrumental de fins não determinados, exceto a dominação. Para Horkheimer,

Essas ideias tiram sua a força da reverência que lhes presta a sociedade em que vivemos, dos

homens que deram as suas vidas por elas, do respeito que devemos aos fundadores das poucas nações esclarecidas do nosso tempo. Essa objeção expressa na realidade a fraqueza da justificação pelo passado e pela reputação presente do pretensão conteúdo objetivo das ideias. Se a tradição tantas vezes denunciada na moderna história política e científica, é agora invocada como a medida de qualquer verdade ética ou religiosa, isso é sinal de que essa verdade já foi afetada e deve sofrer de falta de autenticidade tão agudamente quanto o princípio que se presume justificá-la. (HORKHEIMER, 2002, p. 37).

Muitos destes ideais da verdade objetiva, vividos nos últimos tempos na civilização, segundo Horkheimer, são fundados mais a partir da tradição dos mitos, da filosofia e da religião, do que apoiados em alguma necessidade pragmática. Ideias como o hábito da limpeza, o cuidado com os jardins, o senso da beleza, os conceitos de liberdade, de humanidade, o passeio de uma criança com o pai, a ideia de *hobby* como passatempo ou distração após o trabalho, tanto que segundo Adorno e Horkheimer, “O *hobby* consiste na repetição do trabalho artesanal, do qual – no quadro de relações de propriedade – está necessariamente excluído há muito tempo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 76). Esses comportamentos preservam ao mesmo tempo os valores negativos que representaram pela desventura da formalização da razão e, portanto, de caráter instrumental. Conforme Horkheimer “Todas essas ideias acalentadas pelo homem, todas essas forças que, acrescentando-se à força física e ao interesse material, conservam unida a sociedade, ainda subsistem, mas têm sido solapadas pela formalização da razão” (HORKHEIMER, 2002, p. 41), isto é, pela razão instrumental. Para Horkheimer,

Segundo o ponto de vista da razão formalizada, uma atividade só é racional quando serve a outro propósito, como, por exemplo, a saúde ou o descanso, que ajude a recuperação da energia produtiva. Em outras palavras: a atividade é simplesmente um instrumento, pois retira o seu significado apenas através de sua ligação com outros fins. (HORKHEIMER, 2002, p. 41).

Dito isto, é possível identificar ainda em *Meios e fins* o conceito de reificação que Horkheimer desenvolve a partir dos escritos de Marx. O processo de reificação é aquele esquema que transforma “coisas”, “ações”, “ideias” em meros produtos de mercadorias inerentes à sociedade industrial. Esta forma de manipulação de objetos é própria do caráter instrumental da razão.

De acordo com Horkheimer, esse procedimento sistêmico pode, certamente, ser visto em diversos setores da sociedade, por exemplo, nas instituições religiosas, nas propagandas de produtos e serviços por ela anunciados, nas obras de arte, na cultura, na política, no comportamento ingênuo dos recém-chegados; todos estes exemplos podem ser facilmente caracterizados como subprodutos da subjetivação, isto é, da formalização da razão, além de estarem longe de qualquer pretensão da realidade existente, tanto dos indivíduos quanto do interesse geral nas sociedades. Conforme Horkheimer,

A reificação é um processo cuja origem deve ser buscada nos começos da sociedade organizada e do uso de instrumentos. Contudo, a transformação de todos os produtos da atividade humana em mercadorias só se concretizou com a emergência da sociedade industrial. As funções outrora preenchidas pela razão objetiva, pela religião autoritária, ou pela metafísica, têm sido ocupadas pelos mecanismos reificantes do anônimo sistema econômico. É o preço pago no mercado que determina a oferta de uma mercadoria e a produtividade de uma espécie de trabalho. As atividades são classificadas como sem sentido ou supérfluas, como luxos, a menos que tenha alguma utilidade ou, como durante a guerra, contribuam para manter e salvaguardar as condições gerais sob as quais a indústria pode oferecer. (HORKHEIMER, 2002, p. 45).

Em vista desse processo, pode avaliar-se como a razão desempenhou sua própria ruína, isto é, sua formalização e subjetivação. A condição última da razão foi ser transformada em instrumento vulgar de aplicação prática dos meios para a dominação, tanto da natureza externa quanto interna, isto é, do homem e seu existir no mundo. Eclipsada, seu propósito não mais demonstra a capacidade de determinar os conceitos, a verdade objetiva ou um valor mais solene com requisitos

necessários para sua plenitude. O que se pode ponderar, na atualidade, em relação a seu domínio e tarefa nada mais é que a atividade de coordenar, de classificar e de catalogar os fatos. Nesse sentido, a razão fica impossibilitada de estabelecer os critérios reais, a partir de uma necessidade geral. Em “A revolta da natureza” Horkheimer afirma que,

Se a razão é declarada incapaz de determinar os objetivos supremos da vida e deve contentar-se em reduzir tudo que encontra a um mero instrumento, seu único objetivo remanescente é apenas a perpetuação de sua atividade de coordenação. Essa atividade era outrora atribuída ao “sujeito” autônomo. Contudo, o processo de subjetivação afetou todas as categorias filosóficas: não as relativizou e preservou-as numa unidade de pensamento melhor estruturada, mas reduziu-as ao status de fatos a serem catalogados. Isso também permanece verdadeiro para a categoria do sujeito. (HORKHEIMER, 2002, p. 97).

A dialética, desde Kant, afirma Horkheimer, empenha-se na defesa do transcendentalismo crítico, principalmente a causa primeira de características e categorias para a compreensão do mundo é subordinada a agentes subjetivos. Para que se possa determinar a causa subjetiva dos conceitos, é necessária uma análise que percorra, ao mesmo tempo de sua realização, a elucidação do objeto investigado. O idealismo alemão reconhece a importância desta tarefa crítica.

Horkheimer está direcionando seus argumentos para um diagnóstico que constata a anulação ou negação do sujeito. A medida que a natureza é dominada, o homem do mesmo modo é afetado pela mesma predominância, ou seja, ele é também dominado. Horkheimer cita Dewey⁵ no que diz respeito às considerações do ego e a experiência em uma posição de destaque na metafísica, conforme Horkheimer “o ego ou sujeito da experiência é parte e parcela do curso dos acontecimentos” (HORKHEIMER, 2002, p. 98). Em seguida, cita outra obra escrita por Dewey⁶ dizendo que, segundo este filósofo pragmatista “o organismo –

⁵ Horkheimer cita esta obra de Dewey em nota de rodapé: John Dewey e outros, *Creative Intelligence*, New York, 1971, p. 59. (HORKHEIMER, 2002, p. 98).

⁶ Horkheimer cita esta outra obra de Dewey em nota de rodapé: *The Philosophy of John Dewey*, org. por Paul Arthur Schilpp, Evanston and Chicago, 1939.

o ego, o 'sujeito' da ação – é um fator *dentro* da experiência” (HORKHEIMER, 2002, p. 98). Tal é a luta [ou dialética] que o sujeito do comportamento crítico deve enfrentar no decorrer do processo de formalização, de subjetivação. O ego reifica o sujeito no decorrer, no processo da experiência, dos fatos, dos acontecimentos. Este processo acontece pela sobreposição da autoridade dos *meios* sobre o sujeito. O processo de formalização da razão sobrepõe-se à sua autonomia, significando que a dominação está em seu próprio âmago, por si mesma, intrínseca no próprio sujeito.

Isto justifica o que Horkheimer quer dizer com a “fraqueza” da razão, de sua incapacidade de objetivação, de lidar com conceitos e ideias verdadeiramente objetivas, de fazer a crítica. O sujeito perde a autonomia, a razão é impossibilitada de determinar seus fins, sua força reside apenas nos meios, quer dizer, na funcionalidade ou processo de formalização da razão. Horkheimer “A completa transformação do mundo em um mundo mais de meios do que de fins é em si mesma a consequência do desenvolvimento histórico da produção” (HORKHEIMER, 2002, p. 106). Ao citar Dewey Horkheimer afirma que o ego,

[...] reifica o sujeito. E no entanto quanto mais a natureza é vista como 'uma total mixórdia de substâncias heterogêneas' (“mixórdia” sem dúvida apenas porque a estrutura da natureza não corresponde ao uso humano), como meros objetos em relação aos sujeitos humanos, mais o outrora presumivelmente autônomo sujeito é esvaziado de qualquer conteúdo, até tornar-se finalmente um mero nome sem nada a denominar. A total transformação de todos os domínios do ser à condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los. Isto dá à moderna sociedade industrialista o seu aspecto nihilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, também o condena. (HORKHEIMER, 2002, p. 98).

O sujeito é reificado, anulado por si mesmo, perde sua autonomia, a natureza interna é subjugada e ele tenderá à repressão de si

The Library of Living Philosophers, vol. I p. 532. (HORKHEIMER, 2002, p. 98).

próprio. Nestes acontecimentos característicos da sociedade da industrialização não há, portanto, reconciliação do homem com a natureza. Horkheimer percebe que a civilização tem demonstrado momentos de oposições a tais acontecimentos que a reprime e subjuga, como: revoltas, rebeliões, insurreições, revoluções, conflitos raciais, crime organizado. Horkheimer afirma que,

Típicos da nossa era atual são a manipulação dessa revolta pelas forças predominantes da própria civilização e o uso da mesma como um meio de perpetuação das próprias condições que a provocaram e contra as quais se insurge. A civilização como irracionalidade racionalizada integra a revolta da natureza como outro meio ou instrumento. (HORKHEIMER, 2002, p. 99).

Horkheimer retoma estas questões na *Dialética do esclarecimento*, na figura de Ulisses de Homero como o sujeito da renúncia e, ao mesmo tempo, da astúcia, período caracterizado como o início da era burguesa. Este tema específico será abordado no Capítulo terceiro deste trabalho, com a questão do mito e razão e a emancipação.

Ainda em *A revolta da natureza*, Horkheimer apontou a existência de alguns aspectos desse mecanismo de pensamento. O homem está inserido em uma cultura de autopreservação; a dominação é interiorizada pelo ego, há um “impulso mimético reprimido” por sistemas de dominação social, igualmente, uma inversão dialética que ocorre no princípio de dominação, o homem no devir se instrumentaliza mimeticamente a quem ele domina. Em outras palavras, o homem domina a natureza e é submisso a ela. O darwinismo é um exemplo que Horkheimer usa para mostrar uma tendência nesse sentido, isto é, da interligação entre governo e revolta, momento marcante no Iluminismo. Em relação à tendência darwiniana, Horkheimer afirma que

Um fator na civilização pode ser descrito como a substituição gradual da seleção natural pela ação racional. A sobrevivência – ou, digamos, o sucesso – depende da capacidade de adaptação do indivíduo às pressões que a sociedade exerce sobre ele. Para sobreviver, um homem se transforma num mecanismo que reage a cada momento com a maneira mais apropriada às situações desconcertantes e difíceis que compõe a

sua vida. Todo mundo deve estar pronto para enfrentar qualquer situação. Sem dúvida isso não é uma marca característica apenas do período moderno; tem sido atuante em toda a história da humanidade. Contudo, os recursos intelectuais e psicológicos do indivíduo têm variado com os meios de produção material. A vida de um camponês ou de um artesão holandês no século XVII, ou de um lojista no século XVIII, era certamente muito menos segura do que a de um trabalhador de nossos dias. Mas a emergência do industrialismo trouxe novos fenômenos qualitativos em seu bojo. O processo de ajustamento tornou-se agora mais deliberado e portanto total. (HORKHEIMER, 2002, p. 100).

A vida e junto a ela os indivíduos, seu domínio privado, os impulsos ocultos ganham uma tendência inigualável de racionalização e planejamento. Estes movimentos são característicos da subjetivação, da formalização da razão. Cada vez mais os indivíduos se enquadram no mundo administrado e racionalizado da sociedade industrializada. Autopreservar é ajustar-se à preservação do sistema, é está inserido no sistema como parte dele. De acordo com Horkheimer,

[...] E na medida em que o processo de racionalização não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora, também a massa de sujeitos deve ajustar-se: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar “dentro e a partir do movimento das coisas”, nos termos da definição pragmatista. Anteriormente a realidade era oposta e confrontada ao ideal, que era desenvolvido pelo indivíduo presumivelmente autônomo; presumia-se que a realidade se conformasse a esse ideal. Hoje tais ideologias são desacreditadas ou omitidas pelo pensamento progressista, que assim facilita involuntariamente a elevação da realidade ao *status* de ideal. Portanto o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo. (HORKHEIMER, 2002, p. 100).

A conquista da razão formalizada, subjetivada, da funcionalidade, que privilegia os meios, é também a vitória da vida prática e da existência do sujeito que o reprime, anula e o esmaga. Estes elementos estão diretamente ligados aos modos de produção da sociedade industrial. Os indivíduos tendem a se adaptarem às maquinarias, à uniformidade das técnicas. Quanto mais avançadas elas são, mais submissos eles ficam, em nome de sua autopreservação. O homem, à medida que o tempo passa, fica livre de padrões absolutos e universais, exceto o seu mesmo. Conforme Horkheimer,

Paradoxalmente, contudo, esse aumento de independência conduziu a um aumento paralelo de passividade. Por argutos que se tenham tornado os cálculos do homem em relação a 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 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. (HORKHEIMER, 2002, p. 102).

O homem da atualidade, o advento de novas tecnologias parece indicar mais opções de escolha [de liberdade] em relação ao seu trabalho do que o homem antigo e os instrumentos desatualizados usados por eles. Mas se constitui uma assertiva não sensata admitir que: a liberdade é maior, porque acompanha o aumento da produção serial na industrial. A liberdade não deve ser associada ao aumento de opções na escolha e aquisição de bens de consumo, ao menos por esse motivo o sujeito não é livre. Conforme as mudanças vão ocorrendo, os homens mudam com elas, mas sob um aspecto de negação, sob as pressões e coerções que tais mudanças o forçam a se assimilar. Conforme Horkheimer,

[...] e a mudança pode ser ilustrada pela diferença entre um artesão do velho tipo, que escolhia o instrumento adequado para uma elaboração delicada, e o trabalhador de hoje, que deve decidir rapidamente qual das muitas alavancas ou comutadores deve puxar. Diferentes graus de

liberdade estão envolvidos em conduzir um cavalo ou dirigir um automóvel moderno. À parte o fato de que o automóvel está ao alcance de uma porcentagem muito maior da população do que a carruagem em seus dias, o automóvel é mais rápido e eficiente, requer menos cuidado e é talvez mais manobrável. Contudo, o acréscimo de liberdade trouxe uma mudança no caráter de liberdade. É como se as inúmeras leis, normas e instruções que devemos cumprir dirigissem o carro e não nós. (HORKHEIMER, 2002, p. 103).

Assim como este comportamento no trabalho, Horkheimer estende o exemplo a outros setores da cultura, por exemplo, do antigo comerciante que convencia seus clientes pela argumentação que fazia dos produtos. Hoje, este método foi substituído pelos letreiros luminosos, propagandas imagéticas ou *slogans*, ao passo que as crianças são as maiores vítimas de tais estratégias comerciais. Os grandes mercados do nacional-socialismo da Alemanha estavam organizados com as estratégias de propagandas, de modo que em nada favorecia as massas consumistas dos bens e produtos. O que restava era a passividade e, portanto, a fraqueza a que os sujeitos estavam submetidos, ao poder imagético do convencimento que o adequava às organizações financeiras. De acordo com Horkheimer,

Antes dos alemães aprenderem a viver sem independência política, eles se acostumaram a considerar as formas de governo como simplesmente outro modelo ao qual deviam adaptar-se, exatamente como tinham adaptado suas reações a uma máquina em sua oficina de trabalho ou às normas de tráfego na estrada. Como já dito antes, a necessidade de ajustamento também existiu, é claro, no passado; a diferença reside no *tempo* (ritmo) em que se dava esse ajustamento, no grau em que essa atitude tinha penetrado todo o ser das pessoas e alterado a natureza da liberdade conquistada. Sobretudo, a diferença reside no fato de que 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. (HORKHEIMER,

2002, p. 104).

O homem antigo podia contar com a arte, a literatura e a filosofia para explicar sua realidade, mesmo que sofrida. No período moderno, porém, a linguagem, ao contrário, atravessa o processo de formalização da razão e não mais pode assegurar tanto ao sujeito individualmente quanto a uma comunidade geral, um conteúdo objetivo para a sua real necessidade. Para dizer de outro modo, a linguagem é reduzida a uma função de inclinação basicamente pragmática. Como afirma Horkheimer,

A história do menino que olhou para o céu e perguntou: “Papai, que é que a lua está anunciando?”, é uma alegoria do que aconteceu à relação entre homem e natureza na era da razão formalizada. Por um lado, a natureza foi despojada de todo valor ou significado intrínseco. Por outro, o homem foi despojado de todos os objetivos, exceto o de autoconservação. Ele tenta transformar tudo que está ao seu alcance em um meio para determinado fim. Qualquer palavra ou sentença que insinuem relações que não sejam pragmáticas tornam-se suspeitas. (HORKHEIMER, 2002, p. 106).

O pragmatismo é outra questão, a qual Horkheimer faz acentuadas críticas. Em *Meios e fins*, Horkheimer afirma “O que os pragmatistas entendem por reação é de fato transferido do campo das ciências naturais para a filosofia. Seu orgulho é ‘pensar sobre tudo exatamente como tudo é pensado no laboratório, isto é, como uma questão de experimentação’” (HORKHEIMER, 2002, p. 51). Isto pode ser pensado, a partir da sua apatia e indiferença com a natureza e a forma que lhe é dada. A visão que os caçadores antigos tinham dos campos é completamente diferente daqueles que o observam sob a perspectiva do lucro.

Em alguns casos, os animais são vistos como obstáculo para o desenvolvimento de determinados empreendimentos. O homem é senhor da natureza, os animais não estão inclusos, como afirmou o Papa Pio IX, não autorizando, em Roma, que uma organização realizasse a prevenção de maus tratos aos animais. Inclui-se igualmente neste esquema, o nacional-socialismo, que manifestava a proteção dos animais. No entanto, tal afirmação não tinha outro objetivo senão o de inferiorizar

aqueles povos denominados de “raças inferiores”, por ocasião da Segunda Guerra Mundial, entre outros episódios marcados pela crueldade. Conforme Horkheimer,

Esses exemplos são citados apenas com o fim de mostrar que a razão pragmática não é nova. Todavia, a filosofia que há por trás disso, a ideia de que a razão, a mais alta faculdade humana, se relaciona exclusivamente com instrumentos, ou melhor, é um simples instrumento em si mesma, é formulada mais claramente e aceita mais geralmente hoje do que jamais o foi outrora. O princípio de dominação tornou-se o ídolo ao qual tudo é sacrificado. (HORKHEIMER, 2002, p. 109).

Sobretudo, a dominação do homem pelo próprio homem mostra claramente como este processo influi na dominação sobre a natureza. Horkheimer, além de abordar anteriormente como o ego é responsável pela anulação e negação do sujeito, retoma esta questão ao afirmar a dificuldade em defini-lo. Mas, sabe exatamente que o ego está mais próximo de uma definição que leva o sujeito a dominar e ser dominado pela natureza externa e interna. O “ego” segundo Horkheimer, expressa uma definição da tradição do pensamento sem conteúdo, de insuficiente precisão. Pode-se perfeitamente associá-lo ao princípio que apoia sua vitória sobre a natureza, com o fim de dominá-la, isto é, de travar uma luta que visa tão somente à função da autoridade para a consequente administração e exploração de seus recursos. Horkheimer afirma que,

Como princípio do eu que se esforça para vencer na luta contra a natureza em geral, contra as outras pessoas em particular, e contra os seus próprios impulsos, o ego pode ser entendido como algo relacionado com as funções de dominação, comando e organização. O princípio do ego parece manifesto no braço estendido do governante, dirigindo os seus homens na marcha ou condenando o réu à execução. Espiritualmente, tem a qualidade de um raio de luz. Ao penetrar as trevas, afugenta os fantasmas da crença e do sentimento, que preferem se ocultar nas sombras. (HORKHEIMER, 2002, p. 110).

Freud mostrou que o ego é um sistema que executa em seu procedimento a dominação, a coerção, a repressão, tanto no sujeito quanto na natureza. O ego pertencente a uma época que privilegiava as castas que diferenciavam o trabalho manual e o intelectual. Este centro dominador no sujeito se mostra como liderança, como chefia, é o mesmo que comanda e influencia a vida na política, nas estratégias de guerra, até mesmo em relação ao conhecimento científico e filosófico, como fez Descartes em sua teoria ao escrever o *Discurso do método* ou quando se refere a Gassendi, também filósofo e matemático francês, em suas objeções em relação às *Meditations*. De acordo com Horkheimer,

Seria instrutivo seguir os esforços de Descartes para achar um lugar para esse ego, que não está na natureza mas permanece bastante próximo a esta para influenciá-lo. O ego é indulgente às emoções agradáveis e benéficas, mas é severo em relação a qualquer coisa que conduza à tristeza. Sua preocupação central é resguardar as emoções dos juízos oblíquos. A matemática, clara como cristal, imperturbável e autossuficiente, o instrumento clássico da razão formalizada, é o que melhor exemplifica o funcionamento dessa severa influência. O ego domina a natureza. (HORKHEIMER, 2002, p. 111).

A dicotomia entre ego e natureza do pensamento cartesiano foi neutralizada em função do catolicismo. Depois do racionalismo e o idealismo subjetivo, houve uma tendência nesse dualismo, à medida que o conceito de natureza poderia ser eliminado. Até no processo da experiência o ego se firmava como transcendental. Quanto mais esse processo era desenvolvido na modernidade, maior era a influência do período antigo, isto é, “menos irreconciliável” o dualismo entre ego e natureza na teoria de Descartes. Conforme Horkheimer,

O exemplo mais frisante disso é a extrema filosofia subjetivista-transcendental de Fichte. Na sua doutrina inicial, segundo a qual a única *raison d'être* do mundo consiste em propiciar um campo de atividade para o imperioso eu transcendental, a relação entre o ego e a natureza é de tirania. O universo inteiro se torna um instrumento do ego, embora o ego não tenha substância ou significado exceto em sua atividade ilimitada.

(HORKHEIMER, 2002, p. 112).

A racionalidade instrumental explora e domina [natureza e homem] pela formalização da razão subjetiva e o processo técnico, sem fins racionais ou objetivos a serem estabelecidos. Na história, estes acontecimentos nunca foram tão presentes mas sua existência é datada desde o pensamento mítico. Nesse sentido, a razão está em crise, isto implica que o mesmo acontece ao indivíduo que se torna sem consciência reificado. Conforme Adorno e Horkheimer,

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpre-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins. A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41).

Antes de passar para o terceiro Capítulo, é importante apontar alguns aspectos que Horkheimer identifica ainda em “Eclipse da razão”, a crise da razão expressa no indivíduo. Reprimido, anulado pela sua própria natureza racional interna, enfrenta as dificuldades que o mundo moderno lhe ofertou com a sociedade industrializada.

Em “Ascensão e declínio do indivíduo” esse tema é tratado com mais especificidade ao ser abordado o conceito de indivíduo situado no tempo histórico. A faculdade da razão ora enfraquecida opera em seu sentido oposto, isto é, na dimensão do irracional. A ideia do indivíduo

que Horkheimer utiliza para associar o sacrifício e a autoconservação é baseada em Ulisses de Homero; o herói supera os conflitos encontrados em diversas situações narradas na obra, inclusive em relação à tradição mítica baseada nos deuses hierarquicamente mais poderosos que os homens. Ulisses é o modelo do herói potente, não pelas armas, mas através da astúcia e das estratégias racionais usadas para seu domínio e autoconservação. Conforme Horkheimer,

O único herói de Homero que nos dá a impressão de ter uma individualidade, uma mente própria, é Ulisses, e ele é demasiado artiloso para parecer verdadeiramente heroico. O indivíduo grego típico floresceu na era da *pólis* ou cidade estado com a cristalização de uma classe burguesa. Na ideologia ateniense o estado era ao mesmo tempo superior e anterior aos seus cidadãos. Mas essa predominância da *pólis* talvez mais facilitou do que embaraçou a ascensão do indivíduo: estabeleceu um equilíbrio entre o estado e seus membros. (HORKHEIMER, 2002, p. 135).

Depois de abordar os problemas relacionados à crise da razão humana em “Eclipse da razão” (1944), no próximo Capítulo será levantado o conceito de razão sob outros aspectos. Na Seção 3.1, “Mito e Razão”, é abordada a relação entre mito e razão no decurso que explica a regressão do esclarecimento; a questão de semelhança da astúcia e da dominação entre magia e ciência e o processo que reduz o pensamento à dedução simbólica e universal da matemática nas ciências especializadas, por isso a regressão do esclarecimento. É apresentado na Seção 3.2, A questão da emancipação; o problema da ambiguidade nos conceitos kantianos que aponta a razão como exercício para autonomia e liberdade; a impossibilidade de autoconsciência dos homens da opressão no entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho; o processo de desmitologização do esclarecimento e sua recaída na mitologia pelas ciências especializadas.

4 DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

A “Dialética do esclarecimento” é uma obra que Horkheimer escreveu juntamente com Adorno no conturbado período da Segunda Guerra Mundial. O que preocupava especialmente a Adorno e Horkheimer nessa tarefa era a elaboração de um estudo aprofundado sobre a lógica dialética, não à toa; sua influência com o método dialético havia sido manifestada anteriormente em relação a outras publicações há pelo menos dez anos, no entanto, sem oportunidades de iniciar os trabalhos, principalmente, por causa da acelerada imigração para os Estados Unidos em detrimento dos projetos ilusórios do nacional-socialismo na Alemanha.

Para esses dois pensadores, as questões do livro giram em torno de uma preocupação principal, eles afirmam que “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11). Igualmente, o projeto do ideal científico da modernidade mostrou outra realidade à humanidade. O lema do positivismo, por exemplo, de se estabelecer “ordem e progresso” nas nações, não trouxe o esperado desenvolvimento às sociedades. No entanto, o que se obteve nos encaminhamentos científicos, baseados em conceitos e fórmulas matematizantes específicos foi o estabelecimento das formas de se fazer ciência, que subsidiava o verdadeiro progresso das sociedades industrializadas numa perspectiva puramente ideológica.

Os processos científicos, iniciados com a ciência moderna, escamoteiam os processos sociais reais, ao passo que a filosofia contemporânea vê a necessidade de se debruçar sobre tais questões que envolvem a existência humana e seus desdobramentos. Horkheimer e Adorno empreendem na “Dialética” uma reavaliação, não só no conceito de indivíduo e o processo de emancipação não sucedido atrelado à crise da razão, sobretudo, à cultura burguesa ocidental desde sua origem nos mitos gregos até o período contemporâneo. Segundo esses filósofos,

Se uma parte do conhecimento consiste no cultivo e no exame atentos da tradição científica (especialmente onde ela se vê entregue ao esquecimento como um lastro inútil pelos expurgadores positivistas), em compensação, no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas

o sentido da ciência. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11).

A “Dialética do esclarecimento” denuncia, nesse sentido, a dominação e a exploração em torno do processo histórico que contribui, nos tempos atuais, com o processo das ciências da operação associadas ao mercado capitalista, do mesmo modo representa as consequências drásticas em que esse processo ocorreu.

A regressão do esclarecimento desde a era mítica à teoria moderna levou Adorno e Horkheimer a concordarem que o pensamento deveria refletir a si próprio ao ver seu destino condenado à própria ruína, ao invés da reconciliação entre sujeito e objeto do conhecimento. Desse modo, retomar os mitos homéricos proferidos pelas obras⁷ da mais antiga edição, oriundas dos aedos homéridas que estudavam e recitavam os cantos poéticos é um dos méritos da obra e dos autores, nas explicações dos fenômenos da natureza, de suas intempéries e das forças que atormentavam os homens antigos na luta pelo domínio da natureza e sua emancipação pela razão. Portanto, o que se pretende, neste Capítulo, na Seção 3.1, é focar a relação entre mito e razão, isto é, entre o processo de mitologização em que a ciência moderna passa a reverter em sua tarefa de extensão no desenvolvimento humano das sociedades em crise. Na Seção 3.2 será abordada a questão do esclarecimento na tentativa de apontar uma resposta para tais problemas. No entanto, existe uma aporia entre dominação e emancipação, isto é, a impossibilidade de eliminar a dominação ao apresentar o duplo caráter do conceito, já que, os indivíduos não fazem uso de seu esclarecimento. Segundo Adorno e Horkheimer, “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13). Conforme Duarte, ao referir-se a “Dialética do esclarecimento”, escreve dizendo que a ideia central desta obra “[...] é a de que o progresso civilizatório,

⁷ De acordo com o tradutor Jaime Bruna, na introdução escrita por ele na obra de Homero, pode-se constatar que “Essas obras resultam aparentemente da fusão de poemas de autores desconhecidos, realizada, através do tempo, por uma corporação de aedos intitulados Homéridas, isto é, descendentes de Homero, que os transmitiam oralmente de geração a geração. A mais antiga edição escrita que se tem notícia não foi certamente a primeira que se fez. Foi a determinada, no século VI a. C., por Pisítrato, tirano de Atenas, ou por seu filho e sucessor, Hiparco. Outras edições se fizeram por iniciativas particular ou pública em outros lugares da Grécia em várias ocasiões. Obra em referência: (BRUNA, s/d apud HOMERO, s/d, p.7).

no qual o homem aprendeu progressivamente a controlar a natureza em seu próprio benefício, acaba revertendo-se no seu contrário” (DUARTE, 2004, p. 8). Como se pode ver, o projeto da dialética reconhece os limites dessa empreitada, ou seja, de que a humanidade, ao invés de se livrar desse esquematismo, mostra-se na situação de miséria das condições sociais e materiais do que na vanguarda para sua liberdade.

4.1 Mito e Razão

Constitui tarefa filosófica para Adorno e Horkheimer desdobrarem o cerne do esclarecimento no conceito de razão ao compararem, através do método dialético, elementos conceituais, acerca do domínio e da emancipação presente, tanto nos mitos quanto no saber do Iluminismo. Estes autores situam o desenvolvimento do conceito de razão na realidade vivida pelos seres humanos desde as sociedades antigas até os tempos modernos; no dizer de Weber, como o processo de “desencantamento do mundo”. O tradutor Guido Antônio de Almeida chama a atenção na nota preliminar da “Dialética” em relação ao termo ‘*Aufklärung*’, dizendo que,

Em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou a ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência. (ALMEIDA, 1985).

A expressão “desencantamento do mundo” se refere à superação do medo dos homens frente aos fenômenos de um mundo imaginário, de rituais mágicos, pelos símbolos míticos e suas divindades. Do mesmo modo, demonstra o desenvolvimento da razão em formato primitivo, sem exploração do mundo filosófico e científico. Esta expressão faz, ao mesmo tempo, referência à aceleração do processo da racionalidade tecnológica nas sociedades modernas ordenadas pela lógica do mercado, principalmente no que diz respeito à dominação entre os povos e suas

ações reprimidas frente à barbárie. Mas o mundo ainda estava sob os efeitos dos encantos míticos, representados pela “razão instrumentalizada”. Neste processo, há um domínio formalístico que explora tanto a natureza quanto os homens. As teorias são colocadas em prática nos modos de operação das ciências da produção na sociedade industrializada. Este formalismo racionalista gera contradições sociais no mundo moderno. Adorno e Horkheimer procuram a causa da negatividade do esclarecimento encontrado nele mesmo desde os tempos míticos até o Iluminismo. O esclarecimento visa o domínio sobre a natureza na superação do desconhecido. Porém, isso culminou no progresso mal sucedido das ciências especializadas, da falsa liberdade do mundo capitalista e da razão técnica.

Num estágio avançado o esclarecimento precisa ser refletido sobre seu elemento regressivo, visto que o pensamento perde sua relação com a verdade. A orientação nesse sentido seria uma tarefa impossibilitada, isto é, da emancipação dos indivíduos em sociedade, visto que estes não fazem uso do esclarecimento. Segundo Adorno e Horkheimer,

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre o elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13).

O esclarecimento é totalitário, a causa de sua recaída na mitologização deve ser encontrada nele mesmo, ela não está reduzida aos acontecimentos ocorridos nos mitos. Em Adorno e Horkheimer, desmitologizar é desvincular o “encantamento” tardio do período moderno, em relação ao devir em que o esclarecimento foi revertido dentro dele mesmo no processo histórico de seu desenvolvimento racional, tendo o Iluminismo como ápice. Assim sendo, o caráter dialético é justificado para esta abordagem conceitual, já que, o caráter “esclarecedor” da razão está subjacente tanto no conceito de mito quanto no de Iluminismo. Tal é a contribuição dos fragmentos de Adorno e Horkheimer ao retomarem o conceito de esclarecimento pelo elemento regressivo aos mitos antigos. Os acontecimentos não são determinantes

unicamente, na história daqueles, estão muito mais presentes nos tempos atuais.

Através da “Dialética do esclarecimento” é explicado, entre outros objetivos, como dito antes, o processo de dominação conjunta, tanto à dominação presente nas mitologias e da ciência moderna, quanto à possibilidade de emancipação. Este processo é repetido durante o desenvolvimento da razão só que mais habilidosamente, culminando a prática racional a mero instrumento de conquistas. A “recaída” do esclarecimento é um fato real. Não apenas porque seu poder de domínio foi demonstrado por uma genealogia filosófica com a retomada da magia mítica, através dos feiticeiros e sacerdotes nos rituais primitivos, mas, principalmente, através do arbítrio da razão como instrumento de domínio nas ciências especializadas por um longo processo no decorrer da história. Bacon foi eleito pelos autores da “Dialética” como representante deste saber formalizado, instrumentalizado ao afirmar que “saber é poder” no domínio da razão sobre os encantos da natureza. Para Adorno e Horkheimer,

Acreditamos contribuir com estes fragmentos para essa compreensão, mostrando que a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade. Nesse respeito, os dois conceitos devem ser compreendidos não apenas como histórico-culturais, mas como reais. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13).

Nem o esclarecimento da razão no pensamento metafísico, manifestado pelos filósofos da época, tampouco a religião, foram capazes de responder suficientemente as questões das ciências da operação, por não explicarem efetivamente seu sucesso nas sociedades industrializadas, no mundo do trabalho, nem oferecendo perspectivas de uma verdade objetiva. Segundo Adorno e Horkheimer, “O esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos, mas também os sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35). As ciências utilizam os meios subjetivos sem associá-los aos fins determinados pelas relações sociais reais, mas sim para a produção industrializada. O infortúnio de

esclarecer-se é não relacionar meios e fins para o desenvolvimento humano, tarefa própria do pensamento não derrotado, isto é, da filosofia. O que lhe resta [a razão] é a alienação ideológica. O ponto de partida da *Dialética* é a crítica a esta ideologia idealista empregada pelas ciências no processo fracassado e autodestruido do esclarecimento consigo mesmo. Conforme Adorno e Horkheimer,

O fato de que o espaço higiênico da fábrica e tudo o que acompanha isso, o Volkswagen e o Palácio dos Esportes, levem a uma liquidação estúpida da metafísica, ainda seria indiferente, mas que eles próprios se tornem, no interior do todo social, a metafísica, a cortina ideológica atrás da qual se concentra a desgraça real não é indiferente. Eis aí o ponto de partida de nossos fragmentos. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15).

Visto que é parte integrante da investigação crítica de Adorno e Horkheimer no texto “O conceito de esclarecimento”, ver o movimento da dialética no conceito de razão, isto é, do uso do esclarecimento no processo de domínio, tanto pelo mito quanto pelo saber do Iluminismo. Ao situar o movimento dialético do esclarecimento percebe-se sua constituição uma duplicidade distinta para o pensamento contemporâneo, isto é, “duas teses” em mão dupla do mesmo caminho que mostra o conceito de razão se desenvolver por uma característica antes não abordada. Primeiramente, em relação ao sofrimento do indivíduo dominado pelas potências míticas e, em segundo lugar, às possibilidades de superação não alcançada dessa anulação ou repressão racional pela emancipação. O que sempre procurou o esclarecimento? Livrar os homens do medo, do terror, dos enigmas encontrados na autoridade dos deuses, ou seja, da natureza, para, daí, não temer o desconhecido. Adorno e Horkheimer mostram que é assim este movimento com as ciências, na relação de domínio, primeiro sobre a natureza e depois sobre os homens. Por isso a luta dos indivíduos em ter de superar o tormento da autoridade do esclarecimento expresso nas sociedades antigas e abdicar do sacrifício, da renúncia para resolver se emancipar da subordinação do mundo formalizado e ideológico do trabalho da civilização burguesa. Para Adorno e Horkheimer,

O primeiro estudo, o fundamento teórico dos seguintes, procura tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade

social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza. A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega. Em linhas gerais, o primeiro estudo pode ser reduzido em sua parte crítica a duas teses: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia. Nos dois excursos, essas teses são desenvolvidas a propósito de objetos específicos. O primeiro acompanha a dialética do mito e do esclarecimento na Odisseia como um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental. No centro estão os conceitos de sacrifício e renúncia, nos quais se revelam tanto a diferença quanto a unidade da natureza mítica e do domínio esclarecido da natureza. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15).

Portanto, o que se quer dizer com esclarecimento não se reduz apenas ao significado do Iluminismo e do conceito histórico-filosófico do séc. XVIII ou século das “luzes”, mas se inclui na marcha do progresso do pensamento ocidental, do “desencantamento”, no desenvolvimento do [*logos*] desde os tempos em que a razão se apresentava de modo similar na imaginação mítica pela mimese, pela magia e a ciência ao dominar a natureza.

Para Almeida,

Tudo isso deixa claro que o conceito de esclarecimento, embora sem perder o vínculo que o liga ao conceito crítico e emancipador expresso pelo termo na linguagem ordinária e filosófica, não pode se resumir, para nossos autores, às Luzes do século dezoito. Não só a expressão não designa mais um movimento filosófico, mas resulta de um aprofundamento crítico que leva à desilusão de seu otimismo. Acresce a isso que não podemos nem mesmo supor que a ilustração constitua para eles o exemplo histórico privilegiado do esclarecimento, uma vez que é muito mais longe, na experiência do herói da Odisseia, que vão buscar o protótipo dessa atividade esclarecedora

que se confunde com o processo civilizatório.
(ALMEIDA, 1985, p. 8).

O indivíduo fazia referência aos mitos através dos relatos, a fim de explicar a realidade da experiência “encantada” da razão por ele vivida, visando a sua própria superação. Isso por que os homens sempre projetaram o esclarecimento com o objetivo de se livrar do medo do desconhecido. Mas, o saber do esclarecimento na modernidade buscava o conhecimento para dominar a natureza e explorá-la mais que os antigos. Por isso, ao conceituar a razão, Adorno e Horkheimer encontram no esclarecimento um procedimento semelhante como havia na mitologia. Adorno e Horkheimer afirmam que “[...] os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Nesse sentido, o movimento destes conceitos requer a perspectiva da dialética como método de exame. Assim começa o ensaio “O conceito de 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. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19).

Adorno e Horkheimer se referem a esse desencantar da razão às ciências, mas destaca o método experimental baconiano ao ver a [*gnose*] romper com a credulidade da razão, ligada à religiosidade no período da tradição, contrapondo-a com base na análise da matemática. Bacon une o entendimento humano e sua capacidade de conhecer e explorar os fenômenos da natureza, erigindo o conhecimento de tal modo que este se transforma em poder, na medida em que é utilizado para fins dissociados aos reais interesses da sociedade e dos indivíduos. Isso explica a crítica desses autores frente ao método experimental baconiano, atrelado às ciências com interesses estritamente econômicos da classe burguesa nas sociedades industrializadas por meio do capitalismo. De acordo com Adorno e Horkheimer,

O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem a escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa a sua origem. Os reis não controlam a técnica mais diretamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico com o qual se desenvolve. A técnica é essência desse saber, que não visa conceitos e imagem, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

Adorno e Horkheimer correlacionam o fato de o esclarecimento não ser consciente dele mesmo de seu propósito inicial. Esclarecer-se é conhecer para dominar, a razão é usada a serviço do mero instrumento de exploração da natureza. Porém, a assertiva baconiana conhecida “saber é poder” passa a ser sinônimo exclusivo da “verdade”, isto é, da exploração que opera e transforma o mundo natural em material. Daí a esterilidade da razão se seu funcionamento é basicamente instrumental, não dando às ciências seu verdadeiro valor no desenvolvimento humano e social.

Conhecer e dominar a natureza, tanto nos tempos míticos quanto nos tempos a partir da ciência moderna, é o propósito fundamental que constitui a forma dominativa dos mistérios do mundo. Assim também age o esclarecimento em relação ao ego dos indivíduos em sociedade. Adorno e Horkheimer citam o pensamento baconiano⁸ e afirmam que

Poder e conhecimento são sinônimos. Para Bacon, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama “verdade”, mas a “*operation*”, o procedimento eficaz. Pois não é nos “discursos plausíveis, capazes de proporcionar deleite, de inspirar respeito ou de impressionar de uma maneira

⁸ *Valerius Terminus: Of the Interpretation of Nature. Miscellaneous Tracts*, [1734].

qualquer, nem em quaisquer argumentos verossímeis, mas em obrar e trabalhar e na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida”, que reside “o verdadeiro objetivo e função da ciência”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

Adorno e Horkheimer descrevem o desenvolvimento da razão e o processo de esclarecimento sequencialmente desde os escritos de Xenófanes, passando pelas contribuições das cosmologias dos primeiros filósofos como etapa de transição entre a passagem mito e filosofia; em seguida o legado de Platão e Aristóteles. Mas antes é preciso entender que, conforme Petry,

[...] os conceitos de mito e esclarecimento não se contrapõem diretamente, antes, são polos de uma relação dialética em que cada um está envolvido em uma relação interna e dialética com o outro. Se o esclarecimento é um passo à frente da mitologia no que diz respeito ao modo de considerar e explicar o mundo, é também, no seu desenvolvimento, uma forma de regredir a ela na medida em que não se desvinculou do movimento inerente ao mito. (PETRY, 2011, p. 103).

O processo dialético, nesse sentido, identifica de um lado o esclarecimento, estabelecendo um poder próprio inerente às potências míticas. Nesta, há a perspectiva da divindade, da magia, do eterno, do absoluto. De outro lado, resulta o desenvolvimento do esclarecimento com as cosmologias dos pré-socráticos. Contudo, estes não depositam mais a confiança nas forças míticas como autoridade para explicar ou relatar a origem das coisas. Inicia-se, nessa ocasião, a ordenação do cosmos como filosofia metafísica. A transição ocorre na substituição das cosmologias, pela universalidade, dos conceitos em Platão e Aristóteles, mas como o [*logos*] herdeiro da era mítica. A ciência julga que esta concepção, a partir dos universais, não tem valor de verdade. Conforme Adorno e Horkheimer,

Com as ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado

platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21).

Percebe-se que o esclarecimento preserva a questão da dominação da natureza, das forças míticas e dos homens, porém, este é um evento que volta sobre si mesmo. Por conseguinte, a regressão mostra que o esclarecimento perdeu a avaliação de si próprio decorrente da formalização existente na razão. Este evento pode ser visto como um irracionalismo. Em vista desse processo, a razão torna-se um instrumento cego e sem fronteiras pela sua característica instrumental nas ciências racionais e pragmáticas, o que caracteriza a presença da razão subjetiva. Segundo Adorno e Horkheimer, “O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21).

Um ponto que deve ser observado é que os autores, ao relacionar magia e ciência não estão querendo mostrar polos exatamente iguais em épocas diferentes. Isto não significa um retorno do esclarecimento à mimese. O esclarecimento na época da mitologia operava pela mimese. Diferentemente é a ciência que visa à distância na relação entre sujeito e objeto. Este processo pressupõe a abstração para explicação e classificação da matéria na natureza. No entanto, há um grau de semelhança entre mito e ciência no que diz respeito a determinados elementos. Por exemplo, quanto à dominação e à capacidade de conhecimento ligadas à expressão baconiana “saber é poder”. Quando a natureza é explorada pelo conhecimento científico ela é tornada elemento para classificar e conseqüentemente organizar a industrialização de materiais; estes atributos são próprios do esclarecimento por ser totalitário. Conforme Adorno e Horkheimer, “Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 23). Horkheimer e Adorno fazem essa analogia ao mesmo tempo em que deve ser observada a distinção conceitual. Por exemplo, quanto à verdade e inverdade que se apresentava à magia, Adorno e Horkheimer afirmam que,

Os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à

serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares, não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos. A magia é a pura e simples verdade, mas nela a dominação ainda é negada, ao se colocar, transformada na pura verdade, como a base do mundo que a ela sucumbiu. O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustado ou suave. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24).

Apesar de algumas especificidades entre a relação do sacrifício e a divindade, a autoridade e a sacralidade, a substitutividade na semelhança e dissemelhança que tem a magia, como feiticeiro e demônios e até na linguagem [nos símbolos] que é expressa, é possível mostrar que há elementos do esclarecimento, tanto em um lado quanto em outro, isto é, na magia e na ciência. Conforme Adorno e Horkheimer “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” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 26). Da mesma forma acontece com a linguagem e o processo do esclarecimento, Adorno e Horkheimer afirmam que “Quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 33). Como dito antes, no mito, havia a relação única, isto é, de identificação por semelhança operada pela mimese, enquanto que na ciência não. Esta, mais astuciosa que o mito, reelabora a distinção ao se relacionar com distância entre o sujeito e o objeto, por isso dizer da existência de uma irracionalidade da ciência, pois ela se afasta de seu objeto à medida que o conhece como se verá mais adiante nesta Seção. Sobre a semelhança no mito, conforme Adorno e Horkheimer,

As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado. No estágio mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas

como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 25).

Isso mostra a relação de parentesco entre magia e ciência. Ainda assim a ciência conserva o esclarecimento pela formalização da razão com fins econômicos e de dominação com semelhança no mito, ou seja, próprio do mito. Referem-se aos fins, mas de fato a proporcionadas distinções. Para Adorno e Horkheimer,

A magia transfere-se para o mero fazer, mero o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal. O meio é fetichizado: ele absorve o prazer. Assim como o esclarecimento transformava teoricamente em ilusões os objetivos com que se adornava a antiga dominação, assim também ele os priva, com a possibilidade da abundância, de seu fundamento prático. A dominação sobrevive como fim em si mesmo, sob a forma do poder econômico. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 100).

Adorno e Horkheimer utilizam dos escritos de Freud em sua análise do ego sobre a confiança deste na dominação do mundo sobre a natureza e na sua adequação à realidade sobre o comportamento dos indivíduos. Ao associar no conceito de “libido” tanto Eros quanto em certa medida, o instinto de morte, Freud afirma que em seus antigos desejos o ego “Domado e moderado, como que inibido em sua meta, o instinto de destruição deve, dirigidos para os objetos, proporcionar ao Eu a satisfação das suas necessidades vitais e o domínio sobre a natureza” (FREUD, 2011, p. 67). Conforme Adorno e Horkheimer,

Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto. Ela não se baseia de modo algum na “onipotência dos pensamentos”, que o primitivo se atribuía, segundo se diz, assim como o neurótico. Não pode haver uma “superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade”, quando o pensamento e a realidade não estão radicalmente separados. A “confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo” que Freud

anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia. Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos, como ocorre no ego ajustado à realidade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 25).

A lógica é um conceito fundamental que deve ser observado no texto *O conceito de esclarecimento*; Adorno e Horkheimer veem a ideia de um princípio presente no mito que causa o infortúnio do herói através de mensagens oraculares operada pela magia e a mimese. Assim é a ciência moderna, porém, mais arдил que a magia em seus fins, que se baseia no distanciamento com relação ao objeto. Na analogia entre mito e ciência, cada uma opera ao seu modo. Esse “sistema” tem abertura com o mito, corresponde a ascendência na ciência consequente do racionalismo filosófico. O processo do esclarecimento é iniciado com os mitos e se desenvolve em um processo. O desenvolvimento do pensamento termina culminando na lógica formal utilizada hoje como processo de dominação, a lógica do mercado e do consumo por exemplo. Isto é, para cada avanço do esclarecimento no mito é um avanço no esclarecimento moderno. Para Adorno e Horkheimer,

O princípio da necessidade fatal que trás a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica, não apenas domina todo sistema racionalista da filosofia ocidental, onde se vê depurado até atingir o rigor da lógica formal, mas impera até mesmo sobre a série dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, num permanente crepúsculo dos ídolos, transmite sempre o mesmo conteúdo: a ira pela falta de honestidade. 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. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 26).

A lógica discursiva é outro elemento contributivo de Adorno e Horkheimer ao discorrerem sobre o conceito de esclarecimento na

perspectiva da dialética. Há, nas ciências, assim como no mito, um distanciamento na relação entre sujeito e objeto. Na ciência, esse distanciamento existe, porque é uma exigência do processo da abstração, na qual ocorre a separação do sujeito em relação ao objeto.

A distância entre esses dois elementos fundamentais para o processo do conhecimento, isto é, entre [sujeito e objeto] que acontece na ciência pela necessidade de abstração, segundo Adorno e Horkheimer “está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 27). É o triunfo do dominador ao seu subordinado ou a quem ele exerce seu poder de autoridade. Adorno e Horkheimer comparam-na através dos tempos em que os cantos de Homero narravam os fatos acontecidos na obra, dando referência da época onde houve grandes conquistas no plano da “dominação territorial”; esta constatação vale igualmente para os hinos dos *Rigveda*. Isto é próprio de uma lógica de dominação. A ocupação dos territórios por reis fortemente armados é fundamento para a associação de Adorno e Horkheimer, assim como a sua leitura sobre Freud com base no sentido de que: a subordinação do ego ou “eu” é realizada pelo comando, pela voz, isto é, pela linguagem. Por isso a impossibilidade de se falar em uma “verdade”, se nesta relação de conhecimento a sustentação vê a perspectiva de inserção da ordem e do comando. Conforme Adorno e Horkheimer “O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 28). Isso vai de encontro à liberdade do pensamento do indivíduo, porém mostra a duplicidade dos conceitos mesmo em estágio primitivo na condição em que, sem o qual não poderia existir.

Na história ocidental é estabelecida a permuta do lugar dos deuses pela figura do rei e com ele o seu exército, cuja tarefa principal é garantir o domínio, assegurando o espaço conquistado. Segundo Adorno e Horkheimer, depois do nomadismo ocorre um fato curioso. Os indivíduos são subordinados ao trabalho frequente, ordinário. À vista disso, pode visualizar-se o prenúncio da “universalidade dos pensamentos” no domínio dos conceitos sob essa ordem estabelecida, proveniente do discurso, portanto da linguagem, que é consequentemente influenciada para uma organização da realidade vivida em sociedade, com base na obediência e no sofrimento, na subordinação ao senhor. O acordo entre proteção e vigilância está, por um lado, no domínio do senhor e a integridade de seus bens e, de outro, no trabalho do serviçal. De acordo com Adorno e Horkheimer,

Um proprietário como Ulisses “dirige a distância um pessoal numeroso, meticulosamente organizado, composto de servidores e pastores de bois, de ovelhas e de porcos. Ao anoitecer, depois de ver de seu palácio a terra iluminada por mil fogueiras, pode entregar-se sossegado ao sono: ele sabe que seus bravos servidores vigiam, para afastar os animais selvagens e expulsar os ladrões dos coutos que estão encarregados de guardar”. A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 28).

O caráter religioso do mito mostra a indissociabilidade entre deuses do Olimpo e deuses ctônicos, assim, justifica-se a existência do céu e do inferno, do bem e do mal, da graça e desgraça, ou seja, do idêntico e do não idêntico num mesmo conceito. Adorno e Horkheimer identificam esta relação de duplicidade conceitual no mito, ao dizer que

Elas [a relação] estavam ligadas como o vir a ser e o parecer, a vida e a morte, o verão e o inverno. No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de “mana” nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 28).

A dominação na esfera dos conceitos como unidade de significância na “universalidade dos pensamentos”, isto é, ao que ele [o conceito] quer significar é contrário a ele mesmo, por isso o uso da lógica dialética. No próprio mito, a contradição do conceito é visada pela linguagem, ou seja, na significação que o conceito dá ao objeto. O caráter que separa os conceitos pela linguagem mostra outro significado e atribui ao mesmo objeto. Esta contradição conceitual da linguagem no mito pode ser ilustrada, quando Adorno e Horkheimer afirmam que,

Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica. Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem. O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopeia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 28).

Isso justifica, segundo Adorno e Horkheimer, afirmar a duplicidade dos conceitos. O indivíduo quer se libertar do medo frente ao desconhecido, já que os deuses são impotentes para tal tarefa. O esclarecimento mostra-na na “radicalização da angústia mítica”, visa à libertação diante do “terror” do desconhecido [fenômenos da natureza] ao mesmo tempo que testemunha o caráter de dominação no processo de racionalização do conhecimento tanto científico quanto filosófico. De acordo com Adorno e Horkheimer,

[...] essa dialética permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror. Os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome. Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado do inanimado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte da angústia. (ADORNO;

HORKHEIMER, 1985, p. 29).

O esclarecimento se torna totalitário em seu processo de conhecimento, fazendo do procedimento matemático o direcionamento do progresso do pensamento nas ciências especializadas. O desconhecido na natureza é apreendido sob a tutela da matemática, dos teoremas e dos cálculos como no positivismo quer ocupar o lugar da razão. O esclarecimento imagina ter superado o mito, mas continua preso nele por suas razões reais do tempo presente. De acordo com Adorno e Horkheimer o esclarecimento “comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24).

Para o esclarecimento, matemática e pensamento podem ser comparados ou assimilados como sinônimo. Segundo Adorno e Horkheimer, em vista disso, o esclarecimento deixa o pensamento reificado [transformado em coisa] como algo automático, não tendo o compromisso de pensar o próprio pensamento. Conforme Adorno e Horkheimer,

O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina. Mas com essa mimese, na qual o pensamento se iguala ao mundo, o factual tornou-se agora a tal ponto a única referência, que até mesmo a negação de Deus sucumbe ao juízo sobre a metafísica. Para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37).

Dessa maneira, o esclarecimento deve pensar a si próprio pela sua volta à narrativa mítica, à qual continua preso pela linguagem que, no dizer de Adorno e Horkheimer “[...] o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 39) para que o triunfo da razão se esquive às ciências da produção, e da maquinaria do trabalho. Para Adorno e Horkheimer,

Os instrumentos da dominação destinados a alcançar por todos. É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação como um aspecto que é também distinto dela. A objetividade do meio, que o torna universalmente disponível, sua “objetividade” para todos, já implica a crítica da dominação da qual o pensamento surgiu, como um de seus meios. No trajeto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta. Sob a forma das máquinas, porém, a *ratio* alienada move-se em direção a uma sociedade que reconcilia o pensamento solidificado, enquanto aparelhagem material e aparelhagem intelectual, com o ser vivo liberado e o relaciona com a própria sociedade como seu sujeito real. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 48).

Na Seção 3.2, a seguir, será abordada a questão da emancipação que os autores fazem ao tomar a ideia kantiana do conceito de esclarecimento, visto que este, ao recair primeiramente na desmitologização, volta-se para o mito ao fazer a análise sobre a dominação da natureza. Conforme Adorno e Horkheimer “o mundo como um gigantesco juízo analítico, o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência, é da mesma espécie que o mito cósmico que associava a mudança da primavera e do outono ao rapto da Perséfone” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 39). A desmitologização é uma das teses pelas quais os autores da *Dialética* relutam em contestar pela emancipação do esclarecimento e não pela autoconservação “esclarecida”, visto que, para Adorno e Horkheimer “o horror mítico do esclarecimento tem por objetivo o mito. Ele não o descobre meramente em conceitos e palavras não aclarados, como presume a crítica da linguagem, mas em toda manifestação humana que não se situe no quadro teleológico da autoconservação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41). Por isso, mesmo o esclarecimento ao tornar a razão formalizada, instrumentalizada o indivíduo não recupera a tarefa primeira de se esclarecer para sua emancipação frente às condições sociais reais da sociedade, declaradamente, adepto aos ditames da indústria e do capitalismo tardio.

4.2 A questão da emancipação

A derrota do pensamento “esclarecido” está situada na reificação do projeto da razão técnica, formalizada, por pretender conhecer a natureza cada vez mais e transformá-la em objeto de análise tutelada pela matemática nas ciências sobre a eficiência do cálculo. O triunfo da formalização da razão deve, portanto, ser sinônimo de obstáculos à emancipação, visto que este propósito fundamental do esclarecimento não foi cumprido até hoje. Assim, a cumplicidade do esclarecimento na dominação sobre o mito e a natureza perdura até o Iluminismo, um marco para a época. É necessário afirmar, nesta Seção não foi ainda dito, que o esclarecimento deve pensar a si próprio, já que, esta foi a sua proposta inicial: livrar os homens do medo e do desconhecido em nome da sua condição, mas a perspectiva é de impossibilidade de emancipação. Isto implica que a sociedade não deveria viver na cegueira proporcionada pela ideologia a ela entregue. Para Adorno e Horkheimer,

Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos – o esclarecimento abdicou de sua própria realização. Ao disciplinar tudo que é único e individual, ele [o esclarecimento] permitiu que o todo não-compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens. Mas uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça. Não são as condições materiais da satisfação nem a técnica deixada à solta enquanto tal, que a colocam em questão. Isso é o que afirmam os sociólogos, que estão de novo a meditar sobre um antídoto, ainda que de natureza coletivista, a fim de dominar o antídoto. A culpa é da ofuscação em que está mergulhada a sociedade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 51).

As duas “faces” do esclarecimento mostram por um lado a recaída à mitologização, que envolve a dominação expressa nas ciências da operação e por outro lado o esclarecimento teria a missão de emancipar os homens, não mais do medo das intempéries da natureza,

terror e do desconhecido, ora tarefa do mito. O primeiro parágrafo do texto *O Conceito de esclarecimento* mostra claramente que os homens sempre se objetivaram na liberdade desde os tempos míticos, mas a história mostra que o programa do esclarecimento não cumpriu com sua missão maior. Os homens precisam se libertar das ideologias da sociedade burguesa, do poder do esclarecimento em sua contradição que se voltou contra os homens pelo domínio da maquinaria do trabalho na sociedade industrializada.

Adorno e Horkheimer iniciam a crítica a partir do conceito de esclarecimento de Kant. Para este filósofo, é por meio da razão que os homens podem chegar à liberdade. O texto em que os autores da *Dialética* fazem referência a Kant é *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento [Aufklärung]?* de 1783. De acordo com Kant,

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*].

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maioremnes*), continuam no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão difícil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc. Então não preciso de esforçar-me eu mesmo. (KANT, 1985, p. 100).

Conforme Kant, o pensamento e as ações devem operar conjuntamente. Seria incabível conceber a ideia de um homem submeter-se aos ditames de um tutor. Para ele o esclarecimento é o orientador para as diversas ações determinadas na sociedade. A

comodidade não deve ser o pressuposto para que o indivíduo se entregue durante toda sua vida a tutoria de um professor no aprendizado, de um padre para a consciência religiosa, de um médico que regula o funcionamento do corpo etc. É necessário que haja emancipação a partir dos indivíduos, que não sejam “menor” nos procedimentos encontrados na sociedade, nas questões que envolvem todos os seus setores. Para Adorno e Horkheimer “A menoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo. O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 82).

Kant escreveu o texto *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento [Aufklärung]*? mais ou menos cinco anos precedentes à Revolução Francesa, ou seja, num período onde o Iluminismo e o próprio “esclarecimento” alcançava grande destaque e fervor no cenário dos acontecimentos sociais, políticos e intelectuais na Europa. Uma época em que outras obras, sobretudo de filosofia, estavam em sintonia com o poder da razão em “iluminar” as ações humanas, não favorecendo, portanto, a força do homem embrutecido com o poder das armas e das guerras, isto seria de igual modo um preconceito como foram os demais mostrados durante toda história da civilização ocidental. Para Kant,

O interessante nesse caso é que público, que anteriormente foi conduzido por elas a este jugo, obriga-os daí em diante a permanecer sobre ele, quando é levado a se rebelar por alguns de seus tutores que, eles mesmos, são incapazes de qualquer esclarecimento [*Aufklärung*]. Vê-se assim como é prejudicial plantar preconceitos, porque terminam por se vingar daqueles que foram seus autores ou predecessores destes. Por isso, um público só muito lentamente pode chegar ao esclarecimento [*Aufklärung*]. Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento. (KANT, 1985, p. 102).

O esclarecimento para Kant poderia cumprir, através da razão, a função edificante na possibilidade de autonomia dos indivíduos e emancipação frente as pressões sociais e políticas pelas quais o pensar e agir da razão operam conjuntamente. É nesse sentido que, para Kant, a liberdade individual deve ser operada através do uso público da razão e não em seu uso privado, para que assim o esclarecimento possa atingir o grau de superioridade. Conforme Kant,

Para este esclarecimento [*“Aufklärung”*] porém nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar de todos os lados: *não raciocineis!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: *raciocinai*, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas *obedecei!*). Eis aqui por toda a parte a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento [*“Aufklärung”*]? Qual não o impede, e até mesmo o favorece? Respondo: o uso *público* de sua razão deve ser sempre livre e ele pode realizar o esclarecimento [*“Aufklärung”*] entre os homens. O *uso privado* da razão pode porém muitas vezes ser muito estreitamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento [*“Aufklärung”*]. (KANT, 1985, p. 104).

Em Kant, fazer o uso público da razão significa a situação em que qualquer indivíduo, na qualidade de um homem sábio, realize uma exposição escrita ou oral, como na publicação de um livro, revista ou conferência, mas que atinja ao grande público na condição de letrado, do público que se interesse no assunto manifesto. Já o uso privado da razão é igualmente qualquer indivíduo que seja sábio e utilize seu raciocínio, mas em um cargo público ou em outra função que possa exercer. No entanto, o esclarecimento, conforme Klein “[...] é pensado por Kant não como um processo que recai apenas sobre a razão teórica, como se poderia inferir a partir da leitura da palavra de ordem do Esclarecimento: ‘tem a coragem de te servires de teu próprio

entendimento (*Verstand*)” (KLEIN, 2009, p. 219). Para Klein, existem duas considerações importantes,

Em primeiro lugar, é preciso observar na caracterização de “*sapere aude*” que o termo *Verstand* é substituído por *Vernunft*. Isso não ocorre apenas no *Opus postumum*, também no escrito O que significa orientar-se no pensamento, encontra-se a definição de pensar por si mesmo como “servir-se de sua própria razão (*Vernunft*)”. Em segundo lugar, fica claro que não se trata de um uso meramente teórico da razão, mas sim um uso prático. (KLEIN, 2009, p. 219).

Para Adorno e Horkheimer, o que Kant afirma em relação ao esclarecimento é a possibilidade que a razão tem para o exercício da liberdade. É pelo uso da razão que os indivíduos podem exercer sua autonomia e não ser orientado em suas ações por um tutor. Assim é no mito a concepção de esclarecimento, mas o esclarecimento segundo Adorno e Horkheimer não abandona a mitologia. Por isso dizer que o conceito de esclarecimento deve ser entendido em seu caráter dialético. Se por um lado no esclarecimento a liberdade pode ser alcançada pelo indivíduo ao fazer uso da razão, por outro lado há o domínio da natureza pelos fenômenos que o assusta. Isso justifica o uso da dialética como método para as investigações de Adorno e Horkheimer em perceber a ambiguidade dos conceitos em Kant, em que a razão possui a “Idea” de liberdade na relação entre os homens. Conforme Adorno e Horkheimer,

As dificuldades no conceito da razão, provenientes do fato de que seus sujeitos, os portadores de uma e a mesma razão, se encontram em oposição uns aos outros, estão escondidas no esclarecimento ocidental por trás da aparente clareza de seus juízos. [...] Os conceitos kantianos são ambíguos. A razão [primeira tese] contém enquanto ego transcendental supra-individual a Idea de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e superem o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo. A Idea desse convívio representa a verdadeira universalidade, a Utopia. Mas ao mesmo tempo [segunda tese], a razão constitui a instância do

pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material para a subjugação. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 83).

Portanto, Adorno e Horkheimer apoiam-se na crítica sobre o caráter dialético da razão na época iluminista ao desempenhar conjuntamente a autonomia do indivíduo de um lado, e de outro a promoção dos fins para a emancipação, mas o que se encontra é a opressão social e uma sociedade não esclarecida. De acordo com Freitag,

Por isso mesmo, a dialética, ao contrário da lógica formal, é capaz de incluir em seus conceitos os elementos da contradição e da transformação, e de abarcar o não idêntico em um mesmo conceito. A razão iluminista, com sua dupla face de razão emancipatória e razão instrumental não deixa de ser razão quando se impõe e concretiza como razão instrumental. Mas por isso mesmo gera, pelas limitações a que ela própria se condena, sua contradição, sua crítica, e negação, tornando-se necessário o resgate de seu contrário, originalmente nela contido: a razão emancipatória. (FREITAG, 1988, p. 49).

Portanto, Adorno e Horkheimer ao utilizarem o conceito de autonomia, recuperam o texto de Kant, em que a razão demanda forte influência sobre a produção do saber, tanto quanto e em certa medida nas questões sociais e políticas. É importante ressaltar, como já sinalizado na Seção 3.1, que o esclarecimento de que os autores da *Dialética* se referem não se reduz ao “Século da Luzes”. Assim, a questão da emancipação com o esclarecimento deve reaver não apenas a relação com o Iluminismo. É necessário observar o desenvolvimento histórico da racionalidade correlata à idade dos tempos míticos, mas também das epopeias, a exemplo da “Odisseia” de Homero.

Ambos os textos “O conceito de esclarecimento” e (Excurso I) “Ulisses ou mito e esclarecimento”, utilizados para Adorno e Horkheimer, realizam a investigação através da lógica dialética dos conceitos, no que tange a autoconservação como impedimento da

emancipação da razão “esclarecida”, isto é, explicando o insucesso do programa do esclarecimento a partir da razão como controle e dominação dos povos.

Para elucidar as questões que envolvem a razão, o esclarecimento como dominação, os autores tomam da epopeia de Homero centrados na figura de Ulisses como o protagonista da formação do indivíduo burguês na história. Conforme Adorno e Horkheimer “O horror mítico do esclarecimento tem por objeto o mito. Ele não o descobre meramente em conceitos e palavras não aclarados, como presumem a crítica à linguagem, mas em toda manifestação humana que não se situe no quadro teleológico da autoconservação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41). A regressão do esclarecimento pode ser vista desde os tempos de Homero até os tempos atuais. A dominação permeia entre o terror das monstruosas figuras míticas, como Cila e Caribde, e a opressão do trabalho e das guerras. É comum, sobretudo, fazer a interpretação de alguns desses monstros marinhos como um recurso da linguagem mítica para descrever as intempéries da natureza sobre os homens, seja no mar ou nos céus de Urano, Cronos e Zeus, ou nos ventos de Zéfirus e Éolo. O medo e o terror diante da natureza eram os primeiros e principais motivos para a libertação do indivíduo através do “esclarecimento”. Conforme Adorno e Horkheimer “A impossibilidade, por exemplo, de escolher uma rota diversa da que se passa por entre Cila e Caribde pode ser compreendida de maneira racionalista como a transformação mítica da superioridade das correntes marítimas sobre as pequenas embarcações da antiguidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 63). Pode-se mostrar a atualidade do texto “O conceito de esclarecimento” quando estes dois filósofos se referem aos “neopagãos e belicistas alemães”, Adorno e Horkheimer afirmam que

Os neopagãos e belicistas alemães querem liberar de novo o prazer. Mas como o prazer, sob a pressão milenar do trabalho, aprendeu a se odiar, ele permanece, na emancipação totalitária, vulgar e mutilado, em virtude de seu autodesprezo. Ele permanece preso à autoconservação, para a qual o educara a razão entrementes deposta. Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição da religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora – consequência da

sua própria materialização e objetualização – era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 43).

Tal é o fundamento do esclarecimento. Sua dominação está presa à autoconservação desde as origens míticas e bárbaras até os tempos modernos, tanto na dominação externa da natureza quanto na dominação interna ao eu. Na economia do mercado burguês o mito se reveste no [*logos*], apoiada na razão formalizada das ciências da operação, no positivismo, no pragmatismo, na ordenação do trabalho, na obediência e opressão. Em relação ao trabalho e à dominação, Adorno e Horkheimer afirmam que “[...] Forçado pela dominação o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sobre o seu influxo, levado pela mesma dominação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 43). O ardil da razão configura-se no herói Ulisses, decorrente de seu iminente abalo frente à sedução provocada pelas Sereias de sublimes e perigosos encantos. Como narra Homero na “Odisseia”,

Assim, pois, tudo isso já passou. Agora, escuta; o que te vou dizer um deus mesmo te fará lembrar. Primeiro, encontrarás as duas sereias; elas fascinam todos os homens que se aproximam. Se alguém, por ignorância, se avizinha e escuta a voz das Sereias, adeus regresso! Não tornará a ver a esposa e os filhos inocentes sentados alegres ao seu lado, porque, com seu canto melodioso, elas o fascinam, sentadas na campina, em meio a montões de ossos de corpos em decomposição, cobertos de peles amarfanhadas. Toca para diante; amassa cera doce de mel e veda os ouvidos de teus tripulantes para que mais ninguém às ouça. Se tu próprio a quiseres ouvir, que eles te amarrem de pés e mãos, de pé na carlinga do barco veloz, e que as pontas das cordas pendam fora de teu alcance, para te deleitares ouvindo o canto das Sereias; Se insistires com teus companheiros para te soltarem, que eles te prendam com laços ainda mais numerosos. Depois que teus companheiros tiverem remado para além delas, daí já não te posso dizer a seguir qual de dois caminhos será o teu. (HOMERO, s/d, p. 142).

Os acontecimentos geram conflitos pelo indivíduo reprimido em si mesmo, isto é, fruto da autoconservação. A passagem acima narrada por Homero é em uma das aventuras de Ulisses para mostrar, de modo não conceitual, o destino confinado a dominação sobre si, a fim de não ser levado a morte como outros aventureiros que ousaram a ouvir tal canto. Conforme Adorno e Horkheimer “Assim como o episódio das sereias mostra o entrelaçamento do mito e do trabalho racional, assim também a “Odisseia” em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 53). Especificamente em relação ao canto XII Duarte afirma que os autores da *Dialética* caracterizam essa passagem como “emergência da natureza irreconciliada”, i.e. a eclosão, no seio da própria sociedade humana, da mesma rigidez e inexorabilidade que se percebeu naquele substrato natural que se pretendeu submeter desde a pré-história” (DUARTE, 2004, p. 31). De acordo com Adorno e Horkheimer,

Esse entrelaçamento de mito, dominação e trabalho está conservado em uma das narrativas de Homero. O duodécimo canto da “Odisseia” relata o encontro com as Sereias. A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento. Nos perigos mortais que teve de arrostar, foi dando têmpera à unidade de sua própria vida e à identidade da pessoa. Assim como a água, a terra e o ar, assim também separam-se para ele os domínios do tempo. Para ele, a preamar do que já foi recuou da rocha do presente, e as nuvens do futuro estão estampadas no horizonte. O que Ulisses deixou para trás entra no mundo das sombras: o eu ainda está tão próximo do mito de outrora, de cujo seio se arrancou, que o próprio passado por ele vivido se transforma para ele num outrora mítico. É através de uma ordenação fixa do tempo que ele procura fazer face a isso. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 43).

O episódio sobre o canto das Sereias, narrado pela augusta Circe, faz o entrelaçamento conceitual do esclarecimento entre: mito, razão e ciência. Deve-se entender, segundo a perspectiva de Horkheimer e Adorno, a crítica sobre a forma de racionalidade que supera o mito pela

razão, mas recai novamente à dominação pela dialética do esclarecimento. Conforme Gagnebin,

O primeiro motivo dessa alegoria consiste em interpretar o triunfo de Ulisses sobre as Sereias como o de uma forma emergente de racionalidade sobre o mito, mais precisamente, como a transformação da magia em arte. Enquanto monstros imemoriais, aquáticos e femininos, as Sereias encarnam os poderes mágicos anteriores ao surgimento do sujeito como identidade racional determinada. Sua força mágica de sedução provém da atração ou da saudade que continua exercendo a representação de uma indistinção feliz entre o si (*selbst*) e o mundo, lembrança da indistinção entre o recém-nascido e sua mãe segundo Freud; mas sucumbir à sedução dessa felicidade também significa desistir da individuação e, portanto, arriscar à própria existência: os viajantes que se entregaram às Sereias foram por elas devorados. Ulisses resiste às Sereias, mas não abdica do gozo (incompleto) de escutar seu canto: reconhece o encanto, mas não cede ao encantamento. Neste gesto, os poderes da magia são condenado à ineficácia e mantidos como expressão da beleza e da transcendência: são transformados em expressão artística. Se a arte surge, então, da magia como sua forma mais racional e mais pura, ela também emerge como beleza impotente, sem eficácia, uma expressão sem consequências práticas, uma mera forma separada da ação. Adorno e Horkheimer enfatizam tanto a beleza quanto a impotência da arte. O que a estética clássica se caracterizou como sua grandeza, a saber a sua relação com o nobre exercício da contemplação (em grego, *theoria*), ou seu caráter de “finalidade sem fim” (Kant), também é sinônimo de sua fraqueza maior: não ter mais poder de ação. Somente assim, aliás, a arte é tolerada em uma sociedade fundada sobre a dominação. (GAGNEBIN, 2013, p. 2).

Assim, pode-se conferir o entrelaçamento do mito à razão através da ação estratégica entendida como instrumento da razão. Este modo de ver a razão e o ardil por ela utilizado como parte de seu próprio movimento interno define o modo de agir do pensamento racional, refletido na “ambiguidade” dos conceitos. Ulisses representa, na epopeia homérica, a subjetividade fragilizada diante da força da natureza, do esplendor e imensidão dos mares. O [*logos*] contido na “Odisseia” como proto-razão é um instrumento pelo qual Ulisses tem de recorrer para sua autoconservação. Para Horkheimer e Adorno “A viagem errante de Troia à Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 55). Assim, é possível perceber o domínio do homem sobre si mesmo, isto é, do sujeito pela “anti-razão”, ao decidir o destino que ele mesmo incorre e manifesta. Conforme Adorno e Horkheimer,

[...] a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, ela tão somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado. A anti-razão do capitalismo totalitário, cuja técnica de satisfazer necessidades, em sua forma objetualizada, determinada pela dominação, torna impossível a satisfação de necessidades e impele ao extermínio dos homens – essa anti-razão está desenvolvida de maneira prototípica no herói que se furta ao sacrifício sacrificando-se. A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou por outra, a história da renúncia. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 61).

Renunciar, para Adorno e Horkheimer, é entregar algo de sua vida por pouco ou nada em troca. Este é o contexto da sociedade não verdadeira, sem compromisso, que submete os indivíduos insatisfeitos à abjuração de suas necessidades sociais reais. Mas, justamente pela necessidade de sobrevivência em uma sociedade opressora e desproporcional em relação aos homens entre si. Para Adorno e Horkheimer a epopeia de Homero mostra Ulisses como sujeito que age irracionalmente, mas essa irracionalidade, própria da cultura mítica, é o “formato” emblemático do indivíduo burguês “esclarecido”, ele é além

de rei um indivíduo proprietário. A astúcia pode levá-lo ao esclarecimento ou à dominação.

Conforme Petry “O que marca a ação de Ulisses é a astúcia empregada na tentativa de vencer o mito e a natureza. Trata-se, portanto, de um instrumento do esclarecimento e também de dominação. O custo da dominação da natureza externa é a repressão da natureza interna” (PETRY, 2011, p. 116). Ulisses é vítima do seu próprio sacrifício, a troca racional utilizada para não fracassar, isto é, para se autoconservar dos domínios da natureza externa, do mesmo modo age o indivíduo burguês na sociedade capitalista. Segundo Adorno e Horkheimer,

É por uma necessidade social que quem quer que se fure à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, por isso mesmo há de perder tudo, até mesmo o resto miserável que a auto conservação lhe concede. Todos esses sacrifícios supérfluos são necessários: contra o sacrifício. Uma vítima de um desses sacrifícios é o próprio Ulisses, o eu que está sempre a se refrear e assim deixa escapar a vida que salvou e que só recorda como uma viagem de erros. No entanto, ele é ao mesmo tempo uma vítima que se sacrifica pela abolição do sacrifício. Sua renúncia senhoril é, enquanto luta com o mito, representativa de uma sociedade que não precisa mais da renúncia e da dominação: que se tornou senhora de si, não para fazer violência a si mesma e aos outros, mas para a reconciliação. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 61).

A astúcia é, portanto, a forma pela qual Ulisses se utiliza para superar as criaturas míticas narradas na epopeia. O sacrifício é a forma racional utilizada por Ulisses para conseguir dominar a natureza. A astúcia é a sua autoconservação em forma de sacrifício. Assim, há o entrelaçamento entre o mito com a narração, acontecimentos presentes em todas as suas aventuras no decorrer dos cantos. O vínculo rigoroso do eu e a natureza encontra-se entre o perigo e a salvação, a dominação e o esclarecimento, isto é, na relação de perda e ganho exige do indivíduo sofrimento para se autoconservar. De acordo com Adorno e Horkheimer,

O recurso do eu para sair vencedor das aventuras: perder-se para se conservar, é a astúcia. O navegador Ulisses logra as divindades da natureza, como depois o viajante civilizado logrará os selvagens oferecendo-lhes conta de vidro coloridas em troca de marfim. É verdade que só às vezes ele aparece fazendo trocas, a saber, quando se dão e se recebem os presentes da hospitalidade. O presente de hospitalidade homérico está a meio caminho entre a troca e o sacrifício. Como um ato sacrificial, ele deve pagar pelo sangue incorrido, seja do estrangeiro, seja do residente vencidos pelos piratas, e selar a paz. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57).

Outro fragmento simbólico do astuto Ulisses na “Odisseia” é sua aventura com o filho de Poseidon, o temeroso gigante Polifemo. O procedimento da astúcia com fins de conservação, do ato sacrificial na troca, da dominação e do esclarecimento são os mesmos em relação à passagem do canto das sereias, dos lotófagos e os demais relatos homéridas. Vale ressaltar a existência de uma peculiaridade com a alteração da posição da linguagem na história. O formalismo dos nomes na imitação ou semelhança do nome ao significar uma coisa diferente, já é uma forma de dominação própria do pensamento burguês. Para este episódio, porém, de acordo com Adorno e Horkheimer “A astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 65). O acontecimento próprio do destino, [*fatum*], e a palavra pronunciada ou narrada, do mito⁹ significava uma e mesma coisa. A narração dos personagens míticos na epopeia eram alheios à diferenciação entre as palavras e as coisas. A relação de sujeito e objeto na esfera das representações da linguagem indica que aquelas [as palavras] exercem um poder sobre estas [as coisas] ou objetos. Assim, logo se percebe o caráter dialético dos conceitos quando Ulisses passa a ter consciência dessa ambiguidade, isto é, o dualismo em que a mesma palavra [*Oudeis*] pode significar coisas diferentes. Conforme Adorno e Horkheimer,

Como o nome *Oudeis* pode ser atribuído tanto ao herói quanto a ninguém, Ulisses consegue romper

⁹ A etimologia da palavra grega *mythos* é sinônimo de narração, murmúrio, palavras faladas etc.

o encanto do nome. As palavras imutáveis permanecem fórmulas para o contexto inexorável da natureza. Na magia, sua rigidez já devia fazer face à rigidez do destino que ao mesmo tempo se refletia nela. Isso já implicava a oposição entre a palavra e aquilo ao qual ela se assimilava. Na fase homérica, essa oposição torna-se determinante. Ulisses descobre nas palavras o que na sociedade burguesa plenamente desenvolvida se chama formalismo: o preço de sua validade permanente é o fato de que elas se distanciam do conteúdo que as preenche em cada caso e que, a distância, se referem, a todo conteúdo possível, tanto a ninguém quanto ao próprio Ulisses. É o formalismo dos nomes e estatutos míticos, que querem reger com a mesma indiferença da natureza os homens e a história, que surge o nominalismo, o protótipo do pensamento burgues. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 65).

Isso posto, é indubitável afirmar que o estratagema utilizado por Ulisses se encontra na astúcia da razão com o objetivo de se autoconservar. A estratégia de Ulisses são as contradições que emprega para se livrar dos perigos do embrutecido Polifemo de fraca inteligência, ou seja, não há diferença entre afirmar ou negar seu próprio nome. Afirmação e negação constituem a mesma coisa. Para Adorno e Horkheimer “Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer. Essa adaptação pela linguagem ao que está morto contém o esquema da matemática moderna” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 65). Nesse sentido, ao afirmar e negar, concomitantemente, a racionalização opera como *mimese*, isto é, ela é capaz de assimilar.

Para Petry, “Por isso, na *Dialética do esclarecimento* a mimese é um elemento negativo da racionalidade subjetiva que fortalece seu caráter instrumental predominante da modernidade” (PETRY, 2011, p. 121). A razão assimila o seu contrário, aquilo que ela não é e também não tem uma forma determinada. Não se efetivou como um e único nome, com uma identidade própria. Por isso Ulisses representa o indivíduo burguês, tanto na antiguidade quanto na modernidade que se nega. É nomeado e conhecido pela sua astúcia. Mesmo se negando, Ulisses está realizando uma forma de dominação. Conforme Adorno e Horkheimer,

Em grego, trata-se de um jogo de palavras; a única palavra que se conserva separam-se o nome – Odysseus (Ulisses) – e a intenção – Ninguém. Para ouvidos modernos, Odysseus e Oudeis ainda têm um som semelhante, é fácil imaginar que, em um dos dialetos em que se transmitiu a história do retorno a Ítaca, o nome do rei desta ilha era de fato um homófono do nome de Ninguém. O Cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo: “Ninguém” e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá a impressão de ser uma transparente racionalização. Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome daquele de quem quer se vingar, e esse nome condena o grito à impotência. Pois ao introduzir no nome a intenção, Ulisses subtraiu ao domínio da magia. Mas sua auto-afirmação é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autodenegação. Desse modo o eu cai precisamente no círculo compulsivo da necessidade natural ao qual tentava escapar pela assimilação. Quem, para se salvar, se denomina Ninguém e manipula os processos de assimilação ao estado natural como um meio de dominar a natureza sucumbe à *hýbris*. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 70).

O esclarecimento preso ao mito constitui o caráter dialético nos conceitos entre a relação sujeito e objeto. Reprimido, o grito de Ulisses além do terror é um grito de liberdade. Entre outras passagens da “Odisséia”, Odisseu se comporta com a representação da proto-razão, da renúncia, que se sacrifica para se autoconservar da dominação externa e interna, isto é, o esclarecimento não se livrou do horror mítico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi objetivo desta dissertação apresentar o conceito de razão em três momentos que se intercalam e mostram que no pensamento de Horkheimer da década de 1930 e 1940, na medida em que escreve as obras aqui selecionadas, se aproxima com a impossibilidade de reconciliação e emancipação do indivíduo reificado, pelo caráter dominador do esclarecimento. Nesse sentido, os temas aqui abordados devem ser vistos sob a perspectiva horkheimeriana da razão negativa. A complexidade dos assuntos traçado por Horkheimer exige o entrelaçamento do conceito de razão com outros conceitos e temas que ele contextualiza e nesse sentido perpassa a história do pensamento em pontos que se relacionam. Pode-se citar os mitos e a narração da epopeia de Homero; a ideia de razão dos filósofos antigos até Aristóteles; o método científico de Bacon e Descartes; a metafísica, o racionalismo e a religião; o idealismo alemão de Kant a Hegel; a crítica à cultura e a civilização com Nietzsche e Freud, e a grande influência de Horkheimer sobre os escritos de Marx e Engels. Os principais conceitos que envolveu este trabalho foram: razão, teoria, crítica, tradição, dialética, esclarecimento, dominação, mito e ciência.

Apresentou-se inicialmente a crítica horkheimeriana ao modelo da ciência moderna e o modo de dominação que as ciências da operação operam nas sociedades. O texto inicial para a pesquisa foi escrito por Horkheimer em 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*. Horkheimer faz uma crítica ao modelo da ciência moderna e a denomina de teoria em sentido tradicional. Houve em seguida uma preocupação em mostrar as principais diferenças entre as duas teorias envolvidas, isto é, a tradicional e a crítica. A teoria em sentido tradicional tem por base o modelo do universalismo da dedução matemática. Sem os critérios relevantes de sua produção cognitiva e material, a teoria tradicional é caracterizada pelo isolamento da realidade, que isenta a determinação dos fins necessários às relações sócias reais. Diante desse quadro, foi observado sob a perspectiva crítica o caráter ideológico da ciência moderna e burguesa que se julga autônoma; tal é o diagnóstico crítico para a teoria em sentido tradicional. Horkheimer considera que a crítica consiste em questionar os obstáculos causados pela teoria em sentido tradicional e o modelo da ciência moderna para que os homens sejam livres da dominação. As sociedades reclamam dos entraves que bloqueiam suas necessidades reais e o desenvolvimento histórico pela dominação a ela imposta. Pôde-se encontrar em Horkheimer ainda no texto de 1937 um otimismo que se perde na medida que escreve outras

obras, ao afirmar que “A vanguarda necessita de perspicácia para a luta política e não de lições acadêmicas sobre a sua pretensa posição social” (HORKHEIMER, 1975, p. 149). Esta posição mostrou que a crítica horkheimeriana não é identificada ao objeto por ela investigado, isto é, ao método gnosiológico da teoria em sentido tradicional à economia política vigente que visava, sobretudo as vantagens e o lucro pelo isolamento do conhecimento ao desenvolvimento histórico nos processos sociais reais. Este posicionamento justificou Horkheimer utilizar o rigor, tanto filosófico quanto metodológico e ético sobre tais considerações. Diante desse quadro, pode-se inferir que Horkheimer ao escrever “Teoria tradicional e teoria crítica” aborda, inicialmente, a possibilidade de transformação sendo inseparável da realidade dos homens conscientes diante das injustiças sociais em um mundo sem dominação e exploração. Conforme Horkheimer,

A construção da sociedade sob a imagem de uma transformação radical que ainda não passou pela prova de sua possibilidade real carece do mérito de ser comum a muitos sujeitos. O desejo de um mundo sem exploração nem opressão, no qual existiria um sujeito agindo de fato, isto é, uma humanidade autoconsciente, e no qual surgiriam as condições de uma elaboração teórica unitária bem como de um pensamento que transcende os indivíduos, não representa por si só a efetivação desse mundo. A transmissão mais exata possível da teoria crítica é condição para o êxito histórico. (HORKHEIMER, 1975, p. 161).

Daí a necessidade da criticidade, pois conforme Horkheimer “[...] para a teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigente, mas dos homens com todas as suas possibilidades” (HORKHEIMER, 1975, p. 164). A investigação na apresentação do conceito de razão deste trabalho tem seu desenvolvimento na perspectiva das duas dimensões que a compõe, subjetiva e objetiva, ao visar o projeto da crítica sobre o progresso da racionalidade técnica instrumental aceder no processo de propagação das indústrias nas sociedades. Horkheimer dá continuidade a sua investigação crítica da teoria tradicional e ao modelo da ciência moderna em seus escritos posteriores.

Na sequência esta dissertação deu enfoque na obra “Eclipse da razão” de 1944, com destaque para o texto “Meios e fins”. Horkheimer

vê o sistema da atividade da razão relaciona-se estreitamente com os objetivos das ciências da operação pelo predomínio de uma dimensão da razão sobre a outra, isto é, a ênfase mais dos meios que dos fins que orientam as sociedades e suas necessidades. Horkheimer aponta como foi diferente a manifestação da razão objetiva nos sistemas filosóficos na Grécia antiga, a exemplo de Sócrates, contra a razão subjetiva. A razão apresenta-se obsoleta frente aos problemas sociais; nem a religião nem os sistemas filosóficos do período moderno, a exemplo do racionalismo, podiam mais promover a objetividade da razão e com o seu declínio restou a perda da autoridade. Uma crítica de Horkheimer é sobre o Iluminismo, que foi a última possibilidade de apresentar a razão ligada ao seu funcionamento abstrato e os fins para orientação das sociedades. Em consequência, a cientificidade é avançada com a formalização da razão e as implicações teóricas na vida prática dos indivíduos. A ciência ganha espaço com o desenvolvimento do conhecimento tecnológico, mas sem conciliação de seus fins últimos com a realidade social. A crise atual das ciências está diretamente ligada a novos mecanismos de operações sistêmicas.

Os propósitos de dominação não são evidentes, pelo contrário como assinala o positivismo, são divulgados como possibilidade de certeza e segurança sobre suas ações mesmo em acontecimentos de crise na ciência, conforme afirma Horkheimer “De acordo com os positivistas, precisamos é de abundante confiança na ciência. Claro que eles não estão cegos para os usos destrutivos aos quais se destina a ciência; mas proclamam que tais usos são perversões” (HORKHEIMER, 2002, p. 63). Isso confirma que os objetivos das ciências não mudaram em relação à exploração e dominação da natureza e dos indivíduos através dos governos de regime totalitário, apoiados pela ideologia da classe burguesa e capitalista. Isso posto, pode-se perguntar: como a humanidade nos últimos tempos pôde querer pensar o seu destino em glória e felicidade? Isto não é uma tarefa estritamente da filosofia que vai guiar as ações para a orientação das sociedades. Conforme Horkheimer,

Houve tempo em que o Humanismo sonhou em unir a humanidade através de uma compreensão comum do seu destino. Pensou que poderia fazer surgir uma boa sociedade através da crítica teórica da prática contemporânea, que se encaminharia então para uma atividade política correta. Isso parece ter sido uma ilusão. Hoje as palavras se

presumem projetos para a ação. As pessoas pensam que as exigências do existir devem ser reforçadas pela filosofia como se esta fosse a serva do existir. Isso é apenas uma outra ilusão, e é compartilhada pelo positivismo e neotomismo. (HORKHEIMER, 2002, p. 95).

A ausência de uma verdade objetiva. Nem o positivismo nem as religiões causam a histeria da sociedade tendendo para o colapso da barbárie e das guerras, como em seu tempo. O progresso que se observa, criticado pela teoria crítica desde a década de 1940, são os fins empregados para o uso das tecnologias, confirmando a vitória do “progresso” industrial.

O mandamento positivista para que nos apeguemos aos fatos e ao senso comum, em vez de apegarmos a ideias utópicas, não é tão diferente da exigência de que sigamos a realidade tal como ela é interpretada pelas instituições religiosas, que no final de contas também são fatos. Cada facção expressa indubitavelmente uma verdade, sob a distorção de torná-la exclusiva. O positivismo leva a sua crítica do dogmatismo ao ponto de anular o princípio de verdade, em nome do qual apenas a crítica tem algum sentido. O neotomismo sustenta o princípio de verdade tão rigidamente que a verdade se torna de fato o seu oposto. Ambas as escolas têm caráter heterônomo. Uma tende a substituir a razão autônoma pelo automatismo da metodologia moderna, a outra pela autoridade de um dogma. (HORKHEIMER, 2002, p. 95).

A crítica em Horkheimer não é oposta ao funcionamento da razão em si, mas à formalização da razão e aos fins que são destinados o seu produto por não atender as necessidades dos indivíduos frente aos fenômenos sociais em suas relações reais. Eis que o problema da verdade não é condizente com a realidade do mundo vivida na relação sujeito e objeto senão pela sua divisão em pontos diferentes, tendendo ao relativismo subjetivista das ciências. As contradições da “consciência filosófica” têm mostrado sua redução ou sua inverdade. Conforme Horkheimer,

A consciência filosófica, cheia de contradições, das últimas décadas está também dividida acerca do problema da verdade. Dois pontos de vista contrários ocupam, na vida pública e não raro no comportamento do mesmo indivíduo, um lugar irreconciliável entre si. Segundo um deles, o conhecimento tem sempre uma validade limitada. O fundamento disso reside tanto no objeto quanto no sujeito cognitivo. Cada coisa e cada relação de coisas modifica-se no tempo e, assim, cada julgamento sobre situações da realidade tem de perder, com o tempo, a sua verdade. (HORKHEIMER, 2008, p. 139).

Os problemas causados pelo modelo de ciência com base na razão “em eclipse” tem se mostrado, conforme Horkheimer, prejudicial aos verdadeiros fins do conhecimento científico e filosófico. De um lado, o pensamento concebe o conhecimento e a limitação da sua validade, tanto no objeto quanto no sujeito cognoscente. De outro, é preciso observar a validade do conhecimento no processo histórico dos acontecimentos, em seu devir. A lógica dialética entende que o limite do esclarecimento reside tanto no esquematismo da dominação quanto nas possibilidades das condições para a sua liberdade.

Em um último momento esta pesquisa apresentou a justificação da crítica por Adorno e Horkheimer à dominação presente no esclarecimento no processo da racionalidade. Foi verificado principalmente no texto “O conceito de esclarecimento” a regressão do esclarecimento na relação entre sujeito e objeto, tanto no mito e na magia quanto na ciência. Para Adorno e Horkheimer, a regressão é o elemento destrutivo em que o esclarecimento deve ter consciência. O esclarecimento teria como meta o processo de “desencantamento do mundo” ou desmitologização, mas o mito é o próprio esclarecimento e este recai na mitologia. Nessa situação, o “desenvolvimento” das ciências especializadas ocorre no âmbito da formalização da razão ao usar a linguagem específica da simbologia baseada no universalismo matemático que visa à exploração da natureza e do homem. Adorno e Horkheimer criticam do mesmo modo a confiança que Bacon e seu método científico, mesmo alheio à matemática, deposita no entendimento da relação entre “saber e poder”. O objetivo na exploração da natureza utiliza a lógica formal e a calculabilidade da razão. O “desencantar” para Bacon torna-se uma necessidade diante dos

fenômenos e do desconhecido que assusta os homens desde os tempos míticos. Conforme Adorno e Horkheimer,

A lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo. O equacionamento mitologizante das Ideias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânone do esclarecimento. As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 22).

Deve ser considerado, portanto, o diagnóstico de uma forma de ideologia presente no processo científico pelo distanciamento entre a produção do conhecimento e a realidade social. O processo que abrange a relação entre mito, dominação e trabalho mostra a recaída do esclarecimento na mitologia e a impossibilidade de emancipação dos homens das opressões oriundas do sistema vigente. Por isso a perspectiva em Adorno e Horkheimer no entendimento da relação dialética sobre os conceitos de mito e esclarecimento, isto é, ao passo que o esclarecimento avança na desmitologização ao explicar os fenômenos do mundo natural ao mesmo tempo ele regride na medida em que não se desvencilhou da mitologia, segundo os autores, de onde nunca saiu.

A questão da emancipação exibiu o movimento do pensamento “esclarecido” tanto no âmbito da formalização da razão quanto na figura do sujeito reificado. Assim, o esclarecimento não cumpre a tarefa de emancipação é alheio à consciência dos homens pela própria cegueira que há na sociedade. Ao contrário, o esclarecimento torna-se em seu caráter de dominação o pensamento matematizado. Adorno e Horkheimer veem a ambiguidade nos conceitos kantianos. Kant escreve o texto *Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento [Aufklärung]*? no período do Iluminismo e nele afirma que esclarecer é sair da menoridade. Adorno e Horkheimer afirmam que “A menoridade revela-se como a incapacidade de se autoconservar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 82). Para Kant é culpa do próprio homem ser menor, incapaz usar seu entendimento por preguiça e falta de coragem. Esclarecer é uma exigência para liberdade e é necessário fazer o uso público da razão e não o uso privado que limita o esclarecimento. Para Adorno e Horkheimer a sensibilidade é passiva, isto é, os sentidos em

Kant são condicionados antes da percepção. Para Adorno e Horkheimer “A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de surgir” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 83). De acordo com Adorno e Horkheimer.

A obra de Kant transcende a experiência como simples operação, razão porque ela é hoje – em virtude de seus próprios princípios – renegada pelo esclarecimento como dogmática. Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade – confirmação essa que é um resultado da obra de Kant – o pensamento sela sua própria nulidade, pois a ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 84).

A ambiguidade é situada primeiro na concepção de que a razão mostra no “eu transcendental” a convicção da ideia de liberdade no indivíduo, no entanto, mostra ao mesmo tempo o âmbito do pensamento pela razão formalizada, isto é, da dominação.

Outra questão sobre a emancipação aqui abordada é quanto a perspectiva da leitura de Adorno e Horkheimer sobre a “Odisseia” de Homero ao mostrar a ligação da dialética do esclarecimento ao se relacionar com mito, trabalho e dominação. O ardil da razão para passar incólume pelas Sereias está ligado a dominação presa à autoconservação, tanto na natureza externa quanto interna. Conforme Adorno e Horkheimer, “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 43). A passagem sobre as Sereias no canto XII é um dos exemplos nas aventuras de Ulisses com o recurso da astúcia quando age para vencer as potências da natureza, o sacrifício seria a troca racional para alcançar o seu objetivo operada pela mimese. Na ciência moderna, o ideal de Bacon em explorar a natureza, ainda não dominada, é uma demonstração de domínio do esclarecimento na esfera social, ou seja, na mistificação das massas, conforme a afirmação de Adorno e Horkheimer ao dizer que,

Hoje, quando a utopia baconiana de “imperar na prática sobre a natureza” se realizou numa escala

telúrica, tornou-se manifesta a essência da coação que ele atribuía a natureza não dominada. Era a própria dominação. É à sua dissolução que pode agora proceder o saber em que Bacon vê a “superioridade dos homens”. Mas, em face dessa possibilidade, o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 52).

As obras de Horkheimer mostram sua atualidade na civilização contemporânea ao ver as guerras, as intransigências políticas e a dominação cognitiva pela inexorabilidade da teoria no sentido tradicional irromper o “mal-estar” na sociedade industrial e capitalista ao visar a economia e a produção como vantagens para determinados grupos e classes. Conforme Adorno e Horkheimer “O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14). Nesse sentido, o projeto crítico da dialética sobre o esclarecimento vê o caráter de dominação como elemento negativo. A sociedade não se dirige à emancipação frente aos ditames da situação vigente, na medida em que, não há nas massas e nos indivíduos não isolados a reconciliação consigo mesmo na luta pela liberdade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 1947. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Nota preliminar. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

CHIARELLO, Maurício G. **Das lágrimas das coisas**: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. Campinas, SP: UNICAMP; São Paulo: FAPESP, 2001.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. **Adorno / Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FREITAG, Bárbara. **Adornos**: Nove Ensaio Sobre o Filósofo Frankfurtiano. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

_____. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **A análise do episódio das Sereias, da “Odisséia” de Homero, está no cerne do pensamento adorniano sobre o grande sistema de dominação social que constitui a Aufklärung**. [2010]. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/resistir-as-sereias/>>. Acesso em: 23 fev. 2013.

HABERMAS, Jürgen; ADORNO, Theodor W. Pré-história da subjetividade e autoafirmação selvagem. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.) **Habermas**: Sociologia. São Paulo: Ática, 2001. p. 139-150.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, s/d.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. 7. ed. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Teoria crítica**: uma documentação. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. In: WALTER, Benjamin *et al.* **Os Pensadores**. Trad. José Lino Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-162.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923–1950. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. 2. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.

KLEIN, J. T. A resposta kantiana à pergunta: Que é Esclarecimento. **Éthic@**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 211-227, dez. 2009. Disponível em: <<http://www.fch.ufsc.br/ethic@et82art4klein.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

KOTHE, Flávio R. **Benjamin & Adorno**: Confrontos. São Paulo: Ática, 1978.

MATOS, Olgaria C. F. **Os Arcanos do Inteiramente Outro**: A Escola de Frankfurt, a Melancolia, a Revolução. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **A Escola de Frankfurt – Luzes e Sombras do Iluminismo**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

NETTO, José Paulo. **O que é marxismo**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção: Primeiros passos).

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

PETRY, Franciele. **Além de uma crítica à razão instrumental**. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: UFSC, 2011.

PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. **Adorno**: o poder educativo do pensamento crítico. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ROUANET, Sérgio. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RUSH, Fred. **Teoria crítica**. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

TIBURI, Márcia; DUARTE, Rodrigo (Orgs.). **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí, RS: Unijuí, 2009. (Coleção: Filosofia).

REFERÊNCIAS CONSULTADAS E SUGERIDAS PARA CONSULTA

ADORNO, Theodor W. **Mínima Moralía**: Reflexões a partir de uma vida danificada. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CORETH, Emirich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

FREITAG, Bárbara. **A Sociologia Alemã Hoje**. São Paulo: Debate e Crítica, 1974.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A Religião de Platão**. 2. ed. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin**: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.